

## Más allá de la Nación. Religión, Filosofía de la Historia y Humanidad en la España del siglo XIX

*Beyond the Nation. Religion, Philosophy of History and Humanity in 19th Century Spain*

Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL  
Universidad de La Rioja

### RESUMEN

La historiografía y las ciencias sociales han prestado mucha atención al Estado-nación como sujeto esencial de los discursos dominantes en el siglo XIX. En el caso español, ese discurso encontró refuerzo en el liberalismo y en el enorme peso que mantuvo el catolicismo en los ámbitos político, social y cultural. Sin embargo, hubo otros discursos que relativizaron la importancia de la nación como una instancia histórica que sería superada en el inevitable curso de la historia de la Humanidad. Este concepto, Humanidad, se asociaba al sentido cristiano de unidad, fraternidad y universalidad, pero fue adquiriendo nuevos significados y usos en los relatos de la Filosofía de la Historia y la Historia universal, de creciente influencia.

El objetivo de este trabajo es poner de manifiesto la importancia de este nuevo discurso alternativo de carácter supranacional y su paulatina secularización durante la segunda mitad del siglo XIX en España. Para ello se analizan algunos de los principales textos y autores que construyeron un relato histórico que permitía sustentar un proyecto democrático de sociedad sobre el fundamento de una gradual federación universal —y pacífica— de naciones en el seno de la Humanidad.

### PALABRAS CLAVE

Nación; Humanidad; Religión; Democracia; Federalismo.

### ABSTRACT

Historiography as well as the Social Sciences have paid close attention to the Nation-state as an essential subject of the dominant discourses in the 19th century. In the Spanish case, that discourse was reinforced by liberalism and by the great influence that Catholicism maintained in the political, social and cultural spheres. However, there other discourses relativized the importance of the nation as a historical instance that would be overcome in the inevitable course of the history of Humanity. Although this concept, Humanity, was initially associated with the Christian sense of unity, fraternity and universality, it was acquiring new meanings and uses in the accounts of the Philosophy of History and Universal History, of increasing influence.

The aim of this article is to highlight the importance of this new and alternative supranational discourse and its gradual secularization during the second half of the 19th century in Spain. In order to do so, the main works and authors that built a historical account underpinning a democratic project of society based on a gradual universal and peaceful federation of nations within Humanity are analysed.

### KEYWORDS

Nation; Humanity; Religion; Democracy; Federalism.



En el contexto del pensamiento y los proyectos sociopolíticos desplegados a lo largo del siglo XIX en España, nación y religión (o el indisoluble binomio entre ambas) ocuparon un lugar nuclear en muchos autores, así como en las culturas políticas en las que se enmarcaron sus ideas y sus obras. A las fronteras intelectuales marcadas por el Estado-nación moderno, se le sumó en el caso español la potente identidad que se fue construyendo entre la nación y una de las manifestaciones históricas de la religión (y sus instituciones) concretada en uno de sus credos: el católico. En ese mismo contexto, también cobraron fuerza algunas alternativas a ese marco mental y conceptual dominante que, si bien fueron formuladas por autores de diversas adscripciones políticas, adquirió especial relevancia entre quienes defendieron tempranamente una cultura política democrática en sus más variados matices (republicanos, federales, demoliberales...). Entre estos últimos destacaron especialmente quienes, inspirados en la filosofía de Krause, propusieron una visión de naturaleza supranacional, al tiempo que al margen del catolicismo.

En este trabajo propongo un primer esbozo de la génesis y principales manifestaciones de ese discurso alternativo que pivotó sobre el concepto Humanidad, prácticamente olvidado por la historiografía si lo comparamos con la atención dominante que ha prestado a los discursos políticos inspirados en la nación. Igualmente, el propio concepto Nación ha suscitado un enorme interés en las ciencias sociales, mientras que el concepto Humanidad, como sujeto de una narrativa histórica diferenciada –y contrapuesta–, quedaba relegado a un espacio completamente marginal, realidad que no se corresponde con lo que nos muestra la historia del siglo XIX.

### Filosofía de la Historia e Historia universal en España

Para conocer las vías por las cuales el concepto Humanidad fue adquiriendo una creciente notoriedad en el siglo XIX español, así como los diversos significados y usos discursivos de los que fue objeto, resulta imprescindible prestar atención a dos disciplinas clave: la Filosofía de la Historia y la Historia universal.

La constitución de la Filosofía de la Historia como una rama del saber diferenciada suele trazar sus orígenes hasta la figura del clérigo francés Jacques-Bénigne Bossuet y su obra *Discurso sobre la Historia universal*, publicada en París en 1681. Para lo que aquí interesa, que es la introducción en España del concepto Humanidad asociado a las citadas disciplinas, no cabe duda de que la obra de Bossuet tuvo una importancia capital. Cuando José Joaquín de Mora explicó sus tempranas “Lecciones de la Filosofía de la Historia” en el Ateneo de Madrid<sup>1</sup> dató su nacimiento con la aparición de Bossuet “en el orbe literario”, al tiempo que identificaba la esencia de la Filosofía de la Historia “en la unidad y la universalidad de designio”. Sobre el *Discurso* afirmará que es “una de las obras más perfectas que han salido jamás del entendimiento del hombre; uno de los monumentos más gloriosos alzados jamás al genio de la ilustración y al saber verdadero”<sup>2</sup>.

Al margen de lo exagerada que pudiera parecer esta loa por parte de Mora, lo cierto es que resulta ilustrativa de la relevancia que la obra de Bossuet iba a adquirir en España desde esos años 40 del siglo XIX en adelante. A pesar de que ya en el siglo

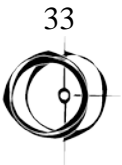
1. *Antología Española*, t. 1, enero de 1848, pp. 71 y ss.

2. *Ibidem*, pp. 73-74. De este discurso se extraerá una *Vida de Jesús* publicada simultáneamente en España y México en 1850.

XVIII se habían publicado varias traducciones al castellano del *Discurso*, en 1840 – debido a que ya no se encontraban ejemplares– se anunciaba una nueva, que finalmente aparecería en 1842<sup>3</sup>. Le sucederán otras traducciones de Castro y Valle en 1850, reimpresa por el periódico ultracatólico *La Esperanza* en 1864-1865; la del periodista menorquín Fernando Patxot Ferrer (Barcelona, 1854-1858); la de Manuel Mata y Sanchís (Valencia, 1872); y la del periodista catalán Francisco Miquel y Badía (Barcelona, 1880), así como una continuación de su *Discurso* “hasta nuestros días” por parte del apologista católico José María Quadrado (Barcelona, 1880-1881).

Más allá del elogio en términos historiográficos realizado por J. J. de Mora, la razón fundamental para esa amplia –y positiva– recepción de la obra de Bossuet en España se debe a que el catolicismo español sintonizaba a la perfección con un relato en el que el devenir histórico se dirige a un fin “sin torcerse, sin detenerse y sin variar en un ápice a lo determinado por la Providencia”<sup>4</sup>. En ese sentido, Bossuet reafirmaba el “sentido teológico de la historia” del cristianismo medieval que hundía sus raíces en San Agustín<sup>5</sup>, pero no es menos cierto que esa familiarización con la obra de Bossuet contribuyó también a propagar una concepción histórica en clave universal. Es preciso recordar la intencionalidad original del *Discurso*, que fue escrito “con objeto de fijar las ideas del príncipe llamado a suceder en el trono a Luis XIV”, cuyo absolutismo político legitimaba. Entre esas ideas resulta obvia la de “grabar en su mente” la necesidad de todos los hombres de ser fieles a la religión<sup>6</sup>. Asimismo, el propio Bossuet destaca la imperiosa necesidad de que todo hombre de mediana cultura conozca la historia del género humano, y en ese punto es donde lleva a cabo una distinción fundamental por medio de un símil cartográfico: “La historia universal es el mapa general comparado con las historias particulares de cada país y de cada pueblo”. Mientras que en el mapa particular que representa esas últimas solamente se puede ver el detalle de la provincia o del reino, en los universales se aprende a fijar “estas partes del mundo en su todo”. Concluye que es esta visión total la que realmente permite comprender lo particular, porque muestra París en Francia, Francia en el reino, el reino en Europa y Europa en el Universo<sup>7</sup>. Es decir, que esa escala de gradaciones revela una inescindible imbricación de las partes en el todo omnicompreensivo, en el Universo, motivo por el que la Historia se presenta como consustancialmente universal.

Esta obra de Bossuet dio lugar en su momento a la reacción de su compatriota Voltaire, que escribió una respuesta en forma de *Filosofía –que no Teología– de la*



3. *Diario de Madrid*, 8-02-1840, p. 3. La traducción fue obra del presbítero Juan Manuel Calleja, un afrancesado y estrecho colaborador de Alberto Lista.

4. En esa línea celebra la nueva traducción española del *Discurso* el periódico carlista *El Católico* (22-5-1842, p. 416). Ese acontecer de las cosas conforme a la voluntad divina, inmutable como la propia religión, que muestra la obra de Bossuet se considera la única vía para lograr “la Felicidad de los hombres”.

5. Vid. Juan José GOMÉZ FORNER, *El pensamiento filosófico y político de Jacobo Benigno Bossuet*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, 2001, p. 180.

6. Destaca ambos aspectos el traductor español en su prólogo a *Discurso sobre la historia universal escrito en francés por el Illmo. Sr. Jacobo Benigno Bossuet, Obispo de Meux*, Madrid, Compañía General de Libreros e Impresores, 1842, t. I, pp. V-VI.

7. *Ibidem*, pp.3-4.

*Historia*<sup>8</sup>. En el consabido afán de Voltaire por emancipar tanto al pensamiento como a la sociedad de lo que consideraba nocivos prejuicios religiosos, le llegará el turno a la Historia, para la que propone un relato alternativo secularizado, intramundano, temporal y racional. El nuevo fin de la Historia, despojado de la guía de una Providencia ahora reemplazada por la razón, será la mejora de las condiciones humanas que deben alcanzarse en este mundo. A pesar de esa guerra de relatos, se ha señalado que incluso en esta divergente teoría ilustrada del progreso histórico humano de Voltaire subyacía una visión de la Historia universal que derivaba, a su vez, de unos “ideales culturales universales”<sup>9</sup>.

