

RELIGIÓN Y ESPIRITUALIDAD COMO CONSTRUCTORA DE IDENTIDAD

LA IDEA DE RELIGIOSIDAD EN KRAUSE DESDE EL CONTEXTO DEL IDEALISMO ALEMÁN: CLAVES PARA PENSAR LA RELIGIÓN EN LA ERA POSTSECULAR*

RICARDO PINILLA BURGOS
Universidad Pontificia Comillas

RESUMEN: Desde el marco de los avatares de la religión en la secularización y desde el contexto concreto de la filosofía de la religión en el idealismo alemán y sus posibles aportes para nuestra actualidad, se planteará, como una voz singular, la relevancia de la idea de religiosidad como *intimidad con Dios* en la obra de Krause y sus implicaciones antropológicas, sociales y en la relación del hombre con el resto de los seres. Desde ahí se analizará la articulación de la dimensión religiosa tanto en la filosofía social como en la metafísica krausiana así como su reflexión sobre el legado y la pluralidad de las religiones en la historia, especialmente del cristianismo. Se extraerán propuestas desde el planteamiento de Krause para pensar nuestro presente, de un lado mucho más complejo, en el que una secularización presuntamente cumplida, con innegables cierres en falso, ha dado paso a una vuelta polarizada y a veces muy poco reflexiva de la cuestión de las relaciones entre religión y política, o religión y racionalidad.

PALABRAS CLAVE: religión; religiosidad; intimidad con Dios; secularización; (des)mundanización; era postsecular; panenteísmo.

The idea of religiosity in Krause's Philosophy in the context of German Idealism: keys to thinking about religion in the postsecular age

ABSTRACT: Our framework is the consideration of the vicissitudes of religion in secular age and the specific context of Philosophy of Religion in German Idealism and its possible contributions to our present. From this framework we will expose the relevance of the idea religiosity as intimacy with God in singular voice of Krause, and its anthropological, social implications and in the relationship of man with the rest of beings. From there it will be analysed the articulation of the religious dimension both in Krause's social Philosophy and Metaphysics as well as his reflection on the historical legacy and plurality of religions, especially of Christianity. Proposals will be extracted from Krause's approach to think about our present, from a much more complexity, in which a supposedly accomplished

* Este artículo se enmarca dentro del proyecto: Proyecto «La filosofía de Krause y el krausismo: cuestiones vigentes de la modernidad inacabada» con referencia: PID2022-137557NB-I00 financiado por MCIN/AEI/10.13039/501100011033/ y por «FEDER Una manera de hacer Europa» El presente trabajo continúa lo expuesto en dos trabajos anteriores (Pinilla, 2017, 2022), cotejando en este caso las ideas de Krause sobre la religión con la cuestión de la era postsecular.

secularization, with undeniable false closures, has given away to a polarized and sometimes very unreflective return to the question of the relationship of religion with politics, or religion with rationality.

KEY WORDS: Religion; Religiosity; Intimacy with God; Secularization; Desecularization; Postsecular age; Panentheism.

1. SECULARIZACIÓN, RELIGIÓN Y (DES)MUNDANIZACIÓN

La secularización es un proceso complejo que se entrelaza e identifica con la misma modernidad, si bien con este término, se alude directamente a la religión, y más concretamente al cristianismo en la sociedad occidental, así como su descentramiento y su decreciente relevancia social conforme se avanza en la llamada era secular. De modo progresivo, la vida pública fue perdiendo su horizonte religioso, hablándose también de una *mundanización* de una sociedad en la que, al menos durante la Edad Media, pero también en la Edad Antigua desde otras religiones, lo religioso, lo sagrado y el horizonte trascendente era una dimensión presente e imbricada en los asuntos fundamentales de la vida. Visto así, y considerando que las religiones, ni tampoco el cristianismo, no han desaparecido, hemos de asumir también que la secularización ha implicado un cambio, no sólo una progresiva pérdida de valor o centralidad, de la idea de religiosidad. Este aspecto, que parece un efecto indirecto, puede revelar dimensiones muy interesantes de la misma modernidad. Me refiero, jugando con los términos, a una evidente *des-mundanización* de la religión.

Esta desmundanización viene en principio aparentemente provocada por la pérdida de centralidad social y pública de lo religioso, pero ya desde muchos elementos tanto de la Reforma como de la Contrarreforma, se puede encontrar una reivindicación de la dimensión interior y de la conciencia personal a la hora de abordar la fe, el dogma, el pecado o la misma salvación. Desde Lutero a Erasmo y San Ignacio de Loyola, no cabe duda de que estos elementos de interioridad están implicados de lleno en la revisión y crisis del cristianismo y la fractura de su centralidad política, presente aún con gran fuerza en el Renacimiento.

Por supuesto que el cristianismo medieval poseía estos elementos en suma riqueza, pero especialmente los encontramos en las vías más místicas y ascéticas, y no tanto en la práctica habitual de la religión o en la doctrina teológica dominante, que más bien en no pocos casos recelará de la indagación y la vivencia subjetiva de la religiosidad, como sucederá con muchos místicos, desde Meister Eckhart hasta místicos de la primera modernidad como San Juan de la Cruz y Sta. Teresa de Jesús, o más tardíos como Jakob Böhme.

Hay una importante línea sociológica que ha visto en esta desmundanización y subjetivización una vía que tiene el horizonte del extrañamiento y la invisibilización de la religión, transmutada en un fenómeno privado, casi «inconfesable», que al deber ser compatible con cualquier sistema social y ante la necesidad de atender a la tolerancia y la libertad religiosa, a penas sí pervive como una reliquia o reflejo del pasado, que acabará desapareciendo o disolviéndose en las formas de la moral o la reflexión ética y filosófica sobre el sentido de la vida. El sociólogo Thomas Luckman hizo célebre la expresión «religión

invisible» a partir de la publicación en 1967 de un ensayo sobre el problema de la religión en la sociedad moderna (Luckmann, 1973).

Ahora bien, el sentido histórico y cultural de la inicial centralidad de la religión será en todo caso bien detectado y analizado por la moderna sociología de la religión en figuras señeras como Durkheim y Weber. Desde la cultura ilustrada se interpretó que esta innegable centralidad habría de ser sustituida progresivamente por la racionalidad de la ciencia y la universalidad de una moral basada en preceptos racionales, y así puede verse en algunos autores del siglo XVIII, incluido en el mismo Kant, quien, no obstante, ya abre desde su tercera pregunta («¿qué me está permitido esperar?») (KrV A803/B833 Kant, 1983, p. 677) un ámbito más allá de una moral del mero deber. Esta pregunta es a la vez práctica y teórica, esto es, en ella lo práctico aspira a la respuesta especulativa sobre la felicidad, la plenitud de todas nuestras inclinaciones. Cuando en las Lecciones de lógica Kant retome estas preguntas, no dudará en resumir que esa tercera cuestión se refiere a la religión (Kant, 1800, p. 25). No obstante, sabemos que la tendencia radical de la ilustración, e incluso la misma filosofía kantiana, tenderá a concebir una progresiva sustitución de la religión por la moral, por un sistema moral racional, y acaso, para cuestiones cosmológicas, por una explicación meramente científica en la que ya no será necesario el concepto de Dios en la ecuación de sus razonamientos; manteniéndose en cambio como importante postulado de la razón práctica. En este proceso de sustitución en el plano moral y de extinción, en el plano cosmológico, esa tendencia ilustrada vendrá a coincidir paradójicamente con los sectores más anti-ilustrados y las apoloéticas temerosas del racionalismo moderno, si bien con consecuencias bien distintas. Para los primeros, como una nueva fe y una esperanza meramente humanas y seculares, para los segundos, como un rechazo y recelo de todo el racionalismo moderno. De otro lado, la misma historia dilatada de la modernidad, siguiendo a autores como Charles Taylor (2007), ha hecho necesaria una moderación de ambos extremos y hay que admitir que la religiosidad y la religión siguen presentes en la sociedad contemporánea, sólo que de una forma mucho más plural, variada y dinámica (Arrocha, 2023)

Si elegimos a Kant como primer punto de referencia es porque su obra y su mismo momento histórico señalan dos posibles bifurcaciones: Hay una que lleva a la sustitución y disolución de la religión, denunciada como forma preilustrada y alienante de la conciencia (y ahí se ubicarían las críticas clásicas a la religión de Feuerbach, Marx y Freud). La otra, acaso más afín al espíritu íntimo del pensamiento kantiano, no lleva a la disolución, sino a la reafirmación de la religión como una moral que necesita del postulado de la existencia de Dios y de la vida eterna (Ureña, 1979, p. 137). Esta posición parece que se avendría ya con nuestro presente, una época postsecular, en la que no ha desaparecido la religión, como vaticinaba el credo más radical de la ilustración y algunos de sus hijos, como son el cientificismo y el positivismo. Nuestro presente nos da cuenta sociológicamente de un resurgir constante de diferentes búsquedas espirituales que apelan a un horizonte trascendente y religioso; y no sólo circunscrito al Cristianismo, sino a la variedad cultural del fenómeno religioso en

toda su amplitud, en el que Occidente quiere encontrar una y otra vez fuentes auténticas y olvidadas de nuestra relación con lo sagrado, recibiendo con entusiasmo ideas y modelos provenientes de Oriente o de la América precolombina, entre otras alternativas.

