

«UN SANTO DE CORTE HISPÁNICO»: GINER DE LOS RÍOS Y EL ESPECTRO DEL SUJETO ESPAÑOL

ANTONIO DE MURCIA CONESA

Universidad de Alicante

Resumen

Este artículo estudia la relación de la obra de Giner de los Ríos con el problema del sujeto español desarrollado, en oposición al individualismo moderno, por algunos de sus discípulos como Américo Castro. Se examina la presencia de este sujeto colectivo, bajo la forma de «espíritu social» o «sentido común histórico», en tres aspectos distintos de la obra de Giner: su idea de tradición literaria nacional, que influyó notablemente en los trabajos de historiadores y filólogos posteriores; su concepción organicista del derecho y de la inmanencia social de la soberanía política, presente en la noción de derecho consuetudinario y de opinión pública, y su idea sublime del sujeto de la educación, objeto principal de su labor pedagógica. Estos aspectos guardan una estrecha relación con el tópico del pensamiento en acción y la imagen de ascetismo que ha dominado la recepción de Giner de los Ríos.

Palabras clave: sujeto español; individualismo moderno; persona social; organicismo; spencerismo; pedagogía institucionista; soberanía política; sublime; opinión pública; derecho consuetudinario; krausismo; pensamiento conservador; metafísica del derecho; Américo Castro; estado latente.

Abstract

This paper explores the relationship between the work of Francisco Giner de los Ríos and the problem of the Spanish subjectivity which, in opposition to modern individualism, was studied by some of his followers as Américo Castro. The presence of a collective ego, in the form of «social spirit» or «common historical sense», is examined in three aspects of the work of Giner: his idea of national literary tradition, which significantly influenced the works of historians and philologists; his organic conception of the social immanence of political sovereignty, present in its notion of customary law and public opinion; and his sublime idea of the Spanish self, main

subject of his educational work. All these aspects will be discussed in relation to the topic of thinking in action and the image of asceticism that has dominated the reception of Giner de los Ríos.

Keywords: Spanish Self; modern individualism; social person; organicism; spencerism; pedagogy; sublime; political sovereignty; public opinion; customary law; krausism; conservative thought; metaphysics of law; Américo Castro; latency.

Introducción

«Astucia de lo inconsciente» es una expresión de Eduard von Hartmann que Giner de los Ríos utilizó ocasionalmente, en una nota sobre Spencer, para explicar los imprevisibles efectos de la acción individual en sociedad y el enmarañado «encadenamiento de toda obra con el sistema general de las causas y efectos en el mundo» (Giner, 2015: 352). Al proponer como caso ejemplar el contraste entre los efectos provocados por las obras de Spencer y los probables propósitos que este albergaría al escribirlas, acertó, al menos, en lo que a la recepción española del positivista británico se refiere. Pero la expresión, de cuño más metafísico que psicoanalítico, podría aplicarse también a la propia obra de Giner y a su relación con la sociedad española. Inconsciente frente a inconsciente, o astucia por astucia, su irregular recepción durante un siglo ha dado lugar a imágenes encontradas, que lo convierten en enemigo extranjerizante del sujeto nacionalcatólico, educador modélico de un sujeto liberal de cuño ilustrado —por el que en realidad sintió escasa simpatía—; o mentor paradigmático de un derrotado sujeto republicano, entre otras.

Con independencia de las aleccionadoras imágenes del individuo Francisco Giner, su magisterio y su obra escrita fueron una constante referencia, no siempre explícita, en las posteriores tentativas por describir un sujeto general de la historia y la cultura españolas: una forma peculiar de subjetividad colectiva, entendida siempre en confrontación con el moderno individualismo europeo.

Las páginas que siguen examinan la heterogénea presencia en la obra de Giner de esa idea de un hispánico sujeto colectivo, como espíritu social y como sentido común histórico. Una presencia que casi siempre es negativa: en oposición a otros modelos de sujeto, o como una ausencia —un espectro— y una meta cuyo logro sería la principal misión de una larga y tenaz labor educadora. Sus efectos en la obra de Giner pueden apreciarse, como veremos, en tres aspectos de esta que resultan inseparables: su prolongada influencia sobre el ensayismo en torno al tópico del problema de

España, cultivado por algunos de sus mejores discípulos; su concepción organicista del Derecho y del Estado; y el proyecto pedagógico de la Institución Libre de Enseñanza.

En todos ellos, esa latente subjetividad común —idea regulativa y constitutiva del pensamiento de Giner— se revela como un dispositivo para la armonización de contrarios: lo individual y lo social, lo natural y lo histórico o la teoría y la acción.

La «doctrina en el vivir»: el mito del pensamiento en acción

En unas páginas dedicadas a la figura intelectual y educativa de Alberto Jiménez, a cuento de un libro sobre Juan Valera y la generación de 1868 («De grata recordación: Juan Valera y Alberto Jiménez»), Américo Castro incluye una digresión sobre su viejo maestro, Francisco Giner, que eclipsa el resto del artículo (Castro, 1975 [1957]). Además de inevitable mentor, Giner comparece aquí como paradigma de una intelectualidad española abocada a la dispersión. Entre los siglos XIX y XX, las inteligencias espontáneas e inagotables de un Valera, un Cossío o del mismo Jiménez, incapaces de sistematizar sus grandes intuiciones en un programa teórico y acuciadas por las urgencias prácticas del momento, se vieron abocadas al nomadismo diplomático, la conversación brillante o la construcción de refugios intelectuales como la Residencia de Estudiantes. En Giner, la ausencia de una obra redonda, que expresara con nitidez y decisión su «pensamiento radical», cobraba a ojos de Castro, como de buena parte de los epígonos del maestro, un superior valor pedagógico y filosófico. En primer lugar, en relación con su apostolado educativo, en el que, dos décadas antes del citado artículo, don Américo había visto redivivo «el ardor de nuestros cazadores de almas del siglo XVI» (Castro, 1975 [1937]). En segundo lugar, por su encarnación de la mejor intelectualidad hispánica: aquella cuyos protagonistas ofrecían «el espectáculo de cómo iba proyectándose la doctrina en el vivir».

A la imagen de un sabio entregado a moldear la cultura española desde la formación integral de sus sujetos más jóvenes se une la de un ascético estudioso, solitario, capaz de internacionalizar el pensamiento español abriéndolo a la mejor ciencia extranjera: más allá del *clerc* francés o del *excitator* patrio de cuño germano, Giner, educador, es también el gran mediador, el *medium* capaz de cerrar las fisuras entre el pasado y el presente o entre el individuo y la colectividad¹. Y eso no sería consecuencia

1. Américo Castro desarrolla esta noción del investigador como *medium* en su *Ensayo sobre historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes* (1950).

de la sistematización y clausura de su obra escrita, sino de la capacidad para proyectar en ella su misma acción. Que los *pragmata* se subordinen a los *logoi*, y la vida a la propia escritura, choca con la biografía humilde de un profesor que, indiferente a su probable olvido, escuchaba atentamente las ocurrencias de los muchachos que, como Castro, le seguían por las cumbres de Guadarrama. La conjunción de tenacidad vital y renuncia personal se ajusta al aura más o menos redentora que ha nimbado la imagen del fundador de la Institución Libre de Enseñanza. Castro lo dijo en varias ocasiones: «En el fondo fue un santo de corte hispánico» (1975: 164).