Esa guerra de relatos llegó a España porque poco antes de la nueva traducción del *Discurso* de Bossuet ya se había hecho lo propio con *La filosofía de la historia* de Voltaire, que se imprimió en Madrid y en Sevilla en 1838<sup>10</sup>. Diversos testimonios ponen de manifiesto que para esta fecha la moderna visión filosófica de la historia había irrumpido con cierta fuerza, al tiempo que había despertado un notable interés entre las clases ilustradas españolas. Un ejemplo es el hecho de que en la sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid se discutiera por esas fechas “largamente entre sus individuos sobre la filosofía de la historia”<sup>11</sup>. O la iniciativa de un joven Juan Donoso Cortés, quien asumirá la difusión de la “filosofía de la historia” de Vico en una serie de once artículos insertados en *El Correo Nacional* en septiembre de 1838, que ya antes se habían publicado en Buenos Aires en el periódico *Diario de la tarde* entre enero y febrero<sup>12</sup>. En su nota preliminar, Donoso reflexiona sobre la condición de posibilidad de la Filosofía de la Historia, sobre la circunstancia de que “los varios pueblos derramados por el mundo” no tengan una vida independiente, sino de relación. Es decir, se precisa de la existencia del concepto mismo de género humano (unitario) con una historia propia, diferente y más elevada que las historias particulares, que serían en opinión de Donoso meros “fragmentos”. Se constata de ese modo la indisoluble relación entre Filosofía de la Historia, Humanidad e Historia universal. Tal y como lo expresa Donoso en su texto, la cuestión se plantea en los siguientes términos:

si el género humano no existe sino como una agregación casual de gentes y de *naciones*, si la *historia universal* es solo una colección de *historias particulares*, si en el movimiento simultáneo o sucesivo de los pueblos no se descubre un designio manifiesto de la *providencia*, entonces, no hay providencia, no hay *humanidad*, la fatalidad de los antiguos es señora de los hombres y reina de los mundos, no hay *filosofía de la historia*<sup>13</sup>.

8. En la anotación de los libros que comenzaron a formar su biblioteca personal desde 1868, MENÉNDEZ PELAYO registra con el número 1 el *Discurso* de Bossuet. En su obra citará bastante al que considera “el apologista magnífico de la Providencia”, combatido por Voltaire, que prefirió dar “grandísima preponderancia a la idea del progreso”, al tiempo que eliminaba “conforme a su gusto, *el poder de la superstición*” (*Epistolario*, Madrid, FUE, 1982-1991, vol.13, carta 592, Madrid, 5-2-1896).

9. Emilio LLEDÓ, “Sobre los orígenes de la filosofía de la historia”, en *Convivium*, 46 (1975), p.11.

10. Con anterioridad, en 1825, se había publicado una versión castellana en París en la Imprenta de David.

11. La noticia podía leerse en el *Semanario Pintoresco*, 4-1-1838, p. 426.

12. El texto de Donoso es deudor –y en algunas partes traducción directa– de las *Obras escogidas* de Vico que Michelet había publicado en Francia en su afán por difundir el pensamiento del autor italiano (vid. Ramón CEÑAL, “J. B. Vico y Juan Donoso Cortés”, en *Pensamiento*, vol. 24 (1968), pp. 354-356).

13. “Filosofía de la Historia. Juan Bautista Vico”, en *El Correo Nacional*, 17-9-1838, pp. 3-4. Las cursivas son mías.

A lo ya señalado conviene añadir ahora un aspecto sobre el que existía para entonces ya una conciencia manifiesta: las historias particulares, incluidas las de las naciones, quedan subsumidas en una historia de la humanidad, universal. Se produce, pues, lo que Koselleck denomina conformación de un singular colectivo, en este caso el de Historia<sup>14</sup>. Pero no es solo eso, sino que podemos decir incluso que se conforma otro singular colectivo fundamental: Humanidad. Lo es en el sentido de que lo particular, los individuos, los pueblos, las naciones... pasan a integrarse en un colectivo último, superior, que agrupa a todo el género humano, la Humanidad como sustantivo. La Humanidad sería el singular colectivo no solo de los hombres, sino también de unas naciones que en el devenir histórico están sujetas a unas mismas leyes universales. En ese marco, la Humanidad se comporta como una gran Nación de naciones que no se define por rasgos territoriales, religiosos, etnográficos..., sino por la común esencia del ser humano, de todos los hombres del mundo.

Por otro lado, la categoría clave de Humanidad o género humano ya había sido excogitada en el siglo XVI por autores católicos, con relevantes consecuencias para el pensamiento moderno en su proceso de “transición de un orden teológico-político a un orden secular” o desencantamiento del mundo. En ese sentido, se ha destacado que la idea de una común humanidad fue una innovación revolucionaria en el contexto del pensamiento político occidental, en la medida en que fue capaz, no solo de facilitar el tránsito hacia el derecho natural y los derechos humanos con autonomía de las creencias religiosas, sino también de “conformar en el imaginario social la existencia de la gran república humana”<sup>15</sup>.

En el contexto aquí solamente bosquejado parece lógico que, en paralelo, surgiera en España un interés, más allá de las preocupaciones teóricas dominantes sobre el tema en boga de la Filosofía de la Historia, por el cultivo de la Historia universal. Historias universales, como la muy famosa de Anquetil, habían sido traducidas en los decenios precedentes, pero se trataba más bien de una Historia cuya universalidad venía dada por el agregado de las naciones que eran objeto de estudio, más que por la constitución del nuevo sujeto unitario que aportaba el concepto Humanidad. El significativo título de la extensa *Historia universal* de Anquetil, que fue reiteradamente reimpressa, compendiada y completada “hasta los tiempos actuales”, rezaba *Pintura histórica de todas las naciones*.

Una visión diferente, asociada a la filosofía de Krause que se difundirá en España, fue la proporcionada por Julián Sanz del Río al traducir del alemán y aumentar el *Compendio de la historia universal hasta 1852* del protestante Georg Weber. A la hora de justificar esta empresa, Sanz del Río alude a la “suma falta” que había en la literatura española de obras de Historia universal<sup>16</sup>. La sugerencia de elegir esta obra para ofrecer un “doctrinal de Historia universal” a los jóvenes universitarios españoles provino del yerno de Krause, Leonhardi, a quien Sanz del Río conoció personalmente

14. Reinhart KOSELLECK, *historia/Historia*, Madrid, Trotta, 2004.

15. Fernando ÁLVAREZ-URÍA, *El reconocimiento de la humanidad. España, Portugal y América Latina en la génesis de la modernidad*, Madrid, Ediciones Morata, 2014, pp. 17-19. El autor rastrea su génesis hasta la afirmación de Bartolomé de las Casas sobre la existencia de “el linaje humano” y estudia en profundidad su desarrollo por parte de la denominada “Escuela de Salamanca”. En el contexto de las sociedades rígidamente estamentales de la época, la categoría “género humano” rompía con algunas dialécticas dominantes: entre fieles e infieles, paganos y cristianos o poderosos y menesterosos (p. 326).

16. “Introducción y ojeada a la historia antigua”, en Georg WEBER, *Compendio de la historia universal hasta 1852*, Madrid, Imprenta de Díaz y Compañía, 1853 (4 vols.), vol. I, p. 9.



en la Universidad de Heidelberg durante su viaje a Alemania en 1843. Weber era catedrático de Historia en aquella Universidad. Sanz del Río, perfectamente familiarizado ya a esa altura con la filosofía idealista alemana, expone de forma rotunda la nueva concepción de la Historia que llevará en última instancia a la formulación de los subsiguientes proyectos sociopolíticos supranacionales. Así, asegura que la Historia hay que estudiarla bajo “la Ley de la unidad”, que sus distintas edades deben ser consideradas en su “unidad superior” como “Edad de la vida de la Humanidad” y que esta “se determina en numerosos caracteres de Pueblos y Hombres, pero todos bajo una idea común humana”<sup>17</sup>. Se trata aún de un discurso no secularizado, ya que el progreso de la Humanidad se concibe como el avance del hombre hasta unirse con Dios, unión íntima que es lo que significa la religión como elemento capital en la filosofía krausiana. Cuando, en pleno Bienio revolucionario, Sanz del Río redacta una nueva introducción para el último tomo de esta obra que se consagra a la “historia de las Revoluciones” ofrecerá ya una concepción de la historia de la Humanidad regida por la ley del progreso gradual desde los tiempos antiguos, de “despotismo religioso-político”, hasta los modernos, definidos por la idea de democracia. O, expresado en los términos del propio autor, la historia humana muestra un “progreso medido desde el derecho de pocos al derecho de muchos”<sup>18</sup>.

Este nuevo enfoque en términos políticos democráticos de la Filosofía de la Historia de la Humanidad será el característico de los proyectos sociopolíticos supranacionales que se plasmaron con cierta fuerza en España tras las revoluciones europeas de 1848. En ese contexto, debe tenerse en cuenta también la polarización del debate del período entre la Nación y la Humanidad; entre el nacionalismo de los liberalismos, que enfatizaban la diferencia y lo particular de las naciones, y los discursos cosmopolitas de raíz ilustrada que defendían lo universal. La tensión entre esos dos polos se puso especialmente de manifiesto en las tesis de un autor tan influyente en las culturas políticas democráticas de la Europa del momento como Giuseppe Mazzini. En un artículo sobre “La Humanidad y la Patria” consideraba ésta última solo como el punto de partida, mientras que el objetivo final era la Humanidad, entendida como una asociación/federación de naciones y bajo la idea suprema de Dios. Por defender la nacionalidad, en su caso como parte de la lucha de la democracia por defender a los pueblos oprimidos, escribe en 1847 que “muchas personas honorables” le habían dicho: “somos más avanzados que tú [...] ya no creemos en la *nación*; creemos en la humanidad; somos *Cosmopolitas*”<sup>19</sup>. Estas cuestiones se debatieron en el contexto de una Liga Internacional de los Pueblos (1846) o del Comité Democrático Europeo

36

---

17. *Ibidem*, p. 10. La revista *Eco Literario de Europa*, que había adelantado un capítulo, recibió de “algunos amigos y suscriptores” la pregunta sobre si el resto de la obra recogería “la enseñanza que la historia puede y debe dar a los hombres: *el gobierno de Dios en la Humanidad*”. Ello refleja la mentalidad dominante en el lector (clase media) de la época en España (vol. I, 1851, p. 459).