Pero antes de considerar este fenómeno postsecular, fenómeno de gran complejidad filosófica y sociológica, es importante pensar junto al fenómeno de la secularización del saber y la práctica política, ese fenómeno paralelo de una desmundanización de la religión que, desde el punto de vista filosófico, llevó a una profundización moral y antropológica en la experiencia religiosa y en los fenómenos asociados a ella, como la vivencia de lo sagrado, el éxtasis o la actitud orante y devocional. La cuestión que deseo plantear desde este fenómeno paralelo de la desmundanización es si el descentramiento y extrañamiento progresivo de la vida pública de la dimensión religiosa no fue sólo un fenómeno de retroceso y disolución, sino también y a la vez de renovación, de una depuración y reafirmación nueva de la religión como dimensión acaso esencial en la historia de la humanidad y quizá de toda condición humana en toda época.

2. BREVE APUNTE SOBRE LA FILOSOFÍA DE LA RELIGIÓN EN EL IDEALISMO ALEMÁN: PERVIVENCIA, CRÍTICA Y TRANSFORMACIÓN

De otro lado, esa reafirmación de la religión como una moral abierta y necesitada, aun desde *los límites de la mera razón* (Kant, 1986), de conceptos netamente religiosos, si así podemos resumir la opción kantiana, se abrirá enseguida en el mismo pensamiento ilustrado alemán a reconsiderar el fenómeno y la historia de las religiones de modo más amplio. Esto sucede ya con Herder, y de modo neto con importantes implicaciones sistemáticas en el Idealismo alemán. Se puede afirmar que todos los llamados idealistas alemanes tendrán una sensibilidad filosófica y también sociológica, *avant la lettre*, para valorar el fenómeno individual y colectivo de la religión, la vida religiosa y la misma historia de la mitología y las creencias religiosas, como elementos valiosos y no desdeñables a tener en cuenta en sus diversos sistemas filosóficos.

El Idealismo alemán es heredero inmediato de la Ilustración y dialoga muy directamente con la filosofía de Kant, procurando a su vez solucionar algunas cuestiones que consideraba no resueltas en la filosofía crítica 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 este proceso, la religión no quedará para el pensamiento alemán como un asunto del pasado o del *Ancièn Régime*, y esto es debido sobre todo a la discusión religiosa avivada y plural que trajo la Reforma luterana en los reinos y principados alemanes. La Reforma y sus implicaciones dejó una huella indeleble en la identidad cultural de la lengua alemana, consolidándola como una lengua apta para el saber, la teología y la filosofía. En este sentido, y volviendo a las tesis planteadas en el punto anterior, se puede hablar de una

cierta resistencia a la secularización completa en el mundo alemán, si se mira desde la perspectiva más francesa. Sin duda será esta la opinión beligerante de Marx y ya antes de los jóvenes hegelianos. Pero si recordamos lo anteriormente expuesto, diríamos que por otro lado, la religión no se desmundaniza de modo tan radical, al menos en este periodo de la Ilustración, el romanticismo y el idealismo. Esta pervivencia, que para la época de Marx se verá como una rémora o retroceso, para nuestra época postsecular, podría tornarse como un sabio anticipo de problemas espirituales y de relación entre el saber, la ciencia, las creencias y el sentido que hoy día nos acucian.

La ocupación filosófica con la religión en el seno del pensamiento alemán supondrá una crítica y revisión profunda del concepto de religión y de ideas directamente relacionadas con la tradición cristiana, como la revelación, la fe, o, en un plano más propiamente filosófico, para la crítica y revisión de las diversas pruebas de la existencia de Dios. Tampoco quedó por ello truncado el proceso de secularización de muchas ideas y planteamientos teológicos en el plano del saber humano, histórico o moral.

En los tres autores más conocidos de este movimiento: Fichte, Schelling y Hegel, encontramos diversos matices de esta ocupación filosófica con la religión, que sin duda nos brindarían de entrada un rico tríptico, que ahora sólo recordaremos.

De un lado Johann Gottlieb Fichte, como es sabido, comenzó desde una posición muy similar a la de Kant, e incluso más radical, por la que de alguna forma planteaba que la religión revelada se vendría a equiparar en la Ilustración con el sistema de la moralidad. Tras la conocida acusación de ateísmo y la expulsión de la Universidad de Jena, Fichte no renuncia a los principios de su Doctrina de la Ciencia, pero adopta un tono más testimonial y dirigido al gran público y sorprende con una filosofía de la religión, su *Anweisung zum seligen Leben* (1806), en la que llegará a hablar de la confluencia de los principios de su filosofía con el Evangelio de San Juan (Fichte, 1845/46, pp. 475 ss.). En esta obra adoptará su prosa filosófica un tono mucho más espiritual y religioso que sus escritos iniciales de Jena, más académicos.

Schelling por su parte, insistirá desde un principio en la necesidad de revisar el concepto de mitología y de religión. Ya en 1804 publicaba un interesante escrito titulado *Filosofía y Religión*, en el que planteaba una nueva reunión de la verdadera filosofía, abierta al absoluto, con una religión a su vez que superase su rechazo a lo sensible y la naturaleza (Schelling, 1804, pp. III ss., pp. 75 ss.) y son conocidas sus lecciones tardías sobre la mitología y sobre la revelación. De otro lado, será Schelling el gran responsable de un acercamiento del idealismo al panteísmo y su *Naturphilosophie* será tildada por los sectores conservadores como un ateísmo latente o cuando menos como una filosofía de tintes neopaganos. Detrás de esta polémica late el temor al *Deus sive natura* spinoziano (Spinoza, 2000, p. 184), que tantas discusiones provocaba ya desde la Ilustración alemana y la polémica en torno el panteísmo entre Moses Mendelssohn y Jacobi, especialmente desde el libro de Jacobi sobre Spinoza (1ª ed, de 1785, 2ª aumentada de 1789) (cf. Jacobi, 2000).

El caso de Hegel tiene una gran singularidad. Sabemos de su admiración desde su juventud por el estudio de la religión, tanto la religión en el mundo clásico, como el cristianismo como fenómeno cultural e histórico (Recordemos la excelente antología de de Ripalda de sus *Escritos de juventud*: Hegel 1978; también Jaeschke 1986, 1998). Su sensibilidad para captar la capacidad religadora y constituyente de la religión desde el mundo antiguo, en la línea de Herder y anticipando elementos que detectará bien la moderna sociología de la religión, forjará su misma vocación filosófica, pues esta se cifrará en la necesidad de la ideación de un sistema y una metafísica nueva que puedan asumir esas grandes cuestiones, personales y colectivas, que había articulado la religión, pero que en tiempos de ilustración, ya no podía seguir ofreciendo soluciones satisfactorias para el hombre moderno. Hegel nos permite ver de nuevo, acaso como había hecho Kant, esa bifurcación de la religión del mundo premoderno respecto a las aspiraciones de la razón moderna, y sin dejar, a un tiempo, de reconocer su función y presencia imborrable en la condición humana y su historia. La solución de madurez de Hegel, en la línea del idealismo postkantiano, será preservar un lugar a la religión revelada como una de las formas del espíritu absoluto, si bien, eso sí, no será la definitiva en sentido dialéctico, pues esa forma definitiva a la que apunta su sistema no es otra que la ciencia, entendida como filosofía y metafísica del saber absoluto, como contemplación y comprensión de la Idea, tal como queda expresada en su *Ciencia de la Lógica* y desplegada en definitiva como inmensa filosofía de la historia de la filosofía.

Estas tres voces principales del idealismo alemán formarían sin embargo un diálogo quebrado si no tuviéramos en cuenta otras voces intermedias o simplemente no tan recordadas. Entre ellas, no tan olvidada, habría que mencionar la gran aportación del filósofo y teólogo Schleiermacher¹, pero también habría que mencionar aquí a autores tan diferentes como los poetas Novalis o Hölderlin, y a pensadores señeros como Jacobi, que azuzó buena parte de las polémicas y propuestas de todos los idealistas, o a autores menos conocidos como Bouterwek o J. J. Wagner. Pues bien, en ese rico e increíble contexto, encontramos la obra amplia y singular de Karl Christian Friedrich Krause (1881-1832).

Nuestra atención a Krause, además de revestir un interés para la modernidad filosófica de España y Latinoamérica, por la innegable influencia y difusión de su obra a través del krausismo, tiene también razones sistemáticas e históricas. La historiografía del idealismo alemán hasta ahora tiende a culminar en Hegel y su legado, a pesar de la longevidad de Schelling y la influencia y evolución tardía de su obra, algo relevante especialmente para lo que aquí nos ocupa, pues de ese periodo datarán sus lecciones sobre la filosofía de la mitología y de la revelación. La herencia de Hegel, especialmente de la llamada

¹ En recientes estudios, se considera precisamente la tríada de Schleiermacher, Schelling y Hegel para abordar el tema de la religión en el Idealismo alemán: cf. HERMANI *et al.* (2015)

izquierda hegeliana, será el *humus* decisivo para una crítica de la religión y la formulación neta del ateísmo filosófico con la figura de Ludwig Feuerbach. No han sido pocos los historiadores de la filosofía y estudiosos de Hegel que han visto en su filosofía la preparación indirecta del abandono y negación filosófica de la idea de Dios. Son conocidas las influyentes consideraciones de Kojève y de Roger Garaudy, ya en el siglo XX. Aunque Hegel equiparase las cuestiones que aborda la religión, las grandes preguntas, con el mismo objeto amplio de la filosofía (Hegel, 1975, p. § 1; 34 ss.), no dejó de marcar una diferencia gradual y dialéctica, especialmente en sus planteamientos de madurez, de la religión con la filosofía y la ciencia. Y si no él, sí su legado más radical, animó un pensamiento secularizante centrado en el mundo del hombre y sus instituciones, en la historia, la política y el derecho.