Esta sentencia hagiográfica evoca, además del carácter de religión laica que aún hoy se atribuye al institucionismo (García Cárcel, 2011: 438), la fe en una vaga pero convencida salvación por la acción, que el autor de *España en su historia* consideraba rasgo sobresaliente del sujeto hispánico. Con una fe parecida, solventes intérpretes resumen el valor específicamente filosófico de la obra de Giner con el retrato apasionado de un filósofo en acción (Capellán, 2015: 21-34). Los argumentos extraídos de sus obras jurídicas, sociológicas, estéticas y pedagógicas para justificar esa imagen no han sido más importantes que los relatos sobre el excepcional *ethos* quijotesco con que el rondeño habría templado su «racionalismo pragmático» (López-Morillas, 1988: 9-12), dentro y fuera del krausismo. El relato repetido de las vicisitudes de ese pensamiento en acción, evidente tanto en el entusiasmo por mejorar el mundo como en el escepticismo ante la imposibilidad de conseguirlo, ha funcionado como un mito de obligada referencia, no en el sentido de una ilusión infundada, sino en el de una imagen fundadora con la que reinterpretar y compensar los derroteros perdidos de la tradición filosófica y científica española y el olvido al que fueron condenados sus mejores defensores e instituciones, incluida la ILE. Algunos de los que han lamentado ese olvido han intentado enmendarlo recuperando su singular sujeto histórico o, más bien, transhistórico. Castro no fue desde luego una excepción: más aún que Pidal y otros discípulos, vio en Giner de los Ríos una figura clave para rescatar a ese singular sujeto de sus cenizas.

El yo español y el sentido común histórico

En la conferencia con que inauguró su primer curso en la Universidad de Princeton (1941), el exiliado Castro, dispuesto a mostrar al público ilustrado de Norteamérica la excepcionalidad cultural y ontológica que había llevado a España hasta su reciente guerra civil, y que, paradójicamente, podría conducirla a su salvación, invocaba la autoridad de Giner de los

Ríos. Tras asegurar que «[e]l yo español no es el del *cogito ergo sum*», sino «el de *La vida es sueño* de Calderón» y el de Cervantes, proseguía su descripción de ese yo con igual rotundidad:

un ego que prolonga la voluntad de la existencia en las direcciones más opuestas, pues piensa que las actitudes exclusivistas o parciales le llevarán a laberintos inacabables. Es el yo de Francisco Giner, que quería para España un presente que fuese al mismo tiempo su pasado tradicional y su espléndido futuro. O el de Goya, en el que convivían belleza y horror, infierno y paraíso... Y el de Lope, con su amor y su deber (Castro, 1976: 30).

El resto del discurso presenta notables afinidades con los argumentos que Giner escribió mucho antes en un trabajo especialmente apreciado por Castro: *La política antigua y la política nueva*. La crítica suele interpretarlo en el marco de la metafísica jurídica del krausismo bajo su singular modulación hispánica. Ciertamente no puede leerse sin tener en cuenta las doctrinas aprendidas de Sanz del Río y sobre todo de Ahrens, y sus particulares concepciones sociológicas alimentadas por la metafísica positivista de Comte, la teoría de las multitudes de Tarde o el darwinismo spenceriano, entre otras fuentes. Volveremos más adelante a este importante texto y a sus distintas lecturas. Lo importante en relación con el discurso de Castro es su significación para el problema de la subjetividad que acució al ensayismo sobre lo que se ha llamado «problema de España» y que don Américo encarnó de forma modélica. Su aspiración, como la de Giner, era defender y difundir el conocimiento de una forma de subjetividad que, en contraste con las líneas del individuo moderno, cartesiano, archicientífico, maquiavélico y, a la postre, kantiano, revelaría una suerte de *Sonderweg*, una vía especial de la cultura española cuyo reconocimiento definitivo podría superar o aliviar la conciencia de la crisis: una conciencia que en Giner era con frecuencia agónica y difícilmente curable por las ensoñaciones krausistas de lo absoluto (Giner, 2015: 214 ss.). Esa vía, transitada literariamente por notables humanistas formados en la Junta de Ampliación de Estudios, fue abierta por las síntesis conceptuales del maestro de Ronda.

La inmanencia de la soberanía política en el todo social o, más exactamente, la persona social, que Giner intentó justificar con minuciosa reiteración, acredita una prodigiosa habilidad para integrar las doctrinas más heterogéneas, propia de lo que ha venido en llamarse «krausismo positivo» (Núñez, 1987: 47-64). Los argumentos ontológicos y antropológicos que sostuvieron esos ensayos de integración, no obstante formularse como

correspondencia entre la soberanía del Estado y la del individuo, tuvieron una proyección más duradera en los estudios histórico-literarios que en los jurídico-políticos. Cuando el krausismo jurídico era un fenómeno intelectual casi olvidado, seguían publicándose apasionadas tentativas por demostrar la singularidad de los españoles en la literatura y en la historia, o el «centaurismo» (Castro, 1996: 206- 210) latente de una cultura que, desde la Edad Media, habría armonizado sin resquicios la exterioridad con la interioridad y el pasado con el presente. Esa hermenéutica nacional seguía la huella, o, más bien, el espectro de un «sentido común histórico», que décadas antes Giner había justificado «por la compenetración irreflexiva de todas las actividades sociales que, cruzándose en múltiples direcciones según leyes desconocidas u olvidadas por los colaboradores de la misma cultura general, forman la trama de esta» (2015: 198).

Conceptualizar la realidad jurídica y social de la subjetividad portadora de ese «sentido común histórico» requería rastrearla en el resto de esferas que forman la historia hispánica como totalidad. Semejante tarea, sin perjuicio del firme rechazo a las mitologías de la historiografía española (López-Morillas, 1988: 33-42), no podía llevarse a cabo sin una estetización de categorías jurídicas, políticas e historiográficas. Con ese horizonte por delante, una parte central de la obra de Giner puede ser leída como la persecución de un ideal de absoluto jurídico, que, encauzado en un proyecto de reeducación de la subjetividad española, comparte las formas de lo absoluto literario, y que, como se argumentará más adelante, cristaliza en el ideal de un sujeto de lo sublime, encarnado en el pueblo español.