18. “Introducción” (fecha en octubre de 1855) a *Compendio...*, vol. IV, 1856, p. V. En 1853 fue designado como libro de texto para el curso de “Ampliación de la Historia” en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid. Posteriormente –con la reacción neocatólica de 1857– recordaba el periódico *neo El Pensamiento de la Nación* que “el Consejo de Instrucción Pública, avergonzado de su ligereza, lo eliminó de la lista oficial” (1-11-1862, p. 2).

19. “Nationality and Cosmopolitanism”, en Giuseppe MAZZINI, *A Cosmopolitanism of Nations*, S. RECCHIA y N. URBINATI (eds.), Princeton NJ, Princeton University Press, 2009.

organizado en Londres, hasta donde viajaría en 1851 Fernando Garrido para unirse como representante de la democracia española<sup>20</sup>.

### **Fernando Garrido: Humanidad, Fraternidad y Federación Universal**

Desde las primeras manifestaciones de la democracia en España, organizadas en forma de partido político (progresista-democrático) y de programa de gobierno a partir de 1849, esta va a presentarse en estrecha relación, buena armonía y hasta raíces comunes con la religión. Ciertamente, no se trataba de una comunidad de principios con la religión católica del período o su institución representativa, la Iglesia, sino con las esencias del cristianismo encarnadas en el ejemplo moral de Jesús y su mensaje. Se trataba de una democracia impregnada de evangelismo, como proclamaba abiertamente Francisco Salmerón (hermano de Nicolás) en las Cortes constituyentes de 1855: “la democracia, señores, y es preciso que se entienda bien esto, tiene recostada su cabeza sobre el Evangelio”<sup>21</sup>.

La Iglesia católica venía sosteniendo una batalla enconada contra las revoluciones modernas, así como contra las ideas diseminadas en ese contexto que fueron consideradas hostiles a los principios –e intereses– de la religión en general y del catolicismo muy en particular. Un hito fundamental de esa lucha contra los principios del mundo moderno y del liberalismo en boga fue la condena taxativa por parte de Gregorio XVI en la conocida encíclica *Mirari Vos*, publicada en 1832. Más relevante aún para la cuestión que aquí se está analizando fue otra Carta Encíclica firmada por el mismo Papa el 7 de julio de 1834, conocida como *Singulari Nos*. El objetivo exclusivo del texto era condenar un pequeño libro publicado ese mismo año por el abate Lamennais bajo el título *Palabras de un creyente (Paroles d'un croyant)*, que pronto se iba a convertir en un auténtico *best seller* de la época<sup>22</sup>. En *Singulari Nos*, el Papa pedía a todos los católicos impedir la difusión de una obra que, en su opinión, representaba un grave peligro conducente a la ruina de la Iglesia (católica) y los Estados. La razón de semejante peligro era que representaba un “Evangelio nuevo”, donde las palabras de Dios se usaban “torciendo y tergiversando” su verdadero sentido, su significado tradicional, un abuso escandaloso e impío de la palabra de Dios envuelto en un lenguaje de miel que exalta la imaginación del lector y mueve a la revolución<sup>23</sup>.

Esa mezcla de términos, símbolos y hasta imágenes de naturaleza religiosa, –que el Sumo Pontífice quería conservar con carácter exclusivo– con el nuevo lenguaje de algunas culturas políticas modernas que predicaban la libertad y la igualdad desde una ideología republicana, democrática e incluso socialista, fue propia de este período de transición y conformación de nuevos discursos políticos, en permanente tensión con el catolicismo. Un magnífico ejemplo es la hoja volante elaborada por un discípulo de



20. Florencia PEYROU, “The role of Spain and the Spanish in the creation of Europe’s transnational democratic political culture, 1840–70”, en *Social History*, vol. 40-4 (2015), pp. 497–517 (<https://doi.org/10.1080/03071022.2015.1076126>).

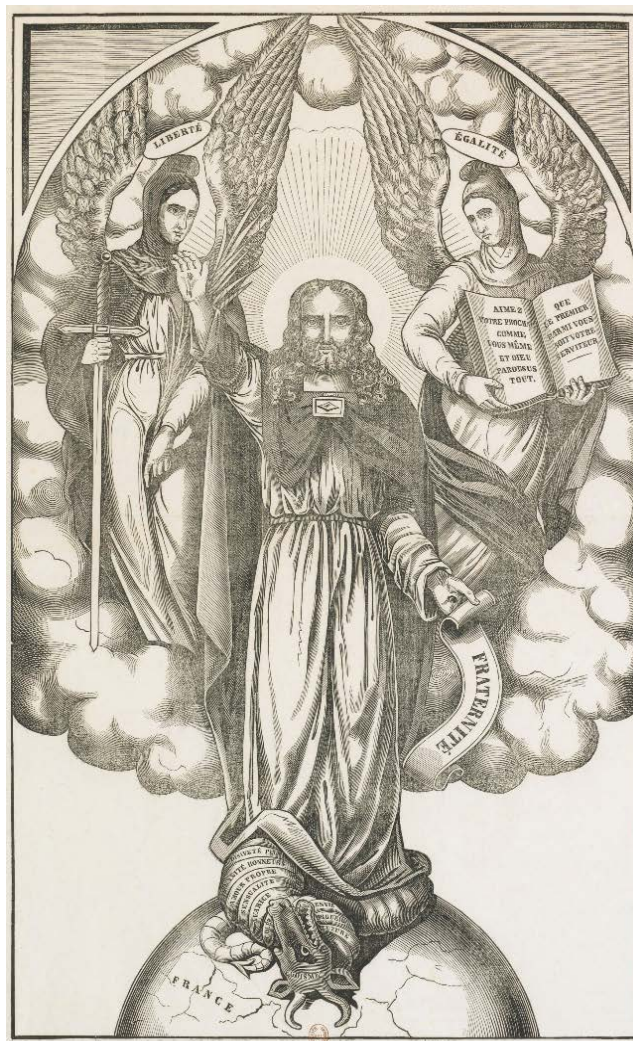
21. *Diario de Sesiones de las Cortes* (DSC), Congreso de los Diputados, 26-11-1854, núm. 9, p. 227.

22. En tan solo dos años. el librito se publicó traducido al español en París (1834), Marsella (1834), Burdeos (1834), Cáceres (1835), Sevilla (1835) y Madrid (1836).

23. La Encíclica en versión española fue publicada como apéndice a O. VIDAL, *Palabras de un católico (impugnación de las Palabras de un Creyente) o defensa del orden social*, Perpiñán, J.B. Alzine, 1835, pp. IV-VI.

Buchez, Charles-Jean Baptiste Besson, en la que Jesús desplegaba un rollo de papel donde se leía “fraternidad”, mientras a sus lados dos ángeles que portaban el gorro frigio aparecen coronados por una aureola donde se leía “Libertad” e “Igualdad” respectivamente (*Figura 1*). En el libro que porta el ángel de la igualdad se lee la frase “ama a tu prójimo como a ti mismo”, frase capital para quienes –como Buchez– deseaban aplicar a la sociedad el *Nuevo Cristianismo* de Saint-Simon. La imagen estaba flanqueada por un texto sobre “la verdadera igualdad” nacida “de la palabra del hijo de Dios”, Jesucristo<sup>24</sup>.

*Figura 1: Prenez et Lisez (1831).*



Además de la preocupación que causaban en Roma todo este tipo de manifestaciones, lo que claramente refleja el texto de la encíclica es el conflicto que se produce en los decenios centrales del siglo XIX por el uso de los términos religiosos – de cuya semántica se había apropiado históricamente el catolicismo– en un nuevo

24. BIBLIOTHÈQUE NATIONALE DE FRANCE. El original de 1831 se reimprimió en 1848. El contexto de la imagen en Neil McWILLIAM, *Dreams of Happiness: Social Art and the French Left, 1830-1850*, Princeton NJ, Princeton University Press, 1993, pp. 127-130. En *El nuevo cristianismo*, SAINT-SIMON reduce al principio ético de la fraternidad todo “cuanto hay de divino en la religión cristiana” (cito por la traducción española de Madrid, CEPC, 1981, p. 8).



sentido, capaz de armonizarse con las ideas del mundo moderno. Lamennais había intentado esa reconciliación política entre ambas realidades desde 1830 a través de la revista *L'Avenir*, publicada junto con Lacordaire y Montalembert con el fin de poner de acuerdo a Dios y a la libertad, al catolicismo y al liberalismo. La decisión del Sumo Pontífice de no transigir con esa actitud surgida desde el seno del catolicismo condujo a esa ulterior condena explícita de la obra de Lamennais y al abandono de la Iglesia por parte de este reputado autor, que se convertiría, no solo en un símbolo de la lucha por la libertad, sino también de la democracia y la república. Lamennais iba a conseguir esa condición sin abandonar el profundo carácter religioso de inspiración cristiana que iban a tener folletos tan difundidos entre el público hispano como *La esclavitud moderna* (traducida, entre otros, por Francisco Bilbao) o *El libro del Pueblo*<sup>25</sup>.

A pesar de esa vía intermedia en el proceso de secularización del discurso político que representa de forma paradigmática Lamennais, su obra iba a gozar de una entusiasta recepción por parte de los primeros demócratas españoles (editándose sus obras con especial profusión en 1854 y 1868). Un buen ejemplo es Fernando Garrido, quien en 1849 emplea un texto de Lamennais para abrir un capítulo clave (“La democracia”) de su folleto de propaganda *Derrota de los viejos partidos: deberes y porvenir de la democracia española*. Al igual que otros de sus correligionarios tan destacados como Emilio Castelar, Garrido se va a mostrar firmemente convencido de que la democracia tiene su origen mismo en el cristianismo, muy especialmente en las ideas predicadas por Jesús. El texto donde quizá expresó mejor esa filiación fue el popular folleto publicado en 1855 con el título *La República Democrática Federal Universal. Nociones elementales de los principios democráticos dedicadas a las clases productoras*<sup>26</sup>. En el capítulo VII, donde se trata “De la Religión en la República democrática”, se combina la defensa de la Religión (con mayúscula, porque representa la esencia común a todas las religiones) como “una necesidad de nuestra alma” con una condena radical de “Los explotadores de la superstición y del fanatismo de las masas, los falsos sacerdotes, que en nombre de Dios las estafan”. Actuando de esa forma se va contra la religión de Jesucristo, que “manda al hombre amar a sus semejantes sin distinción de religiones”. Garrido enfatiza que esa conducta intolerante de quienes “quemar vivo al que no piensa como les conviene” supone una desviación con respecto a un concepto crucial que proclamó Cristo: la fraternidad. Exactamente igual que los otros dos conceptos que pasarán a ser definitorios de la democracia (libertad e igualdad), su origen nos remite a Cristo, quien “proclamó la libertad, declarando iguales a todos los hombres”.