La voz de Krause en este contexto no será la de un pensador apologeta o conservador respecto a la religión. Al modo de la ilustración y otros pensadores coetáneos, criticará la religión estatuaría cuando se aferre al poder, la violencia o la superstición (Ureña, 2024, pp. 383 ss), pero encontraremos en su filosofía una decidida apuesta por la religión y la religiosidad como una importante dimensión presente en la vida humana, una dimensión que no encontrará en su obra sustitución o desplazamiento como tal en la sociedad ideal. La relevancia de la religiosidad será compatible y aún central para comprender tanto la metafísica como la filosofía social krausianas.

3. LA RELIGIÓN COMO SEMILLA DE LAS ASPIRACIONES DEL SABER Y LA ACCIÓN EN LA CULTURA Y LA CONDICIÓN HUMANA Y LAS IMPLICACIONES RELIGIOSAS DEL PANENTEÍSMO DE KRAUSE

En la línea esbozada en el punto anterior, Krause asume una valoración específica de la dimensión religiosa, como algo diferente a la moral. Su idea de la religiosidad, aun partiendo de la noción histórica y el conocimiento de las religiones en su desarrollo, ahonda en un sentido ideal de esta dimensión esencial al ser humano. La religión para Krause tendrá elementos prácticos, sociales, pero también importantes implicaciones antropológicas y metafísicas. A su formación como filósofo y matemático, se une, como no era infrecuente en esa época, el estudio de la teología. Hijo de un pastor protestante, en su rica correspondencia con su progenitor desde su marcha a la universidad de Jena (1798), vemos cómo Krause está al día en las diferentes cuestiones y polémicas religiosas y teológicas, por ejemplo, nos desvela este epistolario, su valoración y discusión con su padre en torno a la polémica del ateísmo y las acusaciones vertidas contra su admirado maestro y profesor, J. G. Fichte (Ureña, 2024, pp. 38 ss.; Krause, 1903, pp. 8 ss.).

En una de sus primeras obras, la *Fundamentación del derecho natural*, publicada en 1803 ya como docente en Jena, Krause no duda en señalar la «religiosidad» como uno de los ideales del saber y la acción humanas, junto con la sabiduría, el arte y el amor. La religiosidad como dimensión humana es la que

más decididamente abre al ser humano al infinito, y a la vez tiene la fe religiosa la capacidad de unir las diferentes esferas de la vida y hacer surgir acciones enraizadas en el amor y en los ideales morales. La religiosidad implica fe y devoción, pero también acción, acción surgida del amor. El siguiente pasaje aclara estas interesantes vinculaciones:

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 (Krause, 1803, p. 96, el corchete es mío)².

De la misma fe surgen un *amor activo* hacia *los ideales de la razón*. Toda esta obra está henchida de un entusiasmo que lleva a Krause a exaltar todos los ideales apuntados, así también el arte humano, la sabiduría y el amor. Se perfila así una reivindicación de un concepto de religión no sólo compatible sino fundamentador de toda la actividad del espíritu y la cultura humana. Aunque las religiones que llama populares todavía no tengan una visión desarrollada de la divinidad, considera Krause que son el espejo más fiel de toda cultura, de modo que llegará a afirmar que «el pueblo sin religión no es un pueblo»: e igualmente, señalará que la poesía más profunda debe surgir a partir de la religión:

Por lo tanto, el pueblo sin religión no es un pueblo. La religión es también el espejo más puro de la cultura y, en manos de los sabios, el primer y más eficaz medio para atraer al pueblo hacia sí mismo. La religión es la poesía original del espíritu, y no hay poesía sin religión (La religión revestida de poesía se convierte en poesía romántica) (Krause, 1803, p. 61).

La conclusión a estas consideraciones no se hace esperar: la religión se halla en la misma raíz y esencia de nuestra condición humana: «Sin religión, por lo tanto, no hay ser humano» (*Ibid.*) Krause no duda en considerar la religiosidad, junto a los otros ideales mencionados, un derecho básico, dentro de lo que en su obra temprana denomina *derechos cosmopolitas*, y por lo tanto universales y naturales. Estos están fundamentados en la naturaleza humana arraigada y nacida de «lo infinito». Si falta esta base, los sistemas de derechos devienen defectuosos y se imponen de modo forzado y en absoluto liberador o como condición de posibilidad y realización. La crítica a la situación histórica de las religiones y sus acciones contra la justicia y la condición humana misma vienen así esclarecidas y explicadas en la visión del joven Krause, que procura desde este planteamiento, salvar un ideal de religiosidad fundamentado filosóficamente y distinguirlo de la realización histórica de las diversas religiones (Krause 1803, p. 92).

² Cito la paginación de la primera edición de 1803 desde la nueva edición crítica, que conserva la paginación original: KRAUSE (2022) Las traducciones de los textos alemanes son más, salvo que se indique otra cosa.

La concepción global inicial de Krause se alinea en una visión armónica y holista, en la que se parte de la unidad armónica de la totalidad. La religiosidad aparece como un elemento de síntesis y religación fundamental, raíz del mismo saber y acción en el ser humano. Ahora bien, esta inicial concepción será progresivamente revisada en el planteamiento sistemático krausiano, y se prevendrá de caer en posibles dogmatismos o planteamientos radicales de la unidad, que de otro lado no andarían lejos de caer en el panteísmo, una posición en la que como sabemos se adscribirán importantes pensadores alemanes del S. XVIII, inspirados por la radicalidad lógica del planteamiento de Spinoza sobre la única Substancia (casos de Mendelssohn, Lessing y otros). El panteísmo, además de incurrir en un cierto dogmatismo de partida, será criticado por la equiparación de Dios al mundo y por desfigurar la idea de Dios como algo con lo que no es del todo posible una distancia ni a la vez una relación personal, recordando aquí las célebres críticas de Jacobi. Krause tendrá sin duda presentes estas polémicas y estos problemas³.

La solución a estos posibles excesos emprenderá un camino doble: de un lado procederá Krause desde una preocupación metodológica y pedagógica: el saber, aunque se abra al absoluto y parta de lo infinito, no puede imponerse, por lo que hay que acompañar al pensamiento y a las representaciones más básicas de la inicial conciencia y autoconciencia hasta llegar a una visión filosófica. No es otro este que el problema del inicio de la filosofía y de su propedéutica, en la línea que también Hegel, ante los pasos decididos de la filosofía de la identidad de Schelling, acometerá en su *Fenomenología del Espíritu*, como *Introducción al sistema de la ciencia*. Krause va reconfigurando su sistema en este sentido e irá fraguando lo que llamará la *parte analítica* de su sistema filosófico, que partirá de una intuición espontánea de la autoconciencia, para desde ahí ir dando pasos en el pensamiento hasta los principios y bases absolutas de todo saber. Este avance se puede ya localizar en torno a 1814, cuando Krause redacta su escrito de habilitación para la Universidad de Berlín (Orden, 1998, pp. 353 ss).

Pero junto a la cuestión de método y como un movimiento anterior, Krause va ahondando en su idea de Dios y de Humanidad, influido de un lado en esto último por los ideales masónicos, pero en lo que respecta a la idea de Dios, desde una profunda e íntima reflexión espiritual y metafísica que acerca la actividad filosófica y científica a la misma actitud religiosa (Orden, 1998, pp. 252 ss.). Al ideal social de una humanidad fraterna y universal, se unirá la asunción filosófica de atreverse a pensar un Dios personal, a la vez que abarcante y acogedor, esto es, concebido también como ámbito de nuestro propio existir y de todo cuanto hay. En efecto, Krause, en torno a 1808, se abre a una visión íntima de reconfigurar su propia existencia y la existencia de todo cuanto hay dentro y en el mismo

³ 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: ORDEN (1998): Caps. II y IV. Véase también ORDEN (1999).

Dios, como Ser supremo y abarcante, a la vez que superior y trascendente a todo cuanto hay, y que de otro lado que no deja de ver necesario conservar con él, como Ser (*Wesen*), una relación personal e íntima, un conocimiento, sentimiento y acercamiento, tal como lo han venido legando las religiones en la historia, especialmente las grandes religiones monoteístas, y ahí especialmente el Cristianismo como religión basada en el amor. Estos planteamientos son los mimbres de lo que en su filosofía de madurez denominará *panenteísmo*, una concepción que se distancia tanto del panteísmo en sentido craso como del deísmo que mantiene filosóficamente la idea de Dios como una instancia principal que deja de estar presente en la intelección de las leyes del mundo, y acaso, al modo kantiano, sólo queda postulado como instancia moral de un Ser supremo. El panenteísmo recupera la idea de Dios para el ámbito especulativo y metafísico, pero no deja por ello de revisar este concepto crucial para el ámbito práctico y antropológico. Krause concibe una idea de Dios en relación con todo lo existente y especialmente con la Humanidad. Las implicaciones religiosas, o de la idea de religiosidad en el proceso de gestación del panenteísmo como cifra de la metafísica krausiana en su formulación definitiva, son innegables, si bien, es el esquema panenteísta el que nos brindará las claves para comprender con todos sus matices la idea krausiana de religiosidad como *Gottinnigkeit* («intimidad con Dios»).