Los «poderes latentes»: del derecho consuetudinario a la opinión pública

Las referencias más explícitas de Giner al problema del sujeto aparecen en el marco de su concepción del Derecho y del Estado y, más concretamente, en sus intentos por armonizar la autonomía del individuo con su determinación como órgano jurídico. La etimología de *subjectum*, sobre todo en *La persona social* (Giner, 2015: 299 ss.), lo remite a la sumisión ontológica y moral del individuo al género, y del hombre particular al hombre ideal. El término, para Giner —como para Joaquín Costa o los discípulos Alfredo Calderón y Adolfo Posada— expresaría la *sujeción*, inherente a la naturaleza del Estado, que hace a la persona individual soberana y súbdita al mismo tiempo. Toda su reflexión acerca del problema de la soberanía y la representación política gira en torno a esta idea de «hombre sujeto» (Vázquez-Romero, 2009: 49 ss.), inseparable de la tesis de la inmanencia

del derecho, pero también de la mencionada hipótesis, convertida en hipóstasis, de un «sentido común histórico». Giner localiza al *subjectum* sociológico en el espacio de correspondencias entre la persona individual y la persona social, y justifica la necesidad de su existencia jurídica en el sometimiento de la política al derecho, o, más exactamente, de la filosofía política a la filosofía del derecho. Pero cuando trata de apuntalarlo históricamente sus conceptos se cruzan con las categorías literarias, que nutrieron las posteriores síntesis sobre la tradición hispánica.

Estas síntesis han sido interpretadas como expresión de un nacionalismo heredero del alemán, que el fundador de la Institución Libre de Enseñanza compartió con su maestro Sanz del Río, con Fernando de Castro y con todos cuantos de un modo u otro contribuyeron a una antropología histórica del carácter español (García Cárcel, 2011: 439 ss.). Aunque sesgada, la etiqueta nacionalista es eficaz para entender algunas derivas del pensamiento liberal y el rechazo que encontró en el tradicionalismo neocatólico por parte de quienes, como Menéndez Pelayo, anteponían estética y culturalmente la idea de Imperio a la de nación. La que el erudito cántabro llamaba «infección de la enseñanza» de los institucionistas (Menéndez Pelayo, 1992: 1388), extendió entre sus mejores alumnos una decidida inclinación a buscar los rasgos etnoformadores de comunidad, que culminaría Menéndez Pidal y proseguiría, por vías más sinuosas, Américo Castro. La perspectiva que da la obra del primero permite apreciar históricamente el alcance de esa inclinación, especialmente en las reconstrucciones de la tradición literaria española, que dieron a parar en la celebrada y espinosa noción de «estado latente».

Como es sabido, la fórmula posibilitaba a Pidal, por una parte, articular la gramática histórica con la historia literaria y, por otra, reconducir esta a la historia nacional prescindiendo de argumentos míticos tan enojosos para él como para los miembros de la Institución. Con ese sustrato que «presiona sobre las fuerzas actuantes en cada momento», propiciando lentos cambios fonéticos cuya lucha con los usos antiguos dura «muchos cientos de años y aun milenios», Pidal extendía su explicación morfodinámica de los cambios idiomáticos a la evolución de las formas poéticas comunes a través de un mismo medio ecológico: el pueblo, «base de toda la producción literaria de un país, como el terreno donde toda raíz se nutre, y del cual se alimentan las más exóticas semillas que a él se lleven» (Menéndez Pidal, 1963: 129-152).

No es el de «nación» un concepto habitual en Pidal, sino el de «pueblo»; tampoco lo fue en Castro, que, utilizó con más entusiasmo el de

«civilización». «Pueblo» era una evidente herencia del viejo *Volk* romántico que, más sensible a los rasgos latentes de la cultura, permitía sustituir la artificiosa dimensión política de la estructura nacional por la natural pureza de la forma popular. «Civilización», más cercana al concepto de Rafael Altamira que al de Oswald Spengler, se ajustaba a un sujeto de la historia entendido como vital, antes que institucional y nacional. Tampoco Giner de los Ríos cultivó un uso nacionalista del concepto de nación. En sus estudios sociológicos lo situaba en el mismo rango que la familia: el de las sociedades totales frente a las sociedades especiales, como las corporaciones profesionales o agrupaciones científicas (Giner, 2015: 336-342). A diferencia del carácter artificial de estas últimas, que mantienen unidos a sus miembros por los fines de su mutua cooperación, las primeras constituyen una «comunidad total» que exige naturalmente la convivencia inmediata. Pero por encima de ambas, lo que define el modo de ser *sujeto* de cada uno de sus miembros es la organización jurídica.

El concepto de Estado es, pues, mucho más relevante que el de nación, para pensar la comunidad. Y ambos son subsumidos bajo el concepto de sociedad. Lo que, según Giner, singulariza a la nación con respecto a otras formas sociales, o estatales, incluida la familia, es la particular adhesión necesaria e involuntaria de sus miembros. Esta necesidad se sustenta en la noción de una sociedad total, entendida como un sujeto general en sentido distributivo (universal) y atributivo (histórico-cultural). Explicar cómo es posible la adhesión política y social —una cuestión abordada por Giner al tratar de justificar la subordinación de las penas jurídicas a la reinserción del delincuente— requiere ponerle rostro al sujeto de la sociedad total.

El autor de *La soberanía política* parece resolver la cuestión con la idea de «persona social», proyección colectiva de la subjetividad individual. Pero eso no hace más que esquivar el asunto, pues deja sin determinar las formas, espontáneas por necesarias, en las que aquella experimenta su adhesión al orden común. Nada dice de esas formas la convicción humboldtiana, suscrita por Giner, de que esa comunidad es fundamental para la «promoción de los varios fines de la vida, en su unidad e integridad», toda vez que el institucionista no coloca como premisa, como sí hace Humboldt, a un individuo libre anterior al Estado (Giner, 2015: 147 nota)². Tampoco ayuda, aunque sea un argumento incontestable para librar a Giner y sus discípulos del socorrido etiquetado nacionalista, sostener que

2. Esto es coherente con la posición combativamente anticontractualista que mantiene en toda su obra.

la adhesión a la comunidad, del mismo modo que la unidad de esta, no es una cuestión «de procedencia»: no obedece a principios étnicos o de sangre, sino al espacio compartido, la convivencia en un mismo lugar. Se puede, en efecto, cambiar voluntariamente de lugar; pero nadie puede sustraerse a su necesaria integración en una comunidad nacional.

El problema es, entonces, interpretar qué quería decir Giner, como Posada y otros discípulos, al insistir en que aquella, sin ser una comunidad de descendencia, es una «comunidad de vida». Como en otras ocasiones, la vida se convierte en un concepto central, cuya invocación parece justificarse de suyo. Las razones biologicistas que puedan flanquearla, precisamente por el uso siempre matizado, si no desenfocado, que de ellas hace Giner, terminan pidiendo el principio. En realidad, las referencias a Spencer o Huxley en busca de argumentos que de inmediato eran corregidos, daban carta científica a la creencia, constante en la constelación krausista y bien asentada en el pensamiento conservador europeo del XIX³, en que para alcanzar alguna norma de orientación no debemos depender de impulsos subjetivos, sino recurrir a fuerzas e ideas que se han objetivado en nosotros y en nuestro pasado, como una forma interna que solo se puede percibir morfológicamente.

