

## FILOSOFIA ROMANTICA Y LENGUAJE: ASPECTOS CONTRADICTORIOS

La filosofía, por su perennidad temática y consustancial conceptualidad no ha privilegiado en su historia las nuevas estéticas y las terminologías d moda. Su lenguaje no ha prescindido — al menos hasta fechas muy recién tes — de los argumentos fundamentales de la metafísica. Por ello, a pesar de los múltiples sistemas y escuelas que describen la historia de su incansable búsqueda hacia la verdad, su tecnicismo terminológico no puede compararse con la rica variedad lingüística, ni con la siempre viva creación poética en pos del gusto y de la belleza.

Si lo dicho es tal, siquiera aproximativamente, sería inútil aplicar un "computer" a nuestra filosofía española romántica para que formase la lista de los términos más usados del período elegido. La respuesta de la electróni-ca no sería muy desigual a la aplicada a otras épocas. Sin embargo podemos y debemos hablar de proceso de romantización o modernización de la filo sofía española en la época isabelina. En primer lugar porque es indudable la existencia de un pensamiento escrito durante dicha época; segundo, por que tal pensamiento vivió durante el periodo romántico, impregnándose de su espíritu, aprehendiendo casi por inevitable osmosis o por consciente y buscada puesta al día la fraseología y el gusto románticos. Sus plumas más relevantes se confundieron con los poetas y dramaturgos escribiendo en las mismas revistas, participando en las controversias doctrinales y estéticas y también, como muchos de los literarios, siendo activos fautores de la polí-tica española. Más que el límite real y objetiva diferenciación entre filósofo; y literatos románticos, la causa de la aparente distancia reside en el silencio de la manualística por separar lo que las circunstancias políticas y culturales originaron e hicieron crecer unidos; tercero, podemos y debemos hablar de filosofía española romántica porque recibió, asimilándolas a la tradición na-cional, todas las nuevas corrientes europeas de pensamiento, desde los tradi-cionalistas franceses a los idealistas alemanes, a los seguidores de la filoso fía escocesa o al renovado tomismo italiano de Sanseverino, Prisco, Tapa relli, etc.

La influencia extranjera renovó indudablemente la terminología filosó-fica española. No sería difícil individuar una decena de términos por cada una de las corrientes enumeradas más arriba. No obstante su disparidad real o aparente es tal que originarían, como analógicamente ha ocurrido en la li-teratura, tantos romanticismos que harían improbable la integración capas de una verdadera definición.

Sin embargo, como todas las épocas participan de un mismo ambiente, y los individuos comparten una misma sociedad, sospeché la posibilidad de hallar en la filosofía española romántica algún término lo suficientemente expresivo de simbolizar el período. Varios indicios, políticos, literarios y específicamente filosóficos nos inclinaban a pensar en uno que expresase lo que nos parecía — y la investigación, creemos, que nos lo ha confirmado — la característica más importante de la época romántica a todos los niveles; o sea, la marcada tendencia integradora o sintética.

La lectura directa de los principales filósofos españoles nos confirmaron la constante de un término en las más destacadas figuras de la época romántica: Donoso, Balmes y Sanz del Río, pero con la intuición parcialmente fundada de que el mismo término podría ser, después de la investigación debida, verificado en la mayoría de los pensadores españoles, muchos de ellos discípulos o seguidores del trío anteriormente mencionado. Pues bien el término constante, ARMONÍA, es sin duda significativo. De una parte se acerca, o no está en contradicción, con muchas de las interpretaciones más consolidadas por la historiografía literaria de los últimos decenios. Por otra, como veremos, tiene unas connotaciones muy precisas que saben perfilar y delinear el movimiento romántico español, al menos en su expresión filosófica, aunque podría ser una hipótesis de trabajo extenderlo a otros ramos del saber.