4. RELIGIOSIDAD COMO INTIMIDAD CON DIOS: HACÍA UNA TEOLOGÍA DE LA RELACIÓN Y SUS IMPLICACIONES PRÁCTICAS

En la célebre obra *El ideal de la humanidad* (1811), obra fundamental para el krausismo y en la que Krause expone su teoría ideal de la sociedad, encontramos en el mismo texto el proceso de traducción e interpretación de la idea de «religiosidad» como «*Gottinnigkeit*». Krause muestra «inseparable del sentir religioso» en el ser humano en el hecho de «honrarse y amarse a sí mismo y a todos los seres en la limitación de su naturaleza finita» (Krause, 1811, pp. 6 s)⁴, es decir, estar unido y en armonía con los demás y con el entorno, eso sería una primera aproximación a lo religioso, pues esa armonía se da *en* Dios, como luego veremos desde la explicación del planteamiento panteísta. Ese amor y armonía, llevan a una inicial definición del hombre religioso:

[...]el hombre religioso vive con Dios, consigo mismo y con todas las cosas, en amorosa amistad, sereno y alegre; se configura a sí mismo, imitando a Dios, en vida y belleza; quiere merecer el amor de Dios, es consciente de las influencias superiores con serenidad y calma del ánimo, sin declararse digno de las mismas y sin darlas por supuestas (Krause, 1811, p. 12).

⁴ Cito esta obra por la paginación de la primera edición, pero remito a la traducción y edición en español de esta obra, que conserva la paginación original: KRAUSE (2023); cf, también la reciente edición crítica dentro de la edición de las Obras de Krause iniciada por E. M. Ureña y E. Fuchs: KRAUSE (2018).

Estos interesantes pasajes aparecen al principio de la obra citada. Los extraemos de la exposición de la relación del hombre con la naturaleza. Cuando Krause habla del mundo del espíritu, aparecen el término «religión» y otros derivados de él con más frecuencia, pero en sentido más habitual, como institución social y vinculada a la esfera cultural y política. Es en cambio al abordar la relación hombre-naturaleza cuando necesita ahondar en lo esencial de la actitud del hombre religioso. En el siguiente pasaje, que antecede al que acabamos de citar, confluye la visión panenteísta y la reintegración del ser humano en la naturaleza y en sentido amplio en la creación de Dios, como obra aún abierta, con el sentido religioso profundo, que anuncia ya ese interesante vinculación entre religión y la unión e intimidad con Dios y con el resto de los seres, especialmente de los seres humanos entre sí:

El hombre religioso conserva también sentido puro y fe en la interacción de Dios con el mundo y con cada una de sus criaturas, preferentemente con el ser humano, su obra maestra; cree en la comunión de las criaturas con Dios, sin violentar por medio de vanas creencias en milagros la contemplación del eterno orden del mundo y la belleza libre e imborrable de las criaturas. Dios no ha concluido su obra en el tiempo, y tampoco la ha depositado como algo acabado fuera de sí mismo; en todo momento mantiene el mundo en su mano, su ojo reposa sobre él con agrado, y cada vez nuevas corrientes de vida, de amor y de belleza se vierten en su interior y penetran todas sus partes vivas (Krause, 1811, p. 12).

Es más adelante, cuando Krause quiere definir la dimensión religiosa en general en el ser humano, cuando encontramos un pasaje en el que podemos detectar esa traducción e interpretación de religión como «intimidad con Dios»:

El amor por Dios y la actitud semejante a Dios que emana de él, a la vez que la relación de bienaventuranza interna del hombre hacia Dios como el hijo hacia el padre, que se conforma en aquel amor, es la intimidad con Dios (*Gottinnigkeit*), religión del hombre (Krause, 1811, p. 116. Subrayado mío).

Detrás de esta traducción no hay sólo, como puede ser el caso de otros términos, un intento por parte de Krause de traducir desde raíces germanas un término, sino que asistimos a una reformulación y una reflexión sobre lo que significa «religión» y «religiosidad». Es verdad que religión pudiera proceder del verbo latino «religare» (atar, ceñir y volver a unir), etimología desde la que pensó y trabajó fecundamente el filósofo español X. Zubiri su idea de religión como religación (Pintor-Ramos, 2015), podemos pensar en ese elemento unitivo y vinculante. Krause no parece atender a esta posible etimología latina, aunque en todo caso se podría acercar en parte a la traducción germana que propone.

El ideal de la Humanidad contiene la teoría social de Krause en sus fundamentos y sus elementos ideales, pero también posee avances fundamentales en su concepción de todas las esferas de lo real. Así, el texto comienza por Dios, siguiendo por la naturaleza y el reino del espíritu, para ubicar desde esa gran triada la noción de humanidad. Se puede decir que esta obra sigue ya de modo muy claro el que será el esquema panenteísta, por el cual las tres esferas:

Dios, naturaleza, espíritu, aparecen como círculos concéntricos e interseccionados, añadiéndose a estas esferas, de un lado una gran esfera abarcante de *Dios como Ser* abarcante y total (en su nomenclatura posterior *Wesen*, también *Or-Omwesen*: cf. Krause, 1828, pp. 279, 282, 285, 352; 357 ss., 419 s., 441), quedando dentro de Él mismo, un Dios como Ser supremo (*Urwesen*, cf. Krause, 1828, pp. 18 s.; 218, 253). Este esquema permite pensar a Dios tanto como instancia suprema a todo cuanto hay, a la vez que no se deja de concebir el mismo Dios como ámbito abarcante (*en-theos*). La idea de Ser Supremo asegura la preciada trascendencia para los grandes monoteísmos surgidos de la religión hebrea, pero de otro, la idea de Ser abarcante acoge las creencias, no tan ajenas tampoco a una parte de la tradición judeo-cristiana, que están más presentes en parte de la religión hinduista, que sabemos que Krause conoció y apreció.

La solución panenteísta no ha de verse en todo caso como una solución filosófica especulativa de síntesis, sino que posee elementos antropológicos, vitales y prácticos de primera instancia. Y para ahondar en esta interpretación es muy útil reparar precisamente en la traducción de la idea de religiosidad como «intimidad» con Dios, en Dios y también, como iremos viendo de los seres entre sí unidos en Dios.

Si volvemos al esquema panenteísta, con esos tres círculos concéntricos, tal como los representará el mismo Krause en su sistema de madurez (Krause, 1828, p. 609), hemos de completar dicho esquema con el ámbito en el que todas las esferas están interseccionadas, esto es, el lugar más íntimo y armónico, y ese es el lugar de la humanidad. Krause articula su concepción y su admiración por lo humano en su pureza, no desde una apuesta por una superioridad ontológica, sino por el valor de su lugar íntimo y de encrucijada en todo lo real. El ser humano participa de la naturaleza, del espíritu y se abre a la trascendencia del Ser Supremo, pudiendo concebir todo cuanto hay en Dios, y en un sentido vivo y abierto, como una *infinita* «determinabilidad» (*Bestimmbarkeit*) del mismo Ser (Krause, 1828, pp. 352 ss). El ideal humano se basa en concebir la obra humana como la misión de mantener y hacer posible la reunión de todas las esferas en las que Dios se abre y despliega. Es como un punto de llegada que a su vez se abre en alabanza a Dios, en una suerte de síntesis de revelación y oración. Ahora bien, esa alabanza no será simplemente una oración en sentido literal, sino que ahí Krause ubica las grandes obras de la humanidad dentro de su ideal de la humanidad: ciencia, arte y educación, y para ello contará con fuerzas fundamentales: la virtud, la belleza, la justicia y la misma religión o religiosidad. Ahí queda ubicada la religión en la amplia Filosofía de la humanidad krausiana. No se ha de interpretar esta ubicación sistemática en todo caso como una reducción o estrechamiento de la noción de religión como ideal unitivo, tal como se exponía en sus obras de juventud. Más bien se mantiene ese ideal, pero articulado con el resto de formas mencionadas, y a la vez enriquecido y ahondado en su clave, que no es otra que esa intimidad. Una intimidad que parecería en principio llevar lo religioso a esa esfera de la subjetividad, de esa desmundanización de la que hablábamos al comienzo, en relación a los procesos de secularización. Esta no sería una interpretación adecuada en el caso

de Krause, en el que precisamente asistimos a una profundización metafísica, antropológica y teológica de la misma idea de intimidad. Revisemos para ello con más detalle la estructuración que plantea Krause de los elementos principales de su Ideal de la Humanidad.