La afición a las grandes morfologías, exentas de ordenación sistemática en la fragmentaria recepción del darwinismo en España (Núñez, 1969: *passim*), terminó por someter la perspectiva biologicista a otra existencial, que confundía los procesos de la vida con los de la vivencia y, a la postre, el organicismo con la moralidad. En la obra de Giner, esta interpretación vivencial se expresa como latencia irreflexiva que produce, «por una génesis oscura», las relaciones de derecho. El vigor de la metáfora de lo latente, que Pidal explotó con éxito al explicar la continuidad histórica entre oralidad y literatura, reactualizó filológicamente el ideal protorromántico del poema que hace a una comunidad y la comunidad, o el pueblo, que hace al poema. Pero como argumento para identificar al sujeto de esa comunidad

3. Giner fue muy consciente de la dimensión conservadora de su organicismo: «Verdad es que si algún raro presentimiento de la naturaleza orgánica del Estado rompe a trechos la oscura niebla de nuestros partidos políticos, débese las más de las veces a hombres conservadores, sobre todo a los antiguos, no a los que conciben el derecho de Estado como la suma de los derechos de sus miembros o como el custodio que garantiza su ejercicio» (1973: 195). Para conocer la génesis alemana de este conservadurismo organicista son fundamentales los análisis sociológicos del pensamiento conservador publicados por Karl Mannheim en los años veinte y editados en español en los sesenta (Mannheim, 1963; 1966).

el recurso a lo latente solo funciona en el estudio de las sociedades tradicionales sustentadas en la oralidad⁴.

El propio Giner había abierto este camino a los investigadores del Centro de Estudios Históricos al afirmar que, en la epopeya, «la sociedad es siempre su verdadero poeta»:

siendo el asunto de la Epopeya la sociedad y la realidad toda, requiere, a más de la unidad de ideas y la unidad de costumbres, la de su mutuo intrínseco encadenamiento: la unidad del fondo con la forma, del pensamiento con los hechos sensibles, de los principios con las instituciones; de suerte que todos estos elementos concuerden y se correspondan entre sí, concurriendo a mostrar el orden entero de la vida (1973: 62)

Esta percepción cultural de la epopeya desplaza el modelo biológico de la vida por ese otro existencial, del que nunca saldrá Américo Castro⁵. Pero una teoría de la epopeya, por mucho que en ella se vislumbren conceptos sociológicos o que pueda servir de ejemplo pedagógico para exponer la tenacidad del sentido común histórico, difícilmente podía aportar nada a la explicación de la persona social. Giner, sin embargo, siguió invocando la poética de los «poderes latentes» para entender el sujeto de las modernas relaciones de derecho. Y situó esa latencia en el plano del derecho consuetudinario, que, ya en Joaquín Costa, como luego en Pidal y antes en Eduardo de Hinojosa (bajo la influencia de la escuela historicista de Savigny⁶) cortaba transversalmente el plano de la tradición literaria medieval. En esto, una vez más, Américo Castro será un aventajado epígono⁷.

4. Paul Zumthor, a finales del siglo xx y de manera bastante más fecunda que los discípulos españoles de Pidal, hizo suyo este concepto del estado latente como el propio de una «oralidad profunda» a la que define sociológicamente como «un conjunto complejo de conductas y modalidades discursivas comunes, que determinan un sistema de representaciones y una facultad de todos los miembros del cuerpo social de producir ciertos signos, de identificar y de interpretarlos de la misma manera»; una oralidad, en fin, que «hace referencia a la fuente primera de la autoridad que rige la práctica (a falta de ideología) de una sociedad» (Zumthor, 1989: 167-191).

5. Para la influencia de Giner y la Institución sobre Pidal y Américo Castro, cf. J. Portolés (1986).

6. En Pidal, a través de Hinojosa, influyen las ideas que Savigny expone, entre otros lugares, en *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft*, donde presenta al derecho como exigencia natural, producto vivo de la cultura de cada nación que germina intuitivamente en la «conciencia común del pueblo» y cristaliza en el *Volksgeist*. Entre la recepción catalana de estas teorías germanistas del derecho, destaca Martí de Eixalá, en cuya obra hay continuas referencias a la conciencia colectiva y el espíritu popular en Cataluña.

7. Esta cita de Castro resulta muy reveladora al respecto: «los cantares de gesta, tanto en España como en Francia, aparecen donde predomina el derecho consuetudinario y no

Pero la pretensión de Giner no era medievalizar la historia moderna, sino fundamentar ontológicamente, bajo un ecléctico manto sociológico y al dictado del krausismo jurídico de Ahrens, una concepción del sujeto moderno y, por tanto, de las sociedades democráticas, alternativa al tradicionalismo católico y al individualismo liberal. De ahí sus esforzados intentos por atribuir al derecho consuetudinario, también en el Estado moderno, la capacidad para «establecer reglas generales de vida» y para encender «en los pueblos una fuente viva de inspiración superior, que se infunde luego en la mente de sus hombres de Estado» (Giner, 2015: 199). Y de ahí su interpretación de la opinión pública como la manifestación moderna de ese derecho consuetudinario.

El ejemplo de la Constitución inglesa es muy ilustrativo. En su crítica general al doctrinarismo político de su tiempo, desde el neoliberalismo al neocatolicismo, pasando por el socialismo, *La política antigua y la política nueva* encuentra en el constitucionalismo británico una expresión genuina de la relación entre la vida y la política o, lo que es lo mismo, entre la sociedad y el Estado. Su origen no residiría en la institucionalización parlamentaria ni en ninguna de las instituciones ni ordenaciones del derecho positivo inglés, sino en el protagonismo que en el orden constitucional cobra la continuidad de la costumbre, expresión inmediata de soberanía y, por tanto, de la «política real y verdadera» a la que aspirarían Giner y los juristas iluminados por Krause. Por el contrario, todo el doctrinarismo político francés, que desde Montesquieu quiso imitar literalmente la Constitución británica e incluso el doctrinarismo empirista inglés, que Giner considera vicario de aquel, muestra su incapacidad absoluta para entender la naturaleza de una constitución abierta siempre a los «progresos de la vida».

En esto Giner está muy próximo a las tesis de Azcárate desarrolladas en *La Constitución inglesa y la política del Continente* de 1878. Y no dista mucho de las tesis conservadoras que ya expusiera en Francia De Maisre, al ponderar la Constitución inglesa como argumento para despreciar las racionalistas revoluciones de Norteamérica y Francia; o del hegeliano

el tradicional de Roma. La costumbre es a la ley lo que la inmanencia del existir a la trascendencia de la norma sobrepuesta a ese existir... Las instituciones de *tradición* germánica —venganza y prenda privadas— contribuyen a llenar y fortalecer la forma de la vida castellana... En perfecta congruencia con ellas aparecen los personajes épicos de carne y hueso... La lengua hablada consuetudinariamente saltó sobre el latín de los clérigos, como la costumbre jurídica sobre la ley escrita... lo mismo que Castilla se rebeló contra la tutela política de León, una monarquía regida por Santiago y San Isidoro sin enlace con los proyectos de vida castellanos» (Castro, 1996: 229-230).