Esa comunidad universal de los hombres, que los iguala, permite comprender el lugar central que el concepto Humanidad va a tener en el proyecto sociopolítico de Garrido. Así se puede constatar en el “Resumen” que cierra su folleto, donde define con concisión su programa:

La bandera de la Democracia es el programa de la civilización moderna, es la ardiente aspiración de las generaciones que, de conquista en conquista, de progreso en progreso, marchan simultáneamente hacia el completo dominio de la materia, que debe hacer a la humanidad señora del mundo, y hacia la realización de un ideal de justicia, de amor y

25. Sobre Lamennais y los aspectos aquí apuntados, *vid.* Gonzalo CAPELLÁN, “‘Le moment’ Lamennais. *Modern Slavery and the Re-description of People (and Democracy) in Spain and Chile*”, en *Contributions to the History of Concepts*, (2020), en prensa.

26. Impreso en Lleida en la Imprenta y Librería de José Sol. El folleto fue encausado en Lleida, pero finalmente absuelto por unanimidad del jurado (*El Clamor Público*, 16-11-1855, p. 4).



Libertad, risueña esperanza que nos sonríe en el horizonte, brillando al través de las ensangrentadas nubes que nos rodean.

Por eso en el glorioso estandarte de la Libertad y el progreso, que la Democracia tremola, ha escrito esas tres mágicas palabras que resumen el dogma de la política de la humanidad: libertad, igualdad y fraternidad<sup>27</sup>.

Nótese que el relato reposa sobre una concepción filosófica de la Historia en la que la Humanidad avanza por la senda del progreso hacia un destino (ideal) terrenal, una concepción histórica que el propio Garrido había expuesto con profusión de detalles en una obra extensa publicada bajo el seudónimo Alfonso Torres de Castilla: *La Humanidad y sus progresos* (Figura 2)<sup>28</sup>. Ello sucede a pesar de que el autor asegura no haber escrito un “tratado de filosofía de la historia, ni mucho menos de historia de la humanidad”, sino solamente una obra con el fin de “demostrar el progreso por la historia”<sup>29</sup>.

Figura 2: Portada de *La Humanidad y sus progresos* (1867).



27. *La República Democrática...*, pp. 36-37.

28. El título completo era *La Humanidad y sus progresos o la civilización antigua y moderna comparadas en sus instituciones, leyes, instrucción, costumbres, religiones...* Barcelona, Salvador Manero, 1867. Su objetivo era “afirmar en los ánimos el convencimiento de la fatalidad del progreso para la humanidad” (vol. I, p. 33).

29. *Ibidem*, vol. I, p. 34.

Pero también es de notar la novedad que la propia Filosofía de la Historia suponía frente a las historias precedentes: la apertura de un horizonte de expectativas, ya que no se detenía en la narración de los hechos pasados y la descripción del estado presente, sino que también definía un ideal para el tiempo futuro. En el caso de Garrido, es una democracia que se presenta como esperanzador horizonte para las clases desfavorecidas, a las que dirige su folleto.

A continuación del citado “Resumen”, Garrido se refiere a esa tríada (Libertad, Igualdad, Fraternidad), revivida con la revolución francesa de 1830 y convertida en emblema de las culturas políticas democráticas, como a una “misteriosa trinidad” que forma parte del *credo* de la democracia. El uso deliberado de un lenguaje de inevitable referencia cristiana fundido con los principios de la *República democrática* permanecerá en la cultura política del federalismo, como se pondrá de manifiesto en la cabecera de una de sus más significativas publicaciones durante el Sexenio: *La Ilustración Republicana Federal*. La revista, dirigida por Enrique Rodríguez Solís y en la que colaborará lo más granado del republicanismo federal del momento (el propio Garrido, Pi y Margall, Barcia, Emilio Castelar, Orense...), se abrió con un emblemático grabado. En el centro aparece una mujer, alegoría de la república, tocada con el gorro frigio y que porta en una mano la corona de laurel (la victoria) y en la otra una bandera tricolor republicana en la que se inscribe el lema “Libertad, Igualdad y Fraternidad”. Junto a otros símbolos propios de la iconografía política asociados a España (el león), al progreso (las fábricas), al imperio americano (*plus ultra*) y al mundo (globo terráqueo), destacan las tablas de la Ley de Moisés. En estas –a modo de nuevo decálogo– pueden leerse las palabras República, Democrática, Federal, en un lado, y Humanidad, apenas intuida porque el segundo panel del díptico aparece prácticamente tapado. A su vez, la alegoría de la república representada como una escultura reposa sobre una especie de gran peana en cuya base se inscribe en la parte central el nombre “Cristo” y, a sus lados, las simbólicas frases: “amaos los unos a los otros” y “todos los hombres son hermanos”

Figura 3: Cabecera de la Ilustración Republicana Federal<sup>30</sup>.



30. N. 2, 25-6-1871. F.: BIBLIOTECA NACIONAL DE ESPAÑA.



La hibridación del lenguaje religioso de base cristiana con los principios proclamados por el mundo moderno que tanto había irritado a Gregorio XVI era propia de un proceso en el que la secularización o desacralización de los conceptos, el pensamiento y la vida no siguió un curso lineal y sucesorio, sino que convivió en proyectos y momentos como los que estamos analizando. La Fraternidad que figuraba en el centro de la imagen –y con mayúsculas– será asociada en otros textos del período al concepto de Humanidad en la medida en que ambas resultan de la identidad de la esencia humana<sup>31</sup>, una realidad que permitía elevarse desde los hombres (individuos) hasta el colectivo singular Humanidad, al tiempo que daba un carácter de universalidad a la Historia.

El referido “Resumen” del folleto de Garrido fue insertado en la prensa nada más publicarse a finales de noviembre de 1855. Uno de los periódicos de filiación democrática que colaboraron en propagar el escrito de Garrido fue el *Iris del Pueblo*. Al tiempo que daba extensa noticia de la aparición, *La República Democrática Federal Universal* se dirigía a sus suscriptores y al público para informarles de que por causas ajenas a su voluntad debía poner fin a esta empresa periodística. Se despedían con la esperanza de que en un plazo no lejano pudiera darse “una revolución santa, completa y universal”. Entonces se podría dar “cumplida expansión” a la “idea de la democracia”, que “no es otra cosa en resumen que a misma caridad del evangelio en acción, la fraternidad cristiana traducida en gobierno”<sup>32</sup>.

42

La buena acogida que tuvo la obra de Garrido hizo que pocos meses después, en 1856, se hiciera una nueva impresión. Pero también esa difusión hizo que, nada más cerrarse el periodo del denominado Bienio progresista (1854-1856), en el contexto de la consiguiente reacción conservadora y la creciente fuerza del neocatolicismo, se publicara un folleto de réplica bajo el mismo título, *La República Democrática Federal Universal*, pero con el subtítulo aclaratorio *O sea la barbarie del siglo XIX, aviso que da a los pueblos* José María de Munt (Madrid y Lleida, 1857). También se parafraseaba irónicamente la cabecera “Propaganda democrática” con esta otra “Propaganda racional” y, en esta ocasión, en lugar de incluir una cita de palabras de Jesús en la portada, se citaba el Evangelio. El planteamiento de este contra-escrito era muy sencillo: “Dios es el autor de toda sociedad y la autoridad que le representa es el único soporte posible de ella”<sup>33</sup>. Sin embargo, el aspecto que deseo destacar aquí es su ataque al concepto fundamental de fraternidad en el nuevo sentido que lo estaba empleando Garrido. Resulta muy significativo que al comienzo del folleto de Munt se incluyera un grabado con una imagen cuya clara intención era connotar negativamente en la imaginación de los lectores el concepto fraternidad en su versión republicano-democrática (*Figura 4*).

---

31. Un buen ejemplo es la obra de Miguel LÓPEZ MARTÍNEZ, *Armonía del mundo racional en sus tres fases. La Humanidad, la sociedad y la civilización*, Madrid, Imprenta Martínez y Minuesa, 1851, p. 13. El autor señala el origen de la fraternidad en el cristianismo y su idea de caridad o amor al prójimo, al tiempo que lo contrapone al “inhumano sentimiento de desigualdad” (pp. 180-181).

32. *El Iris del Pueblo*, 30-11-1855, p. 1.

33. “Introducción”, p. 5. Después concreta que en el plano político “el poder supremo de los estados” reside “por ordenación de Dios” en los reyes (p. 5). Es decir, sostiene abiertamente la teoría del origen divino del poder y la consabida alianza entre el Altar y el Trono.

Figura 4: Fraternidad Democrática



Por si cabía alguna duda sobre la interpretación de la imagen, en el interior del texto explicaba Munt que “la fraternidad de esos señores corre pareja con la libertad que predicán, que se traduce en puro y buen castellano por puro y neto libertinaje”, al tiempo que su anhelada igualdad es “la quimérica, pero sanguinaria pretensión de rebajar toda cosa superior a ellos”. Concluye exclamando:

¡Fraternidad, fraternidad! Este es el hito de la cuestión. Todos somos hermanos, dice el demócrata, excepto los reyes y sus adeptos, es decir, los que ejercen la autoridad, y con ellos los ricos, y en especial los sacerdotes, que han contado ya haber tres millones en Europa, hijos casi todos de las clases pobres, o sea, del proletario que el demócrata adora<sup>34</sup>.