En *El ideal de la Humanidad*, Krause plantea su teoría social como una amplia filosofía de la humanidad, en la que se han de responder a tres cuestiones prácticas fundamentales: cuál es la misión u obra fundamental que ha de realizar la humanidad y con qué fuerzas y medios ha de realizarla (Krause, 1811, p. 48). La respuesta a estas cuestiones configurará lo más característico de la filosofía práctica krausiana, pues le llevará a ir articulando una serie de conceptos e ideales que en su relación y desarrollo en cada uno de los individuos, sociedades y pueblos irán haciendo posible el gran ideal social krausiano de una *Alianza de la Humanidad*, que aunará todos los seres humanos desde su pura humanidad a lo largo de la historia y abierta al futuro desde su pura humanidad (Krause, 1811, pp. 469 ss.). Este ideal de unión no es un mero humanismo social o histórico, sino que reviste un sentido metafísico que reconoce la humanidad como ese ser íntimo y armónico que recibe en unión todas las esferas de lo real (espíritu y naturaleza) y se abre a la trascendencia y relación con el Ser supremo, creador y sede de todo cuando hay y aún vive en infinita determinabilidad. Por eso es importante contestar a esas preguntas mencionadas, sobre la misión u obra humana por excelencia, sus fuerzas y sus medios⁵. Las obras fundamentales son la ciencia, el arte y la educación, recogiendo claves fundamentales del programa ilustrado. Estas obras, que atienden al saber, el hacer y a la ciencia y el arte del ser humano consigo mismo, que es la educación, necesitan desarrollarse desde las formas o fuerzas fundamentales. Aquí Krause une ideales ilustrados y de la filosofía política clásica: la *virtud* y la *justicia* (que incluye el *derecho*), con otras de raigambre mucho más clásica y platónica: el *amor* (*Liebe*), que desarrolla también desde el interesante concepto de «vida de intercambio» (*Wechselleben*), que iluminarán otras dos importantes fuerzas: la *belleza* y la *religiosidad* (Krause, 1811, pp. 85 ss; 100 ss.)⁶. Es ahí donde se define, tal como mostrábamos antes, la idea de la religiosidad como «intimidad con Dios». La religión se alza como una fuerza y forma fundamental junto a otros ideales. Encuentra un lugar y a la vez una articulación precisa, pero no por ello perderá importancia tanto especulativa como práctica, encerrando para Krause de un lado la raíz de la búsqueda metafísica del absoluto como de otro el fundamento de la tendencia del ser humano a unirse con el resto de sus semejantes, con el resto de

⁵ Un aclarador esquema y una magnífica exposición del Ideal de la humanidad de Krause la encontramos en UREÑA (2024): Cap. IV. Cfr. el esquema de la p. 212.

⁶ Hay que recordar que Krause definirá la belleza como la «semejanza a Dios» (*Gottähnlichkeit*) de algo en su propia finitud y esencia. La afinidad y cercanía así entre religiosidad y belleza es patente, si bien quedan a su vez estas dos dimensiones claramente diferenciadas. Sobre la concepción krausiana de la belleza y también sobre la diferencia y relación con la religiosidad, véase: PINILLA (2002): Cap. IV (380 ss) y especialmente Cap V (548 ss.).

los seres, con todo cuanto existe en su conjunto y finalmente también con Dios como Ser supremo y abarcante, en el sentido señalado del panteísmo.

La idea de «intimidad» (*Innigkeit*) es muy empleada por Krause en sus escritos prácticos entre 1808 y 1811. Como tal, sin la alusión a Dios, nos habla de una característica pareja a la belleza y a la dignidad de los seres y las acciones (Krause, 1811, pp. 233 ss). La intimidad denota una riqueza interior, que a su vez implica una relación profunda con el entorno. Alcanzar una intimidad con Dios, recibirla de él y habitar en ella, eleva a un individuo y también a una comunidad a su mayor dignidad y riqueza. Si eso es la religiosidad, entonces es una dimensión irrenunciable, tanto de la persona como de la sociedad.

Desde este planteamiento, la perfección de la religiosidad de la sociedad humana corre pareja al mismo horizonte utópico de realización de sus fines más elevados, un horizonte que en Krause posee una gran carga de integración y armonía con el entorno y con la misma Tierra como lugar donde el hombre habita. Desde ahí, y traduciendo «intimidad con Dios» como religiosidad, podemos interpretar pasajes como el siguiente:

Quando un día la vida de la Tierra haya completado la construcción de la tierra firme y haya perfeccionado la formación de la flora y fauna de forma armónica y uniforme, entonces también los hombres, congregados en una humanidad en intimidad con Dios, con plena conciencia de su esencia y de su destino, y en puro amor, coronarán y perfeccionarán la obra de la razón y de la naturaleza en la Tierra. En bienaventurada armonía con los influjos superiores de Dios iniciarán una edad no dorada, sino verdaderamente humana y divina, y vivirán hasta que la edad de esta formación de la tierra dure según las leyes de la naturaleza y la razón (Krause, 1811, p. 257).

La implicación de todos los seres y la Tierra en su conjunto, que en décadas pasadas podría haber sido atribuida simplemente a una concepción holista, si bien no panteísta sin más, y armonista en el pensamiento krausiano, hoy día adquiere unos matices por los que podríamos llamarla precursoramente ecológica o medioambiental. Esta apreciación no sería en absoluto desatinada, pues de hecho el pensamiento de Krause tiene un aspecto medioambiental y ofrece una interesante fundamentación de la actual conciencia ecológica desde su característica defensa de la equidignidad ontológica de la naturaleza en relación con el espíritu (cf. Pinilla, 2005). Es muy interesante que precisamente el desarrollo del concepto de religiosidad como intimidad con Dios se nos va develando como una noción a la vez «íntima» pero sin perder ese componente religador y unitivo. En realidad, como afirma Krause expresamente, «todos los seres tienen intimidad con Dios» (Krause, 1811, p. 102, también Krause, 1829, p. 527). Sin duda, el ser humano, como ser más íntimo y armónico de todo cuanto hay, desarrollará como religión esa intimidad, esto es, se hará consciente y consecuentemente activo de esa aspiración a la unión con Dios y a conformar su existir con su esencia, sabiendo que eso es lo que verdaderamente le permite potenciar su condición propia, sus ideales y su destino.

Una clave fundamental para desplegar toda la potencialidad de la noción krausiana de religiosidad reside en advertir que esa idea de «intimidad» no se va a considerar exclusiva del ser humano. No es que sólo lo conciba en diferentes niveles en el resto de los seres, sino que será en el mismo Dios en el que Krause ubicará la raíz metafísica última de esa capacidad de intimidad. En este sentido, como bien apunta Rafel Orden (Orden, 1999, pp 254 ss., cf. también Pinilla, 2017, p. 33), no nos hallamos ante una proyección antropomórfica de la idea de conciencia e intimidad, sino al contrario, descubrimos una asunción de que esa idea tan importante para concebir nuestra realidad autoconsciente tiene raíces más allá de lo humano, en el Ser supremo y abarcante que es Dios. La *Gottinnigkeit* (literalmente Dios-intimidad) cabe así entenderla desde varias preposiciones: con y en Dios, y de Dios mismo. El mismo Krause nos lo aclara en una nota de su *Compendio de Filosofía del Derecho*:

He formado las palabras gottinnig, Gottinnigkeit, Gottinneseyn⁷ 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... (Krause, 1828^a, p. 60).

La idea de religiosidad como intimidad con Dios es así medular en la filosofía de la humanidad de Krause y en su teoría social, En los escritos prácticos de en torno a 1811 encontramos una articulación de la religión en todos los niveles de la sociedad, desde el individuo, la familia, los grupos, hasta los pueblos y en relación con la educación, la ciencia, el arte y el Estado. Desde su visión aliancista, Krause apostará por la necesidad de crear una «Alianza de la intimidad con Dios», esto es, para la religión (Krause, 1811, pp. 302 ss.). En las bellas páginas que dedica a describir la necesidad de esta alianza, queda patente la esencial dimensión relacional de la idea de intimidad; por ella los seres y especialmente el ser humano ahondan en su ser y establecen relación armónica tanto con sus semejantes como con el resto de los seres, culminando esa unión con Dios. La necesidad de la alianza para la religión o la intimidad con Dios viene dada, como el resto de alianzas, por la finitud del ser humano, y por la necesidad que el individuo tiene de formar uniones con sus semejantes, desde la familia hasta las comunidades que forman pueblos o federaciones de pueblos. Krause creía que un inicio de esa alianza lo constituía la misma Iglesia cristiana en un sentido amplio, pues no duda en considerar a Jesús como fundador de la religión del amor, y con ellos la misma idea de humanidad en el sentido fraterno y unido en el que preconizaba el ideal social de Krause. El siguiente texto es el único en *El ideal de la humanidad* en el que Krause alude indirectamente a una persona concreta, y esa no es otra que Jesús de Nazaret:

⁷ Este término lo usó con menos frecuencia y se podría traducir como «ser en intimidad con Dios», o el «ser íntimo de Dios».

La idea de la humanidad, la que Tú, ¡oh divino fundador de la religión del amor!, lanzaste primero como chispa de sabiduría celestial a los corazones renacidos, se ha convertido ahora en llama viva y resplandeciente, y en su luz renacerá también tu fundación eterna y ganará nueva vida, nueva fuerza beatificante (Krause, 1811, p. 36).