Adam Müller, quien también sostuvo la imposibilidad de trasplantar el modelo consuetudinario británico al continente (Müller, 1935). «Se copian las leyes, no la vida», sentenciaba Giner (2015: 144), soslayando de nuevo la cuestión del sujeto de esa vida o más bien convirtiendo a esta en el sujeto.

Fuera del excepcional ejemplo de la Constitución inglesa, solo en la *opinión pública* encontró Giner una cristalización real de lo que consideraba esencia de la ley consuetudinaria: «el presentimiento de la unión y esencial comunión de todos los ciudadanos en el poder del Estado» (2015: 147), y un motor para articular las ideas políticas de una sociedad «en medio del inextricable laberinto en cuyo fondo germinan secretamente». De esta forma, despojaba a la opinión pública de su sentido sociológico y de su ropaje liberal para convertirla en una fuente de soberanía, muy por encima del «despotismo social» de las mayorías. En los términos aprendidos en los *Principios de política* de Röder, la realidad profunda de la opinión pública, entendida como realidad orgánica y no como el producto de la discusión pública, era la prueba manifiesta de la permanente subordinación de la ley a la costumbre. Cuando, en 1896, Giner vuelve al tema de la opinión pública, reitera su definición organicista, síntoma y a la vez factor de la «comunión de sentido» entre instituciones, autoridad y sociedad, favorecida por el «contagio de las masas»:

no es una suma, ni siquiera una resultante mecánica de fuerzas rígidas aisladas, sino el producto orgánico de las acciones y reacciones mutuas entre las diversas unidades sociales, que se penetran recíprocamente en sus estados de conciencia (2015: 327).

Lejos de la interpretación ilustrada como el espacio genuino de la crítica y la publicidad política —un espacio, por otra parte, casi inexistente en la sociedad española—, la opinión pública es, desde la perspectiva organicista de Giner, una morfología inmanente en la que, de modo análogo a la «poesía ingenua, popular y anónima» (Giner, 2015: 356), coexisten las formas «espontánea y reflexiva» de «todas las esferas del espíritu social» mostrando la soldadura orgánica de sus «fuerzas moleculares». El latente sujeto colectivo de esa opinión, como el sujeto del derecho, se intuye en términos de una conciencia inconsciente, en parte «pensamiento difuso de la sociedad» (359), en parte, una vez más, «sentido común histórico».

Paradójicamente, la «compenetración irreflexiva de todas las actividades sociales» dentro de ese sujeto colectivo (y, por tanto, dentro del Estado) requiere de los individuos que integran la sociedad —«órganos

involuntarios de ella» (199)— una conciencia apolítica o, más bien, impolítica. Esta exigencia sería la lección práctica que puede extraerse del sometimiento de la filosofía política a la metafísica del derecho, y la condición antropológica necesaria para que una sociedad esté a la altura de sus «leyes desconocidas u olvidadas».

Contra las «extravagancias del individualismo»: metafísica, política y policía

Publicada entre el Sexenio Democrático y la Restauración, *La política antigua y la política nueva* suscitó reacciones encontradas. La crítica de Joaquín Costa fue elogiosa y prolija; la más lacónica de Manuel de la Revilla resultó, al menos para Costa, irreverente, sobre todo por reprochar la insignificancia del ensayo para la práctica política. Los argumentos del reproche apuntan a las irregulares relaciones de Giner con el trasfondo intelectual de su tiempo; estrechas y fructíferas con el krausismo, el positivismo e incluso con el marxismo; superficiales o inexistentes con el neokantismo y en general el criticismo. A pesar de que —o precisamente por eso— Giner fuera una referencia en sus obras, Revilla lamentaba las «vagas síntesis armónicas» que desplegaba en sus escritos jurídico-políticos, y su reiteración de «vagos principios abstractos deducidos de una metafísica nebulosa», cuyos frutos prácticos no daban más que en «deplorables equivocaciones» (Giner, 2015: 417-419, 465-466). Estas equivocaciones que, según Revilla, Giner compartía con el krausismo y con el pensamiento conservador en general, preocupaban a quienes esperaban de la filosofía una orientación crítica del juicio político.

Revilla había encontrado el sujeto de ese juicio en el trascendental kantiano traído desde Heidelberg a España por José del Perojo, cuyos textos, pronto indexados por la censura eclesiástica, sufrieron, como todo el primer neokantismo español, el silencio de quienes no siguieron los rituales del debate entre krausistas y neocatólicos ni participaron en su prolongado reparto del espacio filosófico español (Villacañas, 2006: 75-98). En ese escenario, la filosofía de Kant era subsumida bajo un positivismo sofisticado, al servicio de las síntesis imaginadas por los krausistas entre especulación metafísica y espíritu científico naturalista. Esa imaginación era irreconciliable con la separación kantiana y luego weberiana entre las esferas del conocimiento y de la vida. Muy lejos de ella, el organicismo de Salmerón proclamaba la síntesis definitiva entre el monismo científico de Haeckel y el especulativo de Krause. Giner fue lector de Haeckel y de Kant. Pero, a pesar de su admiración, leía al autor

de la *Crítica de la razón* con un recelo similar al que le despertaba toda la tradición del individualismo moderno en el que de manera confusa lo incluía. El sujeto social, como el sujeto del derecho, como el sujeto de la educación que inspiró a la Institución Libre de Enseñanza, no era precisamente el individuo moderno en ninguna de sus manifestaciones, por dispares que fueran: kantiana, rousseauiana o liberal a lo Stuart Mill (Giner, 2015: 179). De un modo u otro, todos eran síntoma de la «extravagancia» atomista del individualismo, fuente de un «sinnúmero de errores» (198). Las síntesis metafísicas que Revilla encontraba en su respetado Giner aspiraban a conjurar los peligros del atomismo, que eran también los de la modernidad.

Giner no ocultaba sus paradójicas afinidades electivas con los pensadores socialistas, además de los conservadores, quienes por vías diferentes concebían la sociedad «no como un agregado de sujetos sumados, sino como un todo real y sustantivo», y reconocían

la esencial y permanente inherencia en su personalidad superior de diversas fuerzas, esferas, órdenes que la constituyen por naturaleza, no por la mera arbitrariedad de los hombres, que pudiera muy bien destruir todos esos elementos; su proclamación de la necesidad de modelar la organización social según principios éticos e interiores, fundados en el destino humano (Giner, 2015: 155).