Que ese ensamblaje entre el lema por excelencia de los demócratas españoles y la religión cristiana fue plenamente asumido por las principales figuras del período se reafirmará por Castelar cuando prologue una nueva edición del folleto de Garrido. Una vez que la revolución de septiembre de 1868 había triunfado y que se esperaba la convocatoria de unas Cortes Constituyentes, parecía una ocasión propicia para volver a

34. *Ibidem*, pp. 26-27. Esa disputa entre dos sentidos antagónicos del concepto, el católico que hacía de la fraternidad “un principio de orden social sustentado por la divinidad” y el uso secularizado que había comenzado a hacer la Ilustración, es notorio ya en siglo XVIII. La consagración de la fraternidad como principio republicano-democrático tras la revolución francesa de 1848 ya había despertado en España la reacción de escritores católicos tan señalados como Balmes o Donoso, que denunciaron la falsa –y profana– fraternidad universal de los filósofos, al tiempo que reivindicaban la verdadera fraternidad religiosa de origen cristiano (*vid.* Pedro RUJULA, “Fraternité catholique et fraternité révolutionnaire en Espagne, fin du XVIIIe-1848”, en *Fraternité. Pour une histoire du concept. Les Cahiers du CRHIPA*, 20, (2012), pp. 115-133).



dar publicidad al folleto-programa<sup>35</sup>. Castelar explica en términos autobiográficos las razones por las cuales, de joven, tras la revolución de 1848 y dominando en él por educación y sentimiento las ideas religiosas, se apasionó de la Democracia. Estas no fueron otras que haber creído siempre ver en ella “la realización del Evangelio”, para preguntarse a continuación de forma obviamente retórica: “La Libertad, la Igualdad, la Fraternidad, ¿no son el reflejo de la trinidad divina en el alma?”<sup>36</sup>.

Sentada la vigencia de esa creencia en los orígenes cristianos de la democracia, así como de sus tres principios constitutivos, quedaría por analizar otro de los términos que conforman el título mismo del folleto: “federal”. Ello cobra interés, ya que en las banderas ondeadas durante la revolución francesa de 1848 figuró el lema de la “República democrática universal”, pero sin el matiz federal que incorporaba Garrido para el caso español. Sin ser este el lugar de referirse a los consabidos debates en el seno del republicanismo español respecto a la naturaleza unitaria o federal de la República, lo importante es el sentido universalista, supranacional, en el que en el folleto se entiende el vocablo. Cuando en el capítulo segundo se aborda “¿Qué se debe entender por República Democrática Federal Universal?” se explica que sus medios son “la igualdad, la fraternidad, el trabajo y la ilustración”, mientras que su garantía es “la federación de todos los pueblos, reunidos en una imperecedera fraternidad, que hará imposible el renacimiento de los tronos”<sup>37</sup>.

Más adelante, detalla Garrido cómo se concreta esa federación supranacional por medio de la unidad federativa de las naciones y de los continentes. Primero, Europa “constituirá inmediatamente la Federación Democrática o administración central del continente europeo”, a la que se sumarán después “los diversos continentes que componen el mundo”, constituyendo sus respectivas “administraciones continentales”. Finalmente, se conformará “la gran administración federativa universal de la que resultará la unidad de la Especie Humana”, que representa “la variedad de la manera más perfecta y armónica”<sup>38</sup>.

Esa armonía, así como “la edad armónica” que corona la historia de la Humanidad, a la que se refiere Castelar en el “Prologo”, entroncan directamente ya con el krausismo, no solo como corriente de pensamiento dominante en la escena intelectual española desde 1868, sino también como la filosofía que de forma más acabada va a formular ese proyecto supranacional que toma como fundamento el concepto Humanidad.

### **El ideal de la humanidad krausista: unidad de la Historia y alianza universal**

Ya se ha visto cómo Sanz del Río formuló en los años 50 del siglo XIX una visión de la Historia universal que incorporaba algunos principios y categorías analíticas propias de la filosofía de Krause que por esos años estudiaba con el fin de difundirlas en España. Con ese objetivo, que cumplirá con sobresaliente éxito en el decenio siguiente,

---

35. Su gran éxito se deduce del hecho de que en ese corto espacio de tres meses antes de concluir 1868 se imprimieron en Barcelona, como parte de la Biblioteca Revolucionaria de la editorial de Manero, otras dos ediciones, 2ª y 3ª de la era de la democracia.

36. GARRIDO. *La República Democrática...*, 3ª ed. era de la democracia 1868, p.8.

37. *Ibidem*, p. 56.

38. *Ibidem*, p. 79.

fue publicando una serie de obras que incluyeron la traducción de un texto de Krause llamado a convertirse en la referencia capital del krausismo español: *Ideal de la Humanidad para la vida* (1860)<sup>39</sup>. La teoría social organicista y la Filosofía de la Historia –que fija el ideal o destino de la Humanidad– suministrarán una serie de ideas capitales al derecho político, la ciencia histórica y la sociología cultivados en las décadas posteriores por Fernando de Castro, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Adolfo Posada o Manuel Sales y Ferré.

El punto de partida de *Ideal* se halla en la consideración del hombre como un ser racional con una serie de fines a cumplir en la vida, que dan lugar a una serie de esferas o ámbitos de la actividad humana. Esos fines racionales del hombre son el bien en la esfera moral, la verdad en el ámbito de la ciencia, la justicia en el ámbito del derecho, la belleza en el ámbito de la estética..., pero para lograr esos fines entran en escena dos aspectos esenciales. De un lado, que el hombre necesita medios, que se le presten condiciones para poder cumplirlos. Las condiciones en la esfera del derecho las pone el Estado, pero igualmente existen instituciones o “personas fundamentales especiales” responsables de prestar condiciones en cada ámbito o esfera de la vida: la Universidad en el científico, la Iglesia en el religioso, las cámaras de comercio en el económico... Cada una de estas esferas funciona de forma autónoma, lo que llevará a los krausistas a defender siempre la libertad de la ciencia –incluida la de cátedra– frente al Estado, como sucederá durante las denominadas cuestiones universitarias de 1868 y 1875. Asimismo, reivindicarán la separación de Iglesia y Estado, por lo que desde el punto de vista político los krausistas nunca aceptarán que las constituciones –esfera del Derecho– atribuyan a la nación ningún credo religioso –esfera de la Religión–. En consecuencia, no cabe en su filosofía la posibilidad de considerar una nación católica.

De otro lado, se considera que, dada esa imposibilidad del individuo para lograr los fines racionales de la vida, junto a las condiciones se necesita de la asociación de los individuos en distintas sociedades. En ese contexto, se puede entender la importancia capital que en el ámbito político concederán los krausistas a la libertad de asociación. De acuerdo con su filosofía, no son ni el individuo aislado ni el Estado los motores de la vida, sino la sociedad (civil diríamos hoy), las asociaciones libres en todas las esferas de la vida.

Fijada esa teoría social básica, se definen en el *Ideal* las “personas fundamentales totales”: familia, pueblo, región, nación, Humanidad. En torno a ellas se articula la “relación externa social”, que los individuos desarrollan en cada uno de los círculos sociales que se relacionan orgánicamente en esferas progresivamente más amplias que van desde la familia hasta la Humanidad<sup>40</sup>. En la práctica de esa gradación asociativa, Krause había planteado tempranamente un proyecto pionero de unión jurídica y política de Estados de Europa, que sería el modelo a seguir después por otros continentes<sup>41</sup>.

39. La obra, en su versión española, fue incluida en el Índice romano de libros prohibidos en 1865 y Sanz del Río, expulsado de la Universidad en 1867.

40. Karl Ch. KRAUSE, *Ideal de la Humanidad para la vida*, Madrid, Imp. de F. Martínez García, 1871 (2ª), pp. 212-221.

41. Texto incluido en Francisco QUEROL FERNÁNDEZ, *La Filosofía del Derecho de K. CH. F. Krause. Con un apéndice sobre su proyecto europeísta*, Madrid, UPCO, 2000. Para el “sueño europeo de Krause” y su proyecto de federación de Estados en Europa, *vid.* pp. 449-470.



Dadas la condicionalidad de la vida humana y la asociación, en *Ideal de la Humanidad* se establece que el cumplimiento del destino individual solo es posible como parte del común humano. Por eso, desde el mismo título de la obra se anuncia que el ideal no es de un individuo o grupo de individuos, ni de un pueblo o una nación (la parte), sino del sujeto esencial de la vida, la Humanidad (el todo).

La teoría sociohistórica de Krause, así expuesta, encandiló a los jóvenes estudiantes de la generación de 1868. A ello pudo contribuir la pureza moral que lo caracterizaba. En el *Ideal* se incluyeron los “Mandamientos de la humanidad”, un nuevo “decálogo” de conducta inspirado en hacer el bien desinteresadamente, por el bien mismo, sin esperar ningún premio ultramundano. También resultaría atractivo, sin duda, el horizonte de esperanza que despertaba. Se anunciaba el cumplimiento del *Ideal* como parte de la infinita capacidad de perfección del ser humano y por las leyes que rigen el desenvolvimiento de la historia hasta una etapa de plenitud o armonía: la Alianza de la Humanidad. En esa dirección apunta el testimonio del joven Costa, a la sazón estudiante en la Universidad de Madrid, quien anotaba en enero de 1870: “Estudio Filosofía, Letras y Derecho porque me encanta la armonía social y las leyes de la humanidad”<sup>42</sup>.

Los krausistas españoles mostraron auténtica fe en ese ideal de la humanidad que exportaron desde la filosofía al derecho o la política. Así lo hizo Francisco Giner en un importante texto que comenzó a dar a la luz en *Revista de España* entre 1868 y 1872: “La política antigua y la política nueva”. Refiriéndose al “concepto y vida del Estado”, descarta la experiencia como fuente capaz de conocer el esplendoroso futuro que espera al hombre en el curso de la Historia, algo que solo puede mostrarnos el análisis racional. La confianza en el triunfo de ese ideal de perfección armónica se pone manifiesto en sus palabras:

Entonces se comprenderá cuán superiores ejemplares a estos mismos que admiramos guarda el porvenir en sus entrañas, y qué distante se halla todavía la humanidad, no ya de la decrepitud que los viejos le atribuyen para su consuelo, sino hasta de la madurez, con cuya proximidad se complacen los juveniles ensueños de la utopía<sup>43</sup>.

No es de extrañar que la formulación de este ideal de la Humanidad krausista en el ámbito político fuera vista –y criticada– en la época como un idealismo y armonismo utópicos, alejado de las condiciones de espacio y tiempo, que no resultaba de utilidad práctica a los políticos<sup>44</sup>.

Con todo, esta nueva concreción del concepto de Humanidad en una teoría social que concebía la asociación humana progresando en la historia desde la célula original de la familia, a las tribus, a los municipios y las regiones, a la nación (en la edad moderna) y a la Humanidad (en un tiempo aún por venir), fue aplicada a todos los ámbitos del saber. Lo hizo Azcárate en el terreno jurídico-político al plantear un modelo descentralizado, al tiempo que unitario, de Estado. En éste cabían municipios y regiones, como expresión de la variedad que daba respuesta a las particularidades de un territorio, garantizándose además su autonomía o *self-government*, concepción que se

---

42. En sus *Memorias*, editadas por Juan Carlos ARA TORRALBA (Zaragoza, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2011).