Ahora bien, todavía debía la humanidad avanzar en su unión armónica entre sí, con el resto de los seres y con Dios, más allá de todo enfrentamiento y de actitudes contrarias a Dios. En los artículos paralelos a *El Ideal de la humanidad*, que Krause publicaba en el mismo 1811 en su revista *Diario de la vida de la humanidad*, Krause presentará un análisis histórico más concreto y una síntesis de su interpretación de la historia de las religiones, desde la mitología griega y romana hasta los grandes monoteísmos surgidos de la religión abrahámica⁸. En esta sucinta exposición no incluye Krause las religiones orientales, si bien, sabemos de su gran interés por las lenguas y las culturas orientales, especialmente la filosofía hinduista, de la que conoció y leyó en sus fuentes originales y las ediciones de la época; también la cultura y la filosofía china formó parte de sus intereses y dedicación. Todo esto queda patente en su exposición de la Historia de la filosofía, más que en su filosofía de la religión, que, además de formar parte de sus lecciones universitarias, incluyó sistemáticamente en una de sus últimas obras, las *Lecciones sobre las verdades fundamentales de la ciencia*, en la que además Krause presenta los fundamentos de las diversas ciencias y partes del sistema de la filosofía, dedicando un interesante capítulo a la Ciencia de la religión (cf. Krause, 1829, pp. 245 ss.; 523 ss).

A pesar de la crítica y la distancia de Krause respecto a las religiones positivas, nunca dejó de apreciar el valor profundo de la devoción y la oración y toda la gran cultura y arte que las religiones, especialmente el cristianismo, propiciará a la Humanidad. En su Sistema filosófico, en un momento preciso en el que ha aclarado su posición panenteísta y su concepción de Dios, que denominará «Intuición de Ser» (*Wesenschauung*), no dudará Krause en constatar la cercanía y coincidencia de su planteamiento con el Dios cristiano:

[...] señalo que la doctrina de la intuición de Ser coincide con la doctrina del cristianismo: que el mundo es mediante Dios, que Dios se revela en el mundo, que el hombre es una imagen finita de Dios que en Él vivimos, nos movemos y existimos (Krause, 1828, p. 256)⁹.

Krause continúa alcarando que esta correspondencia no la señala con un afán apologético o adoctrinante, sino contra aquellos que enfrentan la religión y concretamente la fe cristiana a la ciencia y a la filosofía, mostrando así desde

⁸ Estos artículos fueron los que formaron la traducción de Sanz del Río como *Ideal de la Humanidad para la vida*, publicado en 1860. En UREÑA *et al.* (1997) encontramos expuesta la historia de esta traducción, así como la edición comparada de los textos de Krause del citado *Diario* con la traducción publicada de Sanz del Río y una manuscrita anterior. Sobre el tema que ahora nos atañe, cf. UREÑA *et al.* (1997), pp. 329 ss. Este tema lo he abordado en: PINILLA (2017), pp. 37 ss. y (2021), pp. 51 ss.

⁹ Cf. Una traducción más extensa de este interesante pasaje en: Ureña (2001): 90.

el argumento de la razón una confluencia esencial. Señala también que esta doctrina se halla en el cristianismo bíblico y en los Padres de la Iglesia y en San Agustín y no duda en señalar que quienes achacan esa enemistad entre la ciencia y la fe y la religión, muchas veces confunden la verdadera doctrina cristiana con «ciertas doctrinas de la moderna dogmática cristiana que fueron introducidas y acogidas desde los sistemas filosóficos modernos» (Krause, 1828, p. 257). Krause citará, además de Agustín, a importantes filósofos medievales cristianos, como Escoto de Eurigena (Krause, 1828, pp. 256 ss; 259 nota *). Desbordaría el objetivo de este escrito desarrollar con detalle esta sin duda interesante discusión en torno a la interpretación filosófica de las bases de la teología cristiana original, si bien, constatamos con estas declaraciones, no ya solo que en Krause se da una valoración filosófica de la religiosidad, sino una apuesta por la confluencia entre la filosofía y las grandes religiones, especialmente el cristianismo, y de otro lado, como enseguida veremos, por una renovación de la misma idea de razón y de ciencia, que en su época, tanto desde el racionalismo como desde actitudes contrarias más fideistas, incidían en el divorcio entre la ciencia y la religión.

En *El ideal de la humanidad* encontramos una serie de preguntas en relación con la idea de religión y religiosidad que en testimonio del propio Krause, apuntaría más allá de esa misma obra e incluso, al menos en ese momento, de su propia capacidad. Véamos esas preguntas:

¿Qué es lo que supone esta intimidad con Dios del hombre en Dios?, ¿cuál es la relación suprasensible que establece con Dios quien lo ama?, ¿de qué modo Dios se le muestra amorosa y compasivamente?: hablar de ello sobrepasaría la intención de nuestra obra, y lo percibo, también mis fuerzas. ¡Que cada ánimo sagrado intuya esta bienaventuranza a su manera! (Krause, 1811, p. 115).

A tenor de lo expuesto, podríamos estar tentados de contestar que esa intimidad supone una unión gozosa e íntima del ser humano con todos los seres y con Dios y en Dios. Krause apunta a un tipo de relación que supera todos nuestros sentidos, y pregunta también por los signos o señales de Dios con quien lo ama y se une a Él; apunta a un carácter amoroso y compasivo como anuncio o señal de esa Dios... pero renuncia a responder, lo deja a la intuición (*ahnen*) de cada uno, de cada ánimo sagrado (*heiliges Gemüt*). Parece que Krause pide aquí algo más que una respuesta racional o filosófica, y parece que invita a la experiencia personal e íntima de lo esencial y más valioso de la dimensión religiosa. Podemos conceder esta interpretación, pero, a la vista de toda la obra de Krause y del mismo espíritu de su filosofía, no sería esta la interpretación definitiva si ella nos llevase a una suerte de asunción de un elemento absolutamente intransferible, incomunicable e impensable como centro final y valioso de la religiosidad del hombre. Esa vía será la que en tiempos de secularización acabará llevando la religión a un sentimiento privado e irrazonable; la vía que en aparente defensa frente a un racionalismo exacerbado y alejado del misterio de la fe, sería necesaria para no disolver la creencia en un sistema argumental de razones que en un momento podría hacer prescindible la hipótesis de Dios,

o al menos la asunción reflexiva y racional de la idea de un Dios personal con el que cada uno puede establecer una relación íntima, orarle o estar abierto a su escucha y revelación. Krause en realidad había contestado antes en buena parte a esas preguntas, pero no quiere dejar su descripción cerrada. Así, justo antes de esas cuestiones encontramos un bello pasaje que comienza así:

Cuando el hombre se siente conmovido íntimamente por la riqueza y la belleza de la creación, por los destinos de la humanidad, por las desdichas y alegrías de su propia vida; cuando Dios le sale visible al encuentro en los caminos de la vida y en igual medida le habla en él de modo audible entonces el amor por Dios, unido con la confianza y la esperanza, llena todo su corazón y su ánimo, y su espíritu se halla sumido en una contemplación superior; toda su esencia responde a Dios en la oración, percibe la bienaventuranza de ser y vivir enteramente en Dios (Krause, 1811, p. 115).

Más adelante, cuando desarrolla su idea de Alianza de la intimidad con Dios, es aún más explícito y nos desvela la unión o continuidad que cabe entre el mismo acto de oración y todo su proyecto filosófico y social:

Las horas de oración y de recogimiento bienaventurado llevan al nacimiento de pensamientos y actos grandes, buenos y bellos, y por medio de aquellas se completa la vida humana pura, omnilateral y armónica. La intimidad con Dios y su ejercicio de cada hombre, su íntegra vida interna en Dios, la razón, la naturaleza y la humanidad es tan particular como su vida puramente humana, y en ella se refleja lo propio originario de su pensar, su sentir y su querer. —Ahora bien, cuando los hombres se hallan unidos por el amor personal en libre sociabilidad, en amistad y en la unión de su vida entera, también se les revela mutuamente la particularidad de su intimidad con Dios, les invade el puro amor hacia el otro, y nace en ellos la aspiración íntima de comunicarse como hombres con intimidad con Dios y de practicar su intimidad con Él sociablemente en una obra de arte social continua. (Krause, 1811, pp. 312 s.).

La verdadera respuesta a esas preguntas abiertas en realidad es que sí se pueden asistir y responder desde la filosofía, pero que esta se funde con la misma acción en su mudez y con la vida más íntima en su carácter esencialmente inextricable, con el misterio mismo de ser y existir y con toda la capacidad creadora humana. Y ahí es donde encuentra su pleno sentido la intención de la metafísica krausiana, tanto en su vía ascendente analítica, como en su exposición descendente sintética, llamada también «abosluto-orgánica». La apuesta de Krause por una filosofía que no expulsa la religión de su haber le llevará a perfilar y templar su posición frente a aquellos que urgidos de la plenitud del sentir religioso, recelarán de la acción aparentemente más fría y más distante del pensamiento. Y ahí su discusión frontal con Jacobi. Pero también frente a ese dilema que tanto Kant como Hegel, cada uno a su modo y en épocas diferentes, brindaban con una inclusión sistemática de la religión en sus filosofías, pero que en un momento dado podrían ser, bien destiladas como sistema moral universal, bien como figura del espíritu absoluto cuya verdad reside ya más allá de la religión, en la filosofía y la ciencia. Para calibrar esa postura en su

Sistema de la Filosofía, Krause no se centrará ya solo en su original e iluminadora profundización en la idea de religión y religiosidad, sino en la misma idea de Dios, que, como ya hemos visto es la clave y espoleta de su concepción panenteísta de todo lo real.