Giner reformuló la síntesis metafísica de sus maestros hispanogermánicos como la fórmula política con la que superar las limitaciones de, por un lado, la vía neocatólica, que, especialmente en la versión de Donoso, situaba en el gobierno del Estado el fundamento de soberanía (Giner, 2015: 120-121), y, por otro, la vía socialista, lastrada por el irracionalismo revolucionario y el error de buscar el espíritu interno de la sociedad en la «fuerza material» y no en la «vida misma en su unidad» (156). Esa superación no podía llevarse a cabo tampoco desde la doctrina de Kant (que, para mayor malentendido, Giner situaba en la misma constelación de Schelling, Hegel o Savigny) de la equivalencia entre derecho y libertad, incomprensible para una concepción vitalista del sujeto, en frontal oposición a la formal kantiana (185).

En esta constelación de categorías, a un tiempo antimodernas y anti-reaccionarias, el concepto de acción, que muchos consideran medular en la obra de Giner, se refiere en primera instancia a la «constitución dinámica» de una realidad social sustantiva y a las interacciones de sus miembros. Solo de una manera oblicua, cuando no negativa, concierne a la praxis individual, a la acción racional orientada por la reflexión de los

propios fines, o al problema de la decisión. La refutación de la ilusión individualista es el principal motor de una pasión por la sociología que termina siendo casi siempre una antropología metafísica próxima al Comte más místico, al que tradujo tempranamente. Desde esta perspectiva, el sujeto político solo es tal cuando deja a la política fuera de lo individual, o, dicho de otro modo, cuando se reconoce en el fondo esencial, «olvidado», de vida política que constituye el ser común desplegado en la historia y en el Estado, y se manifiesta en todas las formas de la vida pública y privada, como la familia. Bajo la cosmovisión de una política total, lo político concreto se reduce a objeto de un artificioso doctrinarismo y se convierte en mera policía.

Traduciendo la anglosajona *policy*, Giner llama «policía» a una «forma limitada de la política», que consiste en la mera administración por parte de instituciones como los tribunales, el ejército y «otros agentes de inferior consideración»⁸. Su concepción del término se vuelve más clara y peliaguda cuando lo utiliza en polémica con Calixto Bernal, para descalificar su definición de la política en *Teoría de la autoridad* como «la ciencia que enseña la mejor manera de conducir a los hombres en el respeto mutuo de sus derechos» (Giner, 2015: 415). Giner aprecia en esta definición una simple tarea de administración coercitiva, por encima de la cual la «verdadera idea» de la política se eleva a «racional armonía de las relaciones proporcionadas entre seres recíprocamente libres y unitariamente encaminados al bien por el Derecho». No extraña la sumisión de la política, esta política, a su noción metafísica del derecho social —«un orden de cosas racional, eterno, inmutable» (Giner, 1973: 191) cuando el fin de ambos y, por supuesto, el del Estado, es «coadyuvar a la realización de nuestro destino».

La libertad que, siguiendo a Humboldt, Giner ve amenazada por la «funesta inmixtión» del Estado, no es la del sujeto de la decisión y de los conflictos políticos, sino la del «desenvolvimiento natural de las facultades». La localización del verdadero sujeto de la política, es decir, el sustrato común de estas facultades ciegas, no puede salir más que de la idea de organismo o de «espíritu social». Pero esta idea, que se corresponde con «la inmanencia de la soberanía en el todo social» (Giner, 1973: 194), entraña, paradójicamente, la negación del individuo político.

8. La filosofía política contemporánea ha utilizado también la dualidad policía-política para sostener tesis completamente contrarias a las de Giner sobre la naturaleza de lo político (Rancière, 2006: *passim*).

El apoliticismo que subyace a las tesis políticas de Giner no puede confundirse con el pensamiento impolítico⁹ moderno, del mismo modo que su exposición del biologicismo político nada tiene que ver, a pesar de los esfuerzos de algunos exégetas, con la crítica de las prácticas de poder concebidas bajo el término de «biopolítica»¹⁰. Más tiene que ver con la «vitalidad apolítica de los españoles» que, una vez más, Américo Castro argumentó en la posguerra civil, para justificar el «realismo» y el «integralismo» del sujeto hispánico (Castro, 1996: 336). Para entonces la política, en cualquiera de sus concepciones, ya había perdido toda posibilidad de definir una supuesta realidad común de los españoles, que era confiada definitivamente a las fuerzas ocultas de la tradición literaria. Y en eso, ya lo hemos dicho, los epígonos siguieron teniendo muy presente al Giner convencido de que, por su capacidad para revelar la «coexistencia de las formas espontánea y reflexiva», la poesía popular (denominada, a lo Schiller, «ingenua») es «expresión inmediata del alma de las naciones».

El sujeto sublime de la educación

«Cuando el pueblo español esté a la altura de su paisaje...»: esta sentencia inacabada y acaso inacabable, que Américo Castro decía haber oído en boca de Giner (Castro, 1973: 90) y que aún evocan algunos historiadores (García Cárcel, 2011: 439), expresa la esperanzada resignación del maestro ante las dificultades para realizar en su propio país el ideal de

9. Uso este término en el sentido en que lo hace la filosofía política contemporánea; cf. Alfonso Galindo Hervás, *Pensamiento impolítico contemporáneo*, Madrid, Séquitur, 2015.

10. Me refiero en particular al texto de José Manuel Vázquez-Romero «El concepto de estado individual krausista y su relevancia biopolítica» (2009). Cuando se insiste en releer en el siglo XIX a Giner de los Ríos bajo el lema de la actualidad de un pensador krausista, es comprensible que se actualice también la afición hispano-krausista por sintetizar especulativamente doctrinas importadas. La neutralización de los antagonismos políticos en la obra de Giner y el krausismo, bajo la normalización del hombre como sujeto, parece encontrar lugares de coincidencia en la obra de algunos filósofos contemporáneos —todos ellos reconocidos bajo la amplia etiqueta de *impolíticos*—. La reproducción de referencias cruzadas entre las tesis de Giner, Calderón, Posada o Costa, por un lado, y de los filósofos Agamben, Esposito o Foucault por otro, a cuenta del problema de la representación y de las relaciones entre poder y sujeto, confunde la conceptualización de los términos en unos y en otros. Lo mismo ocurre con la identificación entre la biología organicista de la política y las prácticas de la biopolítica (Vázquez-Romero, 2009: 51 ss.). Es evidente que cuando Giner describía al Estado en los términos del biologicismo de cuño darwinista, o incluso cuando mencionaba ocasionalmente a la Biología política y la Política médica como una de las muchas funciones de los órganos y poderes del Estado (Giner, 2015: 203), no se refería a las prácticas de poder-saber como agentes de transformación y control de los individuos.

una educación universal. Pero también dice mucho de la naturaleza a un tiempo espectral y sublime del sujeto al que ese ideal iba destinado. Espectral, por su presencia inasible, y por la amplitud, larga hasta el etcétera, de sus apariciones, que, al modo del «espíritu social», comparecen bajo un continuo de categorías intercambiables; sea como

sustancia dada, al modo como se suele concebir el alma del individuo; sea como un producto derivado *a posteriori* de las mutuas relaciones entre estos y consolidado en obras [...]; sea como un sujeto hipotético, un *quid*, que suponemos sirve de base a esas manifestaciones; o como lo común en los mismos individuos; o como una energía actual, que reduce a unidad la pluralidad de estos, etc., etc. (Giner, 2015: 305).