43. Cito por la versión incluida en Francisco GINER DE LOS RÍOS, *El pensamiento en acción* (textos), Madrid, Biblioteca Nueva, 2015, p. 149. El texto se volvió a publicar en sus *Estudios jurídicos y políticos* (1875).

44. *Vid.* la crítica de Manuel DE LA REVILLA en *Revista contemporánea* al publicarse la edición de 1875 del texto de Giner (30-1-1876, t. I, vol. 4, pp. 530-553).



mostró perfectamente compatible con proyectos supranacionales hacia los que parecía encaminarse el futuro de la sociedad, como la Unión Ibérica o Europa<sup>45</sup>. Y lo hicieron en el terreno de la Filosofía de la historia y la Historiografía Fernando de Castro o Nicolás Salmerón.

De hecho, Salmerón será, quizá, el mejor exponente de cómo la Filosofía de la historia, que habíamos visto penetrar en forma de exposición y difusión de las obras de los principales autores europeos modernos, se concreta en una obra propia de acuerdo con las ideas de Krause. Se trata de la memoria redactada para la obtención del grado de doctor en la Universidad de Madrid en 1864: *La historia universal tiende, desde la Edad Antigua hasta la Edad Media y la Moderna, a restablecer al hombre en la entera posesión de su naturaleza, y en el libre y justo ejercicio de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino*. El enunciado del título era para Salmerón una ley cuyo cumplimiento en la Historia es justamente lo que se propone en el desarrollo del texto<sup>46</sup>. Esa Historia universal tiene como sujeto la Humanidad, concepto que se define como “el ser genérico y sobre-individual en el cual el hombre nace y vive, como en su común linaje y patria, la más íntima”. Sobre esa base expone una visión de la historia como el escenario en el que se desenvuelve la vida del hombre en el progresivo cumplimiento de sus fines racionales:

el hombre que compendia en sí, en íntimo concierto, el mundo natural y el espiritual recibe de la Humanidad, y de aquí gradualmente de la nación, el pueblo, la familia, a más de los medios y recursos que con tan pródiga riqueza ofrece la Naturaleza a su existencia, las condiciones necesarias a su vida y desenvolvimiento moral para expresar y realizar su esencia y ley de hombre en todos los fines humanos<sup>47</sup>.

En sintonía con el *Ideal*, considera que el cumplimiento de los fines humanos exige “de *asociaciones* especiales consagradas a su realización y progresivo desarrollo, viviendo cada una en sí independiente, pero en recíproca influencia con todas las demás”. Esa es para Salmerón la aspiración de la Humanidad en la historia: que cada hombre cumpla su particular destino en relación y armonía con el fin total de la Humanidad”. Esa gradual asociación en organismos independientes e interrelacionados viene dada por el matrimonio del que surge la familia; por el pueblo como conjunto de familias; por la nación, “reunión de pueblos determinada por la Naturaleza con límites geográficos, constituida por los vínculos de raza, de lengua común, y de comunes tradiciones, aspiraciones y costumbres”. Y, finalmente, por:

la *Humanidad* en la tierra que une las naciones bajo el principio fundamental de la unidad esencial humana sobre la oposición de razas y pueblos, cuya variedad de caracteres debe venir a enriquecer la obra común de la civilización, concurriendo a ella todos de consumo, libre y pacíficamente<sup>48</sup>.

Queda claro, por tanto, el rango histórico relativo que tiene la nación, así como la previsión de que será inevitablemente superada en el curso de una Historia cuya “ley

45. Para este tipo de planteamientos del krausoinstitucionismo español en el terreno jurídico-político, *vid.* Manuel SUÁREZ CORTINA, “El Estado y la Nación”, en ÍDEM (ed.) *Los caballeros de la razón. Cultura institucionista y democracia parlamentaria en la España liberal*, [Santander], Genuève Ediciones, 2019, pp. 107-136.

46. Cito por la edición de Santander, Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2008, p. 35.

47. *Ibidem*, p. 45.

48. *Ibidem*, p. 50.



biológica” la encamina hacia la constitución de un organismo supranacional denominado Humanidad.

Como destacado líder republicano de la época, Salmerón llevará su concepción histórica hasta el terreno mismo de la política, donde el lugar secundario que se concede a la nación –incluida la española– llegó a verse en la época incluso como una falta de patriotismo. Un ejemplo que reviste especial interés nos lo proporciona la discusión sostenida en el Congreso de los Diputados en torno a la Asociación Internacional de Trabajadores (AIT) en 1872. En varios momentos de su intervención, el catedrático krausista había reivindicado “la unidad común de la naturaleza racional humana”. Llegado el momento, defenderá a la Internacional de una de las principales acusaciones formuladas contra esta Asociación: que “los trabajadores persiguen un fin común de clase sobre las diferencias de nacionalidad”. Esas ideas sobre la patria –argumentará Salmerón– las habían predicado ya “reveladores y filósofos de todos los tiempos”, si bien con la AIT habían “cobrado nueva fuerza”. Y las expone en el Congreso en los siguientes términos:

Afirman, es cierto, que por encima de la idea y del sentimiento de la patria, hay otra idea superior, la de la comunidad de la raza y de la civilización en medio de la cual se vive, y sobre esta la comunión de la humanidad. ¡Ah, señores Diputados! Aparte el egoísmo de clase que yo repruebo, ¿no veis aquí, partiendo de un principio meramente humano y para un fin puramente económico la aspiración al cosmopolitismo, que ha levantado siempre los espíritus y que santificó el cristianismo [...]? Pues cuando ese espíritu late en la historia de la humanidad, ¿es inmoral quien dice: “no es que yo niegue la Patria, no; es que existe la comunidad humana entre nacionales y extranjeros, es que hay comunidad de fines entre todos los hombres?”<sup>49</sup>.

48

El descenso de este tipo de discurso filosófico a la arena política no fue inusual, ni responde a esos años de entusiasmo krausista que recorrieron el Sexenio democrático. Formaba parte de una cosmovisión en la que reposaba la concepción de la vida en todas sus manifestaciones. De hecho, mucho tiempo después, cuando Salmerón abandone incluso la jefatura de filas de la minoría republicana donde militaba junto a algunos de sus mejores amigos krausistas –como Azcárate– para liderar el nuevo proyecto de Solidaridad Catalana, su Filosofía de la Historia de la Humanidad seguirá vigente. Saldrá a relucir cuando se debatan públicamente temas tan candentes como la decadencia de España o la idea misma de nación. Para entonces, a la altura de 1907, Salmerón remitía a la Historia y a las nuevas ciencias positivas, como la Sociología, para mostrar la evolución regresiva que había experimentado España. Atreviéndose desde su senectud a plantear en el Congreso que era preciso “decir verdades categóricas”, por “duras y amargas” que estas fueran. Esa sinceridad era necesaria “si queremos corregirnos de la garrulería patriotería” y hacer algo efectivo tras un decenio (desde 1898) de evidente decadencia para restaurar las energías de España de modo que pudiera tener algún papel en el contexto del mundo civilizado.

Tras recorrer la historia de España y mostrar el vigor que muestran algunas de sus regiones, como Cataluña, Salmerón combate la “excelsa fantasía” del diputado tradicionalista católico Juan Vázquez de Mella y a quienes tanto hablan a los españoles

---

49. El largo discurso pronunciado en tres sesiones celebradas entre el 26 de octubre y el 3 de noviembre de 1872, pocos meses antes de que se proclamara en España la I República y Salmerón alcanzara la Presidencia, puede verse en Nicolás SALMERÓN Y ALONSO, *Discursos y escritos políticos*, Almería, Editorial Universidad de Almería, 2006, edición de Fernando MARTÍN LÓPEZ, pp. 87-145 (la cita en p. 110).

de la nación<sup>50</sup>. Entonces asegura que “nos damos casi a pensar que la Nación es obra divina, providencial, que permanentemente existen, en vez de reconocer que son las Naciones productos históricos”. Con más claridad refuta aquellas concepciones que pretenden fundir elementos nacionales y religiosos e incluso suelen establecer principios dogmáticos “casi de orden teológico” considerando que “Dios ampara la Nación”. Sentadas estas ideas básicas preliminares, Salmerón dirá, en la forma categórica anunciada:

No; acabemos con esa fatídica leyenda. Las Naciones se forman, las Naciones se deforman y las Naciones pueden desaparecer, y en el proceso de la historia llega un punto en el cual las Naciones que constituyen un obstáculo para el progreso humano deben desaparecer, y, en definitiva, en el progreso de la Humanidad, bien desaparecidas estarían. Hay que tener el valor de pensarlo así.<sup>51</sup>

La nación es, pues, poco menos que un accidente –temporal– de la edad histórica aún imperfecta que se vivía en el largo itinerario hacia la Humanidad. O, como poco después de las palabras citadas aclaraba el propio Salmerón a los Diputados, el “concepto de Nación, es lo que diríamos, al estilo alemán [...] una categoría histórica”<sup>52</sup>.

### **Un nuevo orden internacional en la edad de la democracia: la civilización global de Sales y Ferré**

En aquellos años del Sexenio, cuando el krausismo predominaba en la Universidad de Madrid, se formaron muchos jóvenes que posteriormente sobresaldrán en el ámbito de la cultura y la ciencia en España. Entre ellos se encuentra Manuel Sales y Ferré, que fue auxiliar en la Cátedra de Historia Universal de Fernando de Castro. Sales había pasado previamente por la Cátedra de Metafísica de Salmerón, quien presidiría, además, el tribunal que le otorgó por oposición una cátedra de Geografía histórica en la Universidad de Sevilla en 1874. Desde 1880, su cátedra será la de Historia Universal, hasta que en 1899 gane en la Universidad Central la primera cátedra española de Sociología, disciplina con la que más estrechamente se le asocia. No obstante, Sales dedicó buena parte de su amplia obra a los estudios históricos, al tiempo que su Sociología será, en realidad, una sociología histórica. Esta difería de la Filosofía de la Historia principalmente en que las leyes que regían la evolución de las sociedades humanas en el curso de la Historia se inducían –siguiendo el método positivista de las ciencias experimentales– a partir de la observación de los hechos. Es decir, no eran unos



50. En la sesión precedente, Vázquez de Mella había defendido su idea de las regiones, dentro de la unidad de la nación española. También había descartado el territorio o la lengua –variables– como el elemento común que da unidad y existencia a una nación. Para él, esa unidad de la nación, distinta y superior al Estado que debe servirla, viene dada por la Historia, por las tradiciones compartidas a lo largo del tiempo (DSC, 18-6-1907, n. 29, pp. 588-599). Obviamente, para Vázquez de Mella el catolicismo es parte de esa tradición en el caso de España. En su discurso pronunciado en el Teatro de la Princesa en 1912 para homenajear a Menéndez Pelayo, parafraseará su *Historia de los heterodoxos* diciendo que “la ortodoxia católica es consubstancial en esta nación, nacida a la sombra de la Cruz, y tan identificada está con ella que, si de la Cruz se separase, desaparecería su alma y solo quedaría un pedazo del mapa con el nombre de España” (Recogido en *Estudios de erudición y homenaje a Menéndez Pelayo*, Santander, Universidad de Cantabria, 2011, p.76).