5. REFLEXIONES FINALES: UNA RELIGIOSIDAD Y UNA METAFÍSICA PARA TODAS LAS DIMENSIONES DE LO HUMANO

Pero más allá de las disquisiciones especulativas sobre un Dios abarcante, absoluto o supremo... ¿qué o quién es Dios en la metafísica krausiana? El Dios de Krause posee personalidad, vida e intimidad. Se puede decir que Krause cifrará una de las claves fundamentales de toda su empresa filosófica y de su sistema en conciliar el espíritu especulativo y científico con estas afirmaciones sobre la personalidad y vida de Dios, algo que en la visión de Jacobi había quedado puesto radicalmente en cuestión. En efecto, si acudimos al prólogo a su obra de mayor madurez y aspiración sistemática, las *Lecciones sobre el Sistema de la Filosofía* (1828), fechado el 7 de noviembre de 1828, Krause manifiesta su defensa del «teísmo especulativo» frente al «teísmo del sentimiento», representado por «Jacobi y su escuela»¹⁰. Estos prejuicios o críticas a la filosofía por parte de Jacobi se pueden cifrar en tres: 1) que el conocimiento científico y el espíritu finito del ser humano es incapaz de un conocimiento de Dios; 2) que la ciencia como tal no tiene ningún interés en Dios; 3) que la ciencia y la filosofía se apartan de la religiosidad y la piedad (*Frömmigkeit*) y que el filósofo no puede tener un trato de confianza con Dios, ni rezarle y dirigirse a Él (Krause, 1828, pp. VIII s.). La actividad del pensamiento filosófico estará para Krause enraizada en la actitud religiosa llevando a su vez al conocimiento e intuición de Dios, sin que por eso se renuncie a la dimensión del sentimiento, la voluntad ni a la actitud de la fe, que Krause considera partes sustanciales de su concepción del ser humano (Krause, 1829, pp. 527 ss,):

Aquí se muestra que la ciencia conduce a la fe que conoce y ve, que la investigación de la ciencia misma es un acto religioso, que la visión del teísmo especulativo es el fundamento espiritual (intelectual) de la pura intimidad con Dios, de la plena confianza con Dios y de la interiorización constante de Dios (*steter Gottinnigung*), esto es, de la auténtica oración (Krause, 1828, pp. IX)

Y esa *ciencia fundamental*, que es como Krause denomina a la metafísica, que nos lleva a esa visión de Dios, no nos aboca a una visión cualquiera o indeterminada de Dios, sino que nos abre a una comprensión por la que nos vivimos en Dios y a la vez trascendidos por él. Ahora bien, esa visión de Dios, esa intuición de Ser (*Wesensschau*) que posibilita y requiere de la exposición articulada

¹⁰ En esa escuela sabemos que Krause incluía a Schleiermacher y a Bouterwek, y fue a estos tres autores a los que dedicó amplios estudios desde sus lecciones de filosofía de la religión: cf. KRAUSE (1834) y (1843)

y conceptual, no será ya simplemente una operación intelectual, sino un acto humano completo de conocimiento, sentimiento y voluntad, presidido por una iluminación y un amor del mismo hecho de existir como donación y como gratitud, a pesar de todas las adversidades y no pocas que el mundo y la vida trazan sobre nuestra finitud:

Pensar y conocer a Dios, sentir a Dios, querer lo divino, a eso podemos llamar *Intimidad con Dios* o *Intimidad con Ser*. Y con ello va implícita la exigencia en nosotros de ser y permanecer dentro de Dios en espíritu, ánimo, de corazón y con toda nuestra voluntad [...] como seres finitos que permanecen semejantes a Dios en, bajo y a través de Dios; de tal como que nuestra autoconciencia, nuestro sentimiento de sí y nuestra propia voluntad solo son y permanecen en, bajo y a través de nuestra intimidad con Dios (Krasue, 1828, p. 259).

Este pasaje resuelve definitivamente el dilema de la dimensión subjetiva moderna en relación con la religión y con la misma visión metafísica. La autoconciencia, el viejo *cogito*, que se desveló a Descartes como anclaje de certeza ante la incertidumbre de todo nuestro conocer, alberga ya en ciernes la visión fundamental del absoluto. Hay un camino anterior a Descartes y de otro lado anterior a Krause, que iría desde San Agustín a Fichte, que ya recorre este planteamiento de modo radical. Krause añade a esa senda un aspecto relacional y social y también de integración del ser humano con el resto de los seres y la misma naturaleza, o la Tierra, como su lugar de residencia. Lo añade además con una articulación y coherencia muy oportuna en el seno de las diferentes encrucijadas que abrió el idealismo alemán, una época de gran riqueza no exenta de polémicas, que supuso un irrenunciable reajuste y una profundización de los ideales de la Ilustración y la modernidad en su conjunto. Hacia Dios se va con la ciencia, con la razón, pero también con cada acción y sin duda de modo eficaz e íntimo desde la creación y el arte. Las críticas al teísmo del sentimiento, al modo de Schleiermacher, no excluyen en absoluto para Krause la apuesta por la obra humana en su conjunto, tal como la había definido ya en sus escritos sobre la humanidad, es decir, desde la ciencia, el arte y la educación. En una nota de la parte sintética, en la que Krause cita sus lecciones musicales, leemos:

Por eso es el hombre íntimo con Dios y orante, así como la comunidad en intimidad con Dios y oración son tan bellos, y por eso la belleza corporal, espiritual y humana del hombre en la intimidad con Dios gana la máxima transfiguración y dignidad. [...] Esto se manifiesta de modo máximo en la música, que en la vida de la iglesia cristiana llegó a la armonía“ (Krause, 1828, p. 545 nota *)¹¹.

¹¹ Krause alude a sus conferencias sobre la Historia de la música, publicadas en 1827, en la que además de dedicar a la música en la India y en la antigua Grecia, dedica un extenso capítulo a la música medieval muy vinculada al desarrollo de la cristiandad; también a las escuelas italianas y a J. S. Bach, de quien apreciará ya sus composiciones religiosas, antes de dar paso a los capítulos sobre compositores germanos más recientes: Mozart, Hasse, Beethoven (KRAUSE, 1827).

Krause nos invita a realizar una filosofía sistemática, crítica con todo fanatismo y toda irracionalidad, que sin embargo, no deja de destilar y de apreciar lo profundamente humano que es la religiosidad en nuestras vidas y en la misma historia de la humanidad, y no parece estar dispuesto a renunciar al diálogo con la religión en su pluralidad y también en sus aportes antropológicos y sociales, rechazando así una visión estrecha tanto de la ciencia como de la religión. Ante los fantatismos que hoy día nos muestran desde algunas religiones, Krause no dudaría en entender que estos se alejan completamente de la esencia de toda actitud religiosa, de intimidad con Dios y con los seres, y que más se deben a carencias y miedos humanos que a los frutos de una devoción entusiasta. De otro lado, no dudaría en apoyar el desarrollo tanto del pensamiento como de las ciencias, como hicieron los krausistas en Alemania, Bélgica, Latinoamérica y especialmente en España, sin temor a que ese avance pusiera en cuestión o hiciera prescindible la dimensión religiosa; es más, no dudando en abogar por la defensa de la religión como un derecho y un acto de libertad, en absoluto incompatible con la ciencia (cf. Giner de los Ríos, 1876). Un aspecto del ser humano que se halla en lo más íntimo de su ser, pero que a su vez le desborda y lo conecta y relaciona de modo entrañable y amoroso con todo lo que le rodea y con Dios mismo. Estos planteamientos como sabemos cobran hoy una gran actualidad, y son bien tenidos en cuenta por pensadores tan representantes del proyecto moderno como Habermas. La cuestión es, si esa nueva revisión de la religión desde el proyecto ilustrado de un Estado en libertad, tal como defiende Habermas, ha de asumir la despedida de la metafísica como tal o no (Habermas, 2008, pp. 27 ss.), si no quiere quedarse sólo en una refutación moral superficial de los fundamentalismos o de las persecuciones por materia religiosa. Esta cuestión sin duda desborda este trabajo. Nos ceñimos a presentar y a articular desde nuestro presente la voz de Krause desde el rico contexto de su época filosófica, que desde luego no parece renunciar a la vocación sistemática y metafísica como una seña de identidad irrenunciable de la razón.

Krause parece inicialmente ofrecernos un concepto de religión como intimidad con Dios que ahonda en la subjetividad, en esa dimensión moderna desmundanizada de la religión. Sí, y no, pues recupera desde esa idea de intimidad una conexión con Dios y también con el mundo, no sólo mediada espiritual o socialmente, sino desde la humanidad en cada nivel, y en todas sus esferas, más amplia e integral. Su idea de religiosidad está atravesada por el amor de los hombres entre sí, con su misma historia, con el resto de seres y con Dios en todo momento y eso le lleva a hacer de la intimidad un vector clave de todo su pensamiento, y de toda su amplia filosofía de la humanidad que, como recordábamos, incluye el conocimiento y la ciencia, las artes, la acción y la creación humana y como síntesis íntima de ciencia y arte, la educación del género humano como tarea individual, generacional e histórica.