Y sublime porque, como sujeto general, ese *quid*, «el pueblo español», y en particular sus jóvenes educandos, habría de saber medirse con su colosal paisaje: la manifestación de una desbordante naturaleza, que, como todo kantiano sabía, más allá de su distante espectáculo no se muestra disponible al orden de nuestra subjetividad, salvo que esta se disuelva confundiendo con aquella¹¹. El ideal pedagógico de Giner se podría entonces reformular como una empresa estética fundamental: educar a la persona individual y social para convertirla en sujeto de lo sublime. Una tarea inseparable de otra políticamente no menos crucial: educar para lograr «una sociedad que esté a la altura de sus leyes olvidadas y desconocidas». La versión hispánica, en fin, de una educación de la Humanidad.

Sin duda, cientos de páginas dedicadas a la pedagogía por Giner y sus discípulos institucionistas obligan a matizar esta interpretación, inspirada en una sentencia ocasional. Sus extraordinarios métodos de enseñanza —hoy ignorados, al mismo tiempo que elogiados, por los administradores de la pedagogía—; su rechazo de las estrategias educativas tradicionales sostenidas en la desigualdad, o su infatigable batalla contra unos gobernantes enemigos de la formación de sus gobernados, convergen en la misión última de educar a la persona individual en libertad. Pero otras muchas páginas, precisamente aquellas que justifican sociológica y metafísicamente ese propósito y los métodos para conseguirlo, describen a esa persona por educar en los términos de una «cristalización» en la que han de confluír armónicamente naturaleza, sociedad e historia.

11. Américo Castro, al rememorar sus excursiones infantiles con Francisco Giner por la sierra de Guadarrama, afirma: «aprendimos a concebir el sin límite de las cosas» (Castro, 1975: 89).

En esa confluencia, en esa totalidad dinámica y en esa noción podría decirse que sublime, por lo desbordante, del sujeto, residiría el germen, metafísico antes que político, de «la idea de un fin común y de una igual dignidad». El problema es cómo educar, cómo formar a una persona semejante. El único modelo pedagógico a la altura de la tarea era el platónico, que Giner defendió con entusiasmo¹². Pero mientras el platonismo de la Academia salvaba la inconmensurabilidad entre los individuos geometrizando sus relaciones, el platonismo institucionista aspiraba a neutralizar los antagonismos de las subjetividades —amenazadas por la «idolatría de la nivelación y de las grandes masas» (Giner, 1973: 116)— disolviéndolas en esa persona orgánica que es la sociedad, a quien la ILE, «después de a Dios, todo lo debe» (Giner, 1973: 102).

Conciliar a Sócrates con Platón no es nada fácil, por mucho que el último se empeñara. Tampoco lo es conciliar una enseñanza que favorece el diálogo en «la intimidad entre maestro y discípulo» con una rigurosa educación integral, en la que la jerarquía entre ambos se viste de común vitalidad¹³. La dificultad crece cuando la formación del individuo se entiende como «su diferenciación de lo que podríamos llamar la masa amorfa» (Giner, 2015: 353), despertándole, al mismo tiempo, la conciencia de su plena integración en ella. Pero, más aún que al educando, el problema de las relaciones con la «masa amorfa» concierne a la figura del educador, que se eleva por encima de los mayores obstáculos y las más hostiles condiciones¹⁴. Giner abordó la doble y contradictoria naturaleza del maestro (a un tiempo excepción y representación) en su estudio de la función social de la ciencia y del científico: el lugar de ambos en el organismo social y, por tanto, su relación con los saberes y los sujetos no científicos.

12. «Platón será el eterno modelo de toda enseñanza digna de tal nombre» (Giner, 1973: 90).

13. «Y entonces la cátedra es un taller y el maestro un guía en el trabajo; los discípulos, una familia; el vínculo exterior se convierte en ético e interno; la pequeña sociedad y la grande respiran un mismo ambiente; la vida circula por todas partes y la enseñanza gana en fecundidad, en solidez, en atractivo lo que pierde en pompa y en gallardas libreas» (Giner, 1973: 107). Y: «Maestro y discípulos, a despecho de los reglamentos, se juntan en medio de la sociedad, en un solo cuerpo y un alma, donde cada cual da su parte para el fin común; obra, por una parte, de la serenidad, de la reflexión y la experiencia, y, por otra, del brío y el empuje inicial de la idea y la honrada alegría de la vida» (137).

14. «Dadme al maestro y os abandono la organización, el local, los medios materiales, cuantos factores, en suma, contribuyen a auxiliar su función. Él se dará arte para suplir la insuficiencia o los vicios de cada uno de ellos» (Giner, 1973:114).

En el fondo, este era también el problema de las élites: el de su formación y su influencia en el cambio social y político. Giner coincidía con quienes explicaban la «génesis de los grandes hombres» según «un proceso gradual, análogo al de la diferenciación de las funciones sociales, que Spencer resume con exactitud» (Giner, 2015: 357). El spencerismo era un buen antídoto biológico contra la tentación de imaginar un individuo único, como el héroe de Carlyle, segregado de ese hombre masa que décadas más tarde preocuparía tanto a Ortega. Pero ni siquiera Spencer fue capaz, según Giner, de percibir cómo «la raíz de este orden de actividad», de la ciencia, de la obra del sabio, y del saber de la minoría, «arranca del fondo general de la vida y del pensamiento comunes» (Giner, 2015: 361). Sus críticas a Tarde, Le Bon y, sobre todo, Renan censuran el miedo a la creación de una «medianía universal» (tan temida también por Ortega) por «la extensión de la cultura, al producir cierta nivelación de los espíritus».

El maestro Giner, volcado en la ingente tarea de sacar a su país de la ignorancia, conjuraba estos temores argumentando que la «masa de ideas fragmentaria, incoherente», se acababa incorporando «como esferas concéntricas» a las investigaciones científicas y en general al saber reflexivo (375). El entrecruzamiento entre lo reflexivo y lo espontáneo, lo consciente y lo inconsciente, lo individual y lo colectivo, configura entre maestros y educandos un espacio de relaciones semejante al que determina los vínculos entre el genio literario y la poesía anónima, o entre el legislador y el fondo común de leyes olvidadas. Lo que singulariza los efectos del magisterio, como los de la ciencia, es el enriquecimiento cuantitativo y cualitativo del patrimonio material y espiritual de la sociedad de la que surge. Giner no puede salir de la contradicción inevitable entre la «minoría directora» y el «cuerpo social», sino apelando a una imprecisa «vuelta de la educación por la realidad a la concepción orgánica española» (Giner, 1973: 137).