51. *Discursos...*, pp. 256-257.

52. Sobre esta cuestión, *vid.* Rogers BRUBAKER, “Rethinking Nationhood: Nation as institutionalized form, practical category, contingent event”, en *Contention*, vol. 4, n. 1 (1994), pp. 3-14.

principios que de forma apriorística suministraba la Metafísica. Si bien estuvo muy influido por la biología darwiniana, así como por la teoría de la evolución de Spencer, Sales y Ferré reconoció siempre su deuda con la filosofía de Sanz del Río y la historiografía de Fernando de Castro como sus principales maestros<sup>53</sup>. También situó siempre a Krause entre los pioneros, al nivel de Comte o Spencer, de la moderna ciencia sociológica, ya que

se adelantó a todos en notar que la Filosofía de la Historia debe ser edificada sobre la ancha base de la biología general y que la humanidad en su conjunto es un organismo y esencialmente orgánica la evolución social; Krause fue el primero que, en el *Ideal de la Humanidad*, vertido al castellano por D. Julián Sanz del Río, el maestro que en este siglo ha ejercido más profunda y bienhechora influencia en la cultura patria, hizo un estudio concienzudo de la estructura social, de las instituciones y de los fines que no desmerece comparado con los recientes de Schäffle, Greef y otros<sup>54</sup>.

De hecho, los primeros años de su etapa sevillana los dedicó a publicar algunos manuscritos de Sanz del Río, así como a proseguir, en su condición de fideicomisario, el *Compendio razonado de historia general* de Fernando de Castro, del que se habían publicado hasta la fecha tres tomos. En 1875 verá la luz un cuarto tomo del *Compendio* “continuado por D. Manuel Sales y Ferré”, que comprendía “desde las Cruzadas (1096) hasta fines del siglo XIII”<sup>55</sup>. Quizá los dos rasgos característicos de la concepción historiográfica de Castro que más pudieron influir en Sales fueron, de un lado, el dominio de un tipo de historia penetrada por la filosofía que posibilitaba el establecimiento de leyes generales que rigen el curso de los hechos; y, de otro lado, la enunciación de la ley de la unidad de la Historia que se identificaba con la Humanidad<sup>56</sup>.

50

Si esta ley la había enunciado ya Castro en sus diversos escritos de temática histórica, en el tomo editado por Sales se formula en unos términos que éste desarrollará plenamente en su obra sociológica. Me refiero al propio concepto de Humanidad, no solo como ser de armonía entre lo uno (espíritu) y lo vario (naturaleza) propia del krausismo, sino a la redefinición que hace Castro –antiguo sacerdote católico– del sentido cristiano de esa Humanidad. Dejando explícita la naturaleza religiosa del término, en tanto que derivado de la fraternidad o unidad de los hombres ante Dios, va más allá de esa semántica religiosa original para darle un sentido verdaderamente universal, el único que podía ajustarse plenamente al concepto de Historia de Castro. Lo explicita de forma diáfana:

A nuestro siglo está reservada la gloria de recoger esas aspiraciones generosas en lo que tienen de realizables y no son contrarias a la individualidad humana, para formular la nueva idea religiosa de *la humanidad basada sobre unidad tan superior y fraternidad tan universal, que no solo se aplique al hombre de todas las razas sino a la creación entera*<sup>57</sup>.

---

53. Un desarrollo más detallado de estas cuestiones en Gonzalo CAPELLÁN, “Manuel Sales y Ferré. Un historiador en el siglo de la ciencia”, estudio preliminar a Manuel SALES Y FERRÉ, *Historia de Europa y democracia*, Pamplona, Ugoiti Editores, 2020.

54. “La Sociología y la Filosofía de la Historia”, en *Nuestro Tiempo*, n. 20 (1902), p. 185.

55. *Compendio razonado de historia universal*, Madrid, Imp. de José María Pérez, 1875.

56. Un análisis en profundidad de CASTRO como historiador en Rafael SERRANO GARCÍA, *Fernando de Castro (1814-1874). Un obrero de la Humanidad*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2010 (cap. 3, pp. 205 y ss.).

57. *Compendio...*, p. 184. Las cursivas son mías.

La afirmación se ajustaba a ese ideal de Iglesia Universal al que aspiraba Castro. Pero en ella subyace implícitamente una superación del ideal universalista católico en tanto que excluyente de otros credos religiosos y, por tanto, de una parte de la Humanidad. En un nuevo avance secularizador del concepto, Sales despojará a la Humanidad, auténtico sujeto del devenir histórico universal, de toda connotación religiosa, incorporándolo como categoría nuclear de su sociología histórica. Ese importante matiz se hizo patente en el discurso que pronunció con motivo de su entrada en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1907. Haciendo un recorrido por la evolución histórica de la moral, reconoce al cristianismo una ética superior a las precedentes, sobre todo por imponer como “normas de conducta el respeto a la vida, el amor, la caridad, hasta el sacrificio de sí mismo al prójimo”. A pesar de todo ello, apunta Sales,

el cristianismo no pudo desprenderse por completo de la ciudadanía exclusiva de los antiguos, e influido por ella, limitó el sentimiento de fraternidad a los que profesasen sus creencias, dejando fuera de su comunión a la mayor parte del linaje humano, los herejes y los infieles, con los que no se tuvo ningún deber, ni siquiera, en ciertos casos, el de respetar su vida. La Moral, circunscrita antes al pequeño círculo del Estado-ciudad, fue extendida a una esfera mucho más dilatada, el Estado-imperio, pero insignificante todavía, comparada con la totalidad de los vivientes. Un ideal social verdaderamente universal y humano, independiente del Estado político e inspirado en el sentimiento de lo futuro infinito, no ha iluminado a las sociedades hasta los presentes tiempos<sup>58</sup>.

Por tanto, la Humanidad que culminaba la evolución histórica de las sociedades en el pensamiento sociológico de Sales no solo iba más allá de la que había planteado el cristianismo, sino que se constituía, al margen de cualquier consideración religiosa – teológica o confesional–, como una etapa final –superior– de la Historia. Eso sí, su realización práctica se situaba en un tiempo por venir, ya que la evolución histórica se encontraba aún en una época de transición dominada por la nación, concretamente la que lleva de la nación timocrática a la nación democrática, tal y como plantea en el último volumen de su *Tratado de sociología*.

Esta obra capital del autor había comenzado a publicarse en 1889 con una primera parte titulada *Estudios de sociología. Evolución social y política*. La segunda parte se irá publicando en los años siguientes en otros tres volúmenes: *Del hetairismo al patriarcado* (1894), *Tribu y ciudad* (1895) y *La Nación* (1897). El paso de los estados sociales más primitivos vinculados a la familia, como el hetairismo, el patriarcado o la tribu hasta los más modernos, que comienzan con la ciudad y los grados más elevados de civilización, se explica precisamente como un camino que se va ampliando gradualmente hacia la Humanidad. Esta, además de una etapa final de la historia, constituye un tipo de vínculo superior, el humano, el ligado al hombre, que se convertirá con la nación democrática en el elemento central frente al territorio o la riqueza. En palabras de Sales, en ese proceso de evolución histórica “el vínculo de familia pierde, pero gana el de humanidad. Los afectos altruistas se desarrollan; las almas se van abriendo a los grandes sentimientos de ciudad, de nación, de fraternidad humana”<sup>59</sup>.

Sales enuncia la inalterable ley de evolución biológica de las sociedades como un paso de la denominada nación geocrática, en la que la tierra lo es todo, hacia la nación democrática, en lo que lo verdaderamente importante es la persona y cuyos

58. *Nuevos fundamentos de la moral*, Madrid, Viuda e Hijos de Tello, 1907, p. 79.

59. *Tratado de Sociología*. vol. IV. *La Nación*, Madrid, Lib. de Victoriano Suárez, 1897, p. 450.



signos comienzan a aflorar desde 1848. En medio quedaba una etapa de transición, que denomina nación timocrática, donde riqueza lo es todo. Esos tránsitos los detalla en el ámbito económico, político y social de las naciones.

Si en la antigua nación territorial las clases sociales dominantes eran el clero y la nobleza, como principales estamentos propietarios de la tierra, en la nación timocrática, que anuncia la Revolución francesa y se consolida en 1830, son nuevas clases vinculadas a la riqueza, comerciantes e industriales, quienes toman tanto las riendas del poder como la dirección de la sociedad. Sales es tremendamente crítico con la nación timocrática, pese a considerarla un avance respecto a la anterior. En la política supone el fin del absolutismo de los reyes para devolver la soberanía a la nación y establecer constituciones. Pero la manera imperfecta en la que se constituye es el régimen representativo en el que solo las clases con fortuna conforman los parlamentos en representación del todo social. Pero su mayor crítica se centra en el desarrollo de la timocracia en el orden socioeconómico, con los dueños del capital arriba en la cúspide, disfrutando de todos los progresos, y los desheredados abajo, sin participar del bienestar material. Además, avanza hacia una bancocracia donde se monopoliza el capital en nuevas manos y los valores bursátiles dominan todo. Frente a ello, la nueva transformación hacia la nación democrática apunta a corregir esos graves desequilibrios, generados por el individualismo egoísta surgido de la timocracia, merced a una mayor consideración a las clases desfavorecidas. En ese sentido, el socialismo, los valores morales de la solidaridad y el papel del Estado, implicándose en las reformas sociales necesarias para promover la libertad, la igualdad y la justicia, abren un horizonte esperanzador en las naciones de Europa.