Desde los importantes trabajos e investigaciones de Enrique Menéndez Ureña (1939-2014), la figura y la obra de Krause va tomando una nueva posición en los estudios filosóficos actuales y su idea de religión y religiosidad no es en

absoluto un asunto olvidado o menor. Se ha destacado entre otros aspectos, además de los aquí señalados (Orden, 1998, 1999; Pinilla, 2017, 2022), lo fecundo de las relaciones entre religión y derecho (Dierksmeier 2021), o, de otro, se ha llegado a reivindicar a Krause como un pensador interreligioso (Sturm-Berger, 2020). Precisamente un trabajo que Ureña dejó sin realizar, truncado por su temprana muerte, era precisamente un libro sobre el diálogo interreligioso, en el que Krause iba a ser uno de los interlocutores principales. Creo que no sólo ese diálogo entre las religiones, sino también un renovado diálogo de la filosofía con la religiosidad actual en toda su variedad cultural e histórica, es una tarea urgente ante radicalismos sordos que persisten en su sordera tanto desde la liquidación de la religión para el proyecto moderno, como, en el lado opuesto, desde la reivindicación beligerante y fundamentalista de ciertos credos religiosos frente a todo el proyecto moderno. Justo este año, con ocasión de los diez años del fallecimiento del profesor y maestro Ureña, sirva este trabajo como modesto y sencillo homenaje a su figura y perdurable magisterio.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Obras citadas de Karl Christian Friedrich Krause:

- Krause (1803). *Grundlage des Naturrechts oder philosophischer Grundriss des Ideals des Rechts*. Erste Abtheilung. Jena und Leipzig: bey Christian Ernst Gabler. Citado desde: Krause (2022). *Ausgewählte Schriften IV: Schriften zur Rechtsphilosophie*. Ed. P. Landau, W. Forster. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog.
- Krause (1811). *Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch, Vorzüglich für Freimaurer*. Dresden: in der Arnoldischen Buchhandlung. Atendiendo a la traducción castellana: Krause (2022), *El ideal de la Humanidad*. Trad. A. Schäpers, R. Pinilla, ed. P. Álvarez, R. Pinilla. A. Schäpers, J. M. Vázquez-Romero. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Colección LKM del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería. Edición alemana cotejada desde: Krause (2018), *Ausgewählte Schriften V: Das Urbild der Menschheit. Ein Versuch. Dresden 1811*, Ed. E. M. Ureña. P. Álvarez Lázaro, R. Pinilla Burgos, J. M. Vázquez-Romero y A. Schäpers. Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog.
- Krause (1827). *Darstellungen aus der Geschichte der Musik nebst vorbereitenden Lehren aus der Theorie der Musik*. Göttingen: In der Dieterich'schen Buchhandlung.
- Krause (1828). *Vorlesungen über das System der Philosophie*. Göttingen: In Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
- Krause (1828^a). *Abriss des Systemes der Philosophie des Rechtes, oder des Naturrechtes. Nebst einer kurzen Darstellung der geschichtlichen Entwicklung der Begriffe des Rechtes und des Staates in den bekanntesten Systemen der Philosophie*. Göttingen. In Commission der Dieterich'schen Buchhandlung.
- Krause (1829). *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft, zugleich in ihrer Beziehung zu dem Leben. Nebst einer kurzen Darstellung und Würdigung der bisherigen Systeme der Philosophie, vornehmlich der neusten von Kant, Fichte, Schelling und Hegel, und der Lehre Jacobi's. Für Gebildete aus allen Ständen*. Göttingen: In Commission der Dietrich'schen Buchhandlung.

- Krause (1834). *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 [von Jacobi's, Bouterwek's und Schleiermacher's religionsphilosophischen Lehren]*, Ed. H. Leonhardi, Vol.1. Göttingen: In Comission der Dietrich'schen Buchhandlung.
- Krause (1843). *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.* Ed. H. Leonhardi, Vol. 2 (en dos volúmenes). Göttingen: In Comission der Dietrich'schen Buchhandlung.
- Krause (1903). *Der Briefwechsel Karl Christian Friedrich der Krauses zur Würdigung seines Lebens und Wirkens.* Aus dem handschriftlichen Nachlasse herausgegeben von Dr. Paul Hohlfeld und Dr. August Wünsche, Leipzig: Dieterich'sche Verlagsbuchhandlung Theodor Weicher.

Otra bibliografía citada:

- Arrocha, F. J. (2022). La secularización desde la sociología de la religión, *Nivaria Theologica*, núm. 36, pp. 97-117.
- Dierksmeier, K. (2021). Religionsbegriff und Religionsrecht bei Karl Christian Friedrich Krause, *Zeitschrift für Theologie und Philosophie*, Núm. 147, pp. 167-183.
- Fichte; J. G. (1845/1846). *Anweisung zum seligen Leben oder auch die Religionslehre en: Johann Gottlieb Fichtes Sämtliche Werke*, V, ed. I. H. Fichte, Berlin: Veit und Comp, pp. 399-574.
- Giner de los Ríos, F. (1876). *Escritos filosóficos y religiosos*. Madrid: Librería Francisco de Góngora.
- Habermas, J. (2007), Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. En Reder, M, Schmidt, J (eds.), *Ein Bewusstsein von dem, was fehlt. Eine Diskussion mit Jürgen Habermas*, Frankfurt a. M.: Shurkamp, pp. 26-36.
- Hegel, G. W. F. (1978). *Escritos de juventud*. Edición., introducción y notas de J. M. Ripalda. Madrid-México D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1830*. Hamburg: Felix Meiner.
- Herrmani, F., Nonnenmacher, B., Schick, F. (2015). *Religion und Religionen im deutschen Idealismus. Scheleiermacher-Hegel-Schelling*. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Jacobi, F. H. (2000). *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herr Moses Mendelssohn*. Ed. M. Lauschke. Hamburg: Meiner.
- Jaeschke, W. (1986). *Die Vernunft in der Religion. Studien zur Grundlegung der Religionsphilosophie Hegels*, Stuttgart-Bad Cannstadt: frommann-holzboog.
- Jaeschke, W. (1998). *Hegel. La conciencia de la modernidad*. Traducción de A. Gómez Ramos. Madrid: Akal.
- Kant, I. (1983). *Kritik der reinen Vernunft, Zweiter Teil: Werke in zehn Bände*, IV, ed. W. Wieschedel, Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kant (1986). *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Trad. e introducción de F. Martínez Marzoa, Madrid: Alianza Editorial.
- Kant, I. (1800). *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen*, ed. W. .G. Jäsche, Königsberg: bei Friedrich Nicolovius.

- Orden Jiménez, R. V. (1998). *El sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del Panenteísmo*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Colección LKM del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, Madrid.
- Orden Jiménez, R. V. (1999). 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*, Madrid: Fundación Duques de Soria, Editorial Parteluz, Universidad Pontificia Comillas, 1999, 243-275.
- Pinilla Burgos, R. (2002). *El pensamiento estético de Krause*, Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Colección LKM del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería, Madrid.
- Pinilla Burgos, R. (2005). La libertad de la naturaleza. En *Naturaleza y libertad: la filosofía ante los problemas del presente*. Sociedad Castellano-Leonesa de Filosofía, Salamanca 2005, pp. 197-210.
- Pinilla Burgos, R. (2017). Filosofía de la religión y libertad religiosa en el krausismo, *Ápeiron: estudios de filosofía*, N.º. 7 (Ejemplar dedicado a: El Krausismo y el pensamiento filosófico en la España moderna / coord. por Ricardo Pinilla Burgos), pp. 27-44.
- Pinilla Burgos, R. (2022). Intimacy with God: K. Ch. Fr. Krause's Philosophy of Religion, *European Journal for Philosophy of Religion* 14 (2), pp. 35-62.
- Pintor-Ramos, A. (2015). Desarrollo del concepto de religación en Zubiri, *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, Vol. 42, pp. 85-129.
- Schelling, (F. W. J.) (1804). *Philosophie und Religion*, Tübingen: in der Cotta'schen Buchhandlung.
- Spinoza, B. (2000). *Ética demostrada según el orden geométrico*. Edición y Traducción de A. Domínguez. Madrid: Trotta.
- Sturm-Berger, M. (2020). *Der Philosoph Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832) als interreligiöser Vordenker. Eine kleine Studie*. Erfurt: www.akademia.edu
- Taylor, Ch. (2007). *A Secular Age*, Cambridge MA: Harvard University Press.
- Ureña, E. M. (1979). *La crítica kantiana de la sociedad y de la religión. Kant predecesor de Marx y Freud*, Madrid: Tecnos.
- Ureña, E. M., Fernández, J. L., Seidel, J. (1997). *El «Ideal de la Humanidad» de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*, 2ª edición. Madrid: Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Colección del Grupo de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería.
- Ureña, E. M. (2001). *Krause (1781-1832)*. Madrid: Ediciones del Orto.
- Ureña, E. M. (2024). *Krause, educador de la Humanidad: una biografía*. 2ª edición revisada. Madrid. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Colección del Grupo de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería.

Universidad Pontificia Comillas, Madrid
 Departamento de Filosofía y Humanidades
 pinilla@comillas.edu
 orcid núm. 0000-0003-3673-8210

RICARDO PINILLA BURGOS

[Artículo aprobado para publicación en marzo de 2024]¹²

¹² Revisado previamente para la publicación.