El cometido de su Institución fue roturar y cultivar la realidad de un país cuya incultura, hostilidad, inexperiencia e ingratitud, encarnadas en sus élites políticas, Giner describió con aspereza. A pesar de sus diferencias con Tarde, estaba convencido del poder educativo de las corrientes de la imitación. Pero no pudo explicar cómo su «ministerio educador» podía emerger gradualmente de «las profundidades del espíritu nacional». No deja de sorprender la tenacidad con que mantuvo la existencia de ese espíritu, reconvertido en un sujeto social y estético: un sentido común hispánico cuya presencia, como una teología negativa, parece cobrar fuerza cuanto más evidente es su ausencia. La suya no fue una sociología

del conocimiento. Más que en los argumentos sociológicos, la clave de su confianza en la realización institucional de sus ideales educativos se encuentra en su manera de entender las relaciones entre soberanía y representación, fundadas en una metafísica del Derecho: a la «soberanía inmanente en el cuerpo social» le corresponde el valor representativo de sus corporaciones, y el de «una minoría directora, compuesta de hombres de diverso tipo, según su individualidad, pero [en la] que todos colaboran al movimiento de un modo semejante» (2015: 345 nota).

La resistencia de Giner a ser considerado parte de esa «minoría» intelectual, que sus epígonos interpretan como rasgo de un sobrio *ethos* hispánico, no tiene que ver tanto con una apología del principio de acción frente al diletantismo del hombre teórico, como con su fidelidad a esa raíz colectiva de vida y pensamiento. Fidelidad a una fe inamovible en la existencia de un sujeto oculto, cuya soberanía inmanente habría de manifestarse en la actitud de los individuos ante la naturaleza y el arte: una actitud forjada, como el resto de energías vitales, en un amplio programa de educación, lento y duradero.

A la sombra de ese sujeto, el ascetismo que le hacía renegar de su relevancia pública lo acercó a la figura de santo, humilde y digno, que describiera Castro¹⁵, además de Antonio Machado o Manuel Cossío. Y le inviste de un excepcional poder representativo del espíritu hispánico: un poder que Machado calificó, en un telúrico obituario, de magnético e invisible¹⁶. Probablemente esa invisibilidad fuera el mejor modo, si no el único, de ejercer el papel de educador y, a su pesar, de intelectual y *clerc* de una nación y una opinión pública aún más invisibles.

Bibliografía citada

- CAPELLÁN, Gonzalo, «Giner de los Ríos: un viaje crítico por la historia del pensamiento político y social», en F. Giner de los Ríos, *El pensamiento en acción (Textos)*, ed. G. Capellán, cit. *infra*, pp. 9-66.
- CASTRO, Américo, *Ensayo sobre historiología. Analogías y diferencias entre hispanos y musulmanes*, New York, Feger, 1950.

15. «Tras la humilde envoltura se percibía al señor de la estirpe distinguidísima y, ante todo, la prodigiosa dignidad de su espíritu. Pudo serlo todo, brillar como gobernante o en la vida social más alta. Mas no aspiró a ninguna popularidad, y ante él se recataba la lisonja trivial» (Castro, 1975: 88).

16. «Toda la España viva, joven y fecunda acabó por agruparse en torno al imán invisible de aquel alma tan fuerte y tan pura» (Machado, 1915).

- [1957] «De grata recordación (Juan Valera y Alberto Jiménez)», en *Españoles al margen*, cit. *infra*, pp. 143-165.
- [1973] *Españoles al margen*, Gijón, Júcar, 1975.
- [1937] «Francisco Giner», en *Españoles al margen*, cit. *supra*, pp. 87-96.
- [1941] «The meaning of the Spanish civilization», en José Rubia Barcia (ed.), *Américo Castro and the meaning of Spanish civilization*, Berkeley / London, University of California Press, 1976, pp. 23-40.
- [1948], *España en su historia. Cristianos, moros y judíos*, Madrid, Crítica, 1996.
- GARCÍA CÁRCCEL, Ricardo, *La herencia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2011.
- GINER DE LOS RÍOS, Francisco, *Ensayos*, ed. de Juan López-Morillas, Madrid, Alianza Editorial, 1973.
- *El pensamiento en acción (Textos)*, ed. Gonzalo Capellán, Madrid, Biblioteca Nueva, 2015.
- LÓPEZ-MORILLAS, Juan, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988.
- MACHADO, Antonio, «Don Francisco Giner de los Ríos», *Idea Nueva* (Baeza), 23 de febrero de 1915; *Boletín de la Institución Libre de la Enseñanza*, 664 (1915).
- MANNHEIM, Karl, *Ensayos sobre sociología y psicología social*, México, FCE, 1963.
- [1929], *Ideología y utopía*, Madrid, Aguilar, 1966.
- MENÉNDEZ PELAYO, Marcelino [1882], *Historia de los heterodoxos españoles, II*, Madrid, CSIC, 1992.
- MENÉNDEZ PIDAL, Ramón, «El estado latente en la vida tradicional», *Revista de Occidente*, segunda época, 2 (1963), pp. 129-152.
- MÜLLER, Adam [1809], *Elementos de teoría política*, Madrid, Revista de Occidente, 1935.
- NÚÑEZ, Diego [1975], *La mentalidad positiva en España*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid, 1987.
- (ed.), *El darwinismo en España*, Madrid, Castalia, 1969.
- PORTOLÉS, José, *Medio siglo de filología española (1896-1952). Positivismo e idealismo*, Madrid, Cátedra, 1986.
- RANCIÈRE, Jacques [1998], *Política, policía y democracia*, Santiago de Chile, LOM, 2006.
- REVILLA DE LA, Manuel, reseñas a «La política antigua y la política nueva», *Revista Contemporánea*, 1, 1 (1875), pp. 124-125; y 2, 4 (1876), p. 530; cit. en F. Giner de los Ríos, *El pensamiento en acción*, cit. *supra*, apéndice II («Reseña a los Estudios jurídicos y políticos de Giner»), pp. 417-419 y 465-466.
- VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel, «Dos en uno. El concepto de Estado individual krausista y su relevancia biopolítica», en J. M. Vázquez-Romero (ed.), *Francisco Giner de los Ríos. Actualidad de un pensador krausista*, Madrid, Marcial Pons, 2009, pp. 27-81.

VILLACAÑAS BERLANGA, José Luis, *Kant en España. El neokantismo en el siglo XIX*, Madrid, Vêrbum, 2006.

ZUMTHOR, P., *La letra y la voz. De la literatura medieval*, Madrid, Cátedra, 1989.

Fecha de recepción: 1-11-2015

Fecha de aceptación: 28-11-2015