52

Esa visión es la que conservará Sales al concluirse el siglo XIX. Justo un año antes de ello, en 1899, llegaba a Madrid para tomar posesión de su nueva Cátedra de Sociología y también fallecía Emilio Castelar, que estaba publicando una extensa *Historia de Europa en el siglo XIX*. Para completar los cuatro volúmenes editados hasta la fecha, el editor pensó que Sales era el historiador capaz de acometer semejante empresa. Este asumió la dirección de la obra, que completó en 1901 con la inestimable ayuda de sus amigos Siro García del Mazo y el geólogo krausista Salvador Calderón. El último volumen, que abarcaba desde 1848 a 1900 bajo el subtítulo “El advenimiento de la democracia”, incluía un capítulo final de “Conclusión y síntesis”, redactado por Sales a partir del *Tratado de Sociología*.

La idea que recorre el texto es que el siglo XIX ha vivido unos espectaculares avances en todos los órdenes de la vida, pero muy singularmente en el orden científico. Se trata de un progreso sin precedentes, que para Sales solamente tiene sentido en el curso de la evolución social si es capaz de generar un mayor bienestar material y moral de los seres humanos, de las sociedades. En esto consiste también la noción misma de civilización.

Con todo, el efecto más reseñable de ese progreso sin parangón que ha experimentado la sociedad decimonónica es la ruptura del aislamiento gracias a la revolución en las comunicaciones, que ha puesto a las naciones en el rumbo de una civilización común. Esta es la idea nuclear de su concepción de la sociedad contemporánea objeto del estudio, y de ella van a derivarse dos consecuencias indisolublemente unidas que de forma conjunta podemos expresar en términos modernos como proceso de globalización. Para Sales, en el contexto español ese camino se iniciaba con la unión de las dos naciones asentadas sobre la península Ibérica, España y Portugal. De acuerdo con el iberismo que había tenido ya un amplio recorrido para entonces, se muestra plenamente convencido de que

Ni por la raza, ni por el territorio, ni por el clima, ni por la civilización puede Portugal constituir nación aparte. Si en un momento dado, el apasionamiento político le empujó a separarse de España, el sentimiento de fraternidad y de coterraneidad volverán a unirle a ella, por mucho que trabajen para impedirlo los representantes de los intereses políticos<sup>60</sup>.

Seguidamente se producirá la constitución de “Europa como una gran nación”. En la concepción eurocéntrica de Sales, este es el escenario donde primero –y de forma más ostensible– se están haciendo notar los efectos de ese inusitado progreso civilizador. Ciertamente, esto no es así en todas las naciones que forman geográficamente parte de Europa, sino que se correspondería con lo que en la época muchos otros intelectuales suelen denominar la “Europa culta”, es decir, Gran Bretaña, Francia, Alemania... Un buen ejemplo lo proporciona España, cuya decadencia en ese momento histórico expondrá Sales en diferentes foros, atribuyendo la responsabilidad a las clases directoras. También a algunos elementos asociados a nuestra raza, como el componente semita que hace de la religión lo primero de todo, mezclándose y confundiéndose en la vida pública con el Estado. Las esperanzas de su regeneración pasan precisamente, antes que por las energías internas que acusan el “desgaste de la raza”, por el elemento externo. Se trataría de que España pudiera beneficiarse del efecto civilizador europeo, que participara del ideal de Europa (del que, a su juicio, carecía nuestro país entonces)<sup>61</sup>.

La segunda consecuencia derivada del progreso hacia una civilización común es la evolución gradual de las naciones hacia una federación universal. Tras la fase europea, de acuerdo con las leyes históricas, se avanzará hacia una federación intercontinental que acabe por establecer una “civilización uniforme” en toda la Tierra. Es decir, se trata de la idea universal de la humanidad krausista reformulada en términos de sociología histórica como “solidaridad entre todos los pueblos”, pero con un origen común: la fraternidad del linaje humano<sup>62</sup>. Se abre así un escenario presente y futuro en el que, entre otras cosas, el Estado-nación como sujeto histórico va perdiendo gradualmente su protagonismo en favor de una serie de entidades supranacionales que terminarán por difuminar sus límites en favor de la unidad global del género humano.

Reiterará la idea en la segunda edición de su *Historia General* (1905), uno de esos manuales con fines docentes que se reimprimirá después en varias ocasiones hasta 1923. Justamente, Sales añadirá a esta reedición un epígrafe donde reflexiona sobre “la sociedad y la civilización en este período”. Escrito en un momento en el que la expansión imperialista de las naciones más desarrolladas estaba en pleno auge y donde la fuerza, en muchas ocasiones en forma de guerra, parecía ser la ley dominante, Sales sigue fiel a ese ideal –y creencia– de que el orden mundial se empieza a organizar ya de acuerdo con una dinámica supranacional:

se ha estrechado la distancia entre las naciones, profesándose en todas un mismo conjunto de máximas morales, y sobre las diferencias de religión, nacionalidad y raza,

---

60. *La Nación...*, p. 214.

61. “La decadencia de España”, en *Problemas sociales*, Madrid, Victoriano Suárez, 1910, pp. 83-96.

62. *Historia de Europa en el siglo XIX*, Madrid, Felipe González Rojas, 1901, vol. VI, pp. 994-995. SALES matiza que no se refiere a una fraternidad “meramente ideal” (filosófica), sino “efectiva, sólida y permanente” (histórica).



el amor humano prevalece y tiende a unir a todos los habitantes del planeta en relaciones pacíficas y amistosas<sup>63</sup>.

Como puede imaginarse, este relato chocaba con la cosmovisión católica, que no se demoró en refutar esta reedición de la *Historia General* por medio del diario tradicionalista de mayor circulación en ese momento y asociado a la figura de Vázquez de Mella. La obra de Sales se consideró el mejor ejemplo de “la ciencia que se enseña en nuestras Universidades por los sabios modernos, que predicán el ateísmo y la autonomía de la razón”. En consecuencia, a su autor se le señalaba como un declarado “enemigo de la Religión”<sup>64</sup>.

## Conclusiones

Con Sales y Ferré culmina un discurso supranacional plenamente secularizado donde nación y religión quedan nítidamente separadas, al tiempo que superadas por una Humanidad globalizada que ya no se legitima en la fraternidad cristiana, sino en la ciencia y en una moral independiente fundamentada en el principio de solidaridad. Resulta evidente que esta visión entraba en conflicto con la concepción dominante en el catolicismo español del momento y que, entre otras cosas, fundamentaba una cosmovisión en la que de ninguna forma podía tener cabida un nacionalismo español de fundamento católico.

En ese sentido, se ponía un corolario al relato previamente construido por el krausismo español, donde la nación quedaba reducida a una categoría histórica llamada a desaparecer ante la constitución de entidades superiores de dimensión continental, que culminan en la Humanidad. En este caso, el relato conservaba el papel de la religión en la vida del hombre pero, como muestra la condena de Roma a la traducción del *Ideal de la Humanidad* de Sanz del Río, la Iglesia no estaba dispuesta a tolerar ninguna concepción religiosa divergente de la ortodoxia católica, por mucho que invocara el ejemplo moral de Jesús y las palabras del Evangelio.

En este punto, podemos concluir que en el largo y complejo proceso de secularización vivido en el siglo XIX, los intentos de re-catolización en España convivieron, bien en polémica tensión, bien en abierto enfrentamiento con los proyectos defensores de la democracia (republicana o no) sustentados en una Filosofía de la Historia que se despojaba de los principios teológicos que la habían fundamentado desde la visión cristiana tradicional, modernamente reformulada por Bossuet. En la construcción de nuevas narrativas de la historia que tuvo lugar durante ese proceso –no líneal– de desencantamiento del mundo, podemos afirmar que se produjo una resemantización de algunos conceptos fundamentales, como Fraternidad o Humanidad, que se incorporaron plenamente a proyectos políticos de los primeros demócratas españoles, como la República Democrática Federal Universal propulsada en 1855 y revitalizada durante el Sexenio.

También se deduce de lo aquí expuesto que todos estos nuevos relatos supranacionales y ajenos –cuando no contrarios– al relato católico oficial del momento fueron percibidos como un peligro por el especial calado que pudieran tener en la juventud, ya que se difundieron por catedráticos universitarios en revistas, academias,

63. *Historia general*, Madrid, Fortanet, 1905, p. 534.

64. José María ROMÁN, “Sin fe y sin caridad”, en *El Correo Español*, 10-7-1906, pp. 1-2.



Ateneos..., pero también en manuales o tratados de historia, sociología, ética... El temor venía acrecentado por proponer un Estado separado de la Iglesia –o una nación no vinculada a la religión católica–, lo que se tradujo en reiteradas refutaciones públicas desde la prensa, folletos o libros por parte de diferentes instancias del catolicismo oficial, una actitud que también refleja la necesidad sentida en la Iglesia de contar con relatos consistentes que suministraran una Filosofía de la Historia regida por el principio católico. Tanto debió de ser así que el obispo de Montevideo, Mariano Soler, “A título de descendiente de españoles, y de admiradores de las glorias de la madre patria” escribió en 1890 una carta a Menéndez y Pelayo. En la misiva solicitaba directamente al entonces principal paladín, tanto de los principios del catolicismo como de la ciencia y la historia de España,

Una historia filosófica de la civilización que, remontándose a los grandes principios filosófico-católicos, exponga la marcha de la humanidad al través de los siglos [...] con la historia de los pueblos que caen a este y al otro lado de la cruz [...] sin descuidar la crítica de los sistemas y teorías de Vico, Herder, Hegel, Schlegel, Krause, Buchez, Cousin etc. y aun perfeccionando las de S. Agustín y Bossuet. He aquí la obra magna que nadie mejor que V. puede emprender, y que, al realizarla, conseguirá una de las más gigantescas victorias científico-literarias de la época moderna, que después de tanto sofisticar será eminentemente católica. ¡Y España es la nación de las victorias para el catolicismo!<sup>65</sup>




---

65. *Epistolario...*, vol. 10, carta 657, 30-11-1890. Algunos meses más tarde, MENÉNDEZ PELAYO responderá expresando su gratitud y reconociendo la necesidad de “una *filosofía de la historia* escrita con el criterio de la escuela católica”. Sin embargo, consideraba esa empresa tan inabordable que había decidido contraer sus estudios “a la historia de la civilización española” (vol. 11, carta 313, 16-7-1891).