Armonía no es, recordando a A. Peers<sup>1</sup>, eclecticismo integrador por desradicalización de los contrarios. Si bien más cercano, tampoco nuestro término se vería definido por Alborg<sup>2</sup> cuando dice que la peculiaridad de nuestro romanticismo está constituida por su moderación y equilibrio. El significado de armonía no es ni siquiera, como escribe Díaz Plaja<sup>3</sup> para explicar la época isabelina, complemento entre lo clásico y lo romántico. Y aunque pueda aparecer lo contrario, muy alejado está nuestro término-símbolo, de la interpretación de Russel P. Sebold<sup>4</sup> cuando escribe "que el paso de lo neoclásico a lo romántico se produce por evolución más bien que por la revolución, de que esa evolución no fue sino uno de los muchos signos del viraje total que se acusó por entonces en la forma mentis de Europa". En fin, la armonía se diferencia claramente del término justo que un contemporáneo de nuestros filósofos románticos españoles, Mesonero Romanos,<sup>5</sup> pensaba haber logrado ironizando sobre los extremos clásico y romántico. La Armonía es tal, 1º por reconocer con todas sus peculiaridades los conceptos antagónicos históricamente, que en política se pueden llamar revolución francesa y reacción, en literatura tradición y neoclasicismo, en filosofía sensismo y racionalismo, teniendo en cuenta que al contrario del normal proceso dialéctico el 2º término es históricamente anterior al 1º, porque ha sido recogido, \*por contraposición a la exasperación de modernidad representado por el 1º termino y culmen del anterior proceso, \*de la esencia de la tradición nacional. Es decir que los segundos términos son las antítesis que los autores románticos, tomando lo que creían más sustancial de la esencia local, regional o

nacional opusieron a la victoria del universalismo iluminado, a la ilustración, a la Revolución Francesa y a Napoleón, al sensualismo de Locke y Condillac y de sus numerosos seguidores extendidos por todo el continente. Y en segundo lugar la Armonía intenta, sin anular los términos precedentes, integrarlos en una perfecta síntesis. O sea, en la monarquía constitucional, en el romanticismo moderado español y, como veremos, en el racionalismo armónico de los krausistas o en la teoría del conocimiento de Balmes.

Somos conscientes de las dificultades que la expuesta teoría comporta en la literatura. Entre otros motivos por la extensión temporal que las últimas interpretaciones, algunos de sus autores aquí presentes, han concedido al romanticismo al descubrir su nacimiento con anterioridad incluso a la Revolución Francesa. Pero si esto es un punto de llegada del 2º término y de partida del 1º, como en otro campo lo fue Kant, debemos considerar el ambiente cercano, anterior o posterior, al fenómeno límite y no su puntual eclosión. De cualquier modo el proceso dialéctico nos aparece especialmente claro en política y en filosofía. En efecto, el Estatuto Real de 1834 no significa otra cosa que el intento de armonización entre el nuevo y el viejo régimen, redactado por un dramaturgo, como Martínez de la Rosa, que, aceptando en pleno la moda romántica y viviendo en primera persona el exilio de la última década absolutista, no abandonó el gusto por las reglas, ni dejó de expresar sus ideas liberales, como dice Alborg, a través de modelos clasicistas. Y a la objeción de que la constitución posterior, es decir la de 1837, representa un paso claro en el camino de la democratización responderíamos que el centro de la síntesis se ha movido pero manteniendo sus autores, los liberales de izquierda, la misma finalidad de integración entre las diferentes corrientes políticas. "Mendizábal no llegó al poder como dirigente de un partido. Su meta declarada era — y son palabras textuales — "la reconciliación de los partidos, el mantenimiento de la armonía en el seno de la familia liberal" por medio de una revisión del Estatuto Real que eliminaría de éste algunas de las características que lo hacían detestable para los radicales".<sup>6</sup> Y si algunos excesos se cometieron contra la propiedad del clero y las personas de algunos órdenes eclesiásticos la causa hay que buscarla en que "los monjes no estaban en armonía con la época actual".<sup>7</sup>

La filosofía española, por motivos demasiado largos para exponer en esta sede, no tuvo un exilio en la década de los 20 como la literatura. Supervivía el viejo escolasticismo con todas sus corrientes, pero cada vez más arrinconado por la influencia de los ideólogos y tradicionalistas franceses.<sup>8</sup> Sea la filosofía tradicional española que la importada del país vecino, en pleno apogeo restaurador, era bien aceptada por las autoridades escolásticas. Ambas ideologías, descomprometida políticamente la primera después de la caída de Napoleón y específicamente forjada la segunda para el mantenimiento de las estructuras del viejo régimen, representaban las dos únicas formas posibles de pensamiento extraacadémico, mientras en las aulas el gobierno siguió imponiendo el casi siempre decadente escolasticismo.

Por ello no podemos hablar en filosofía de romanticismo hasta la época isabelina, ya que en la precedente o se copiaron los modelos franceses o prosiguieron los antiguos, procedentes todavía del s. XVI. Es sólo a partir de la regencia de María Cristina cuando la filosofía oficial y no buscaron nuevos modelos de modernización, uniendo en personal síntesis las corrientes europeas con las españolas. Esta preocupación general de confrontación con la nueva filosofía europea y sobre todo, aunque no se haya resaltado lo suficiente, alemana es la característica de la época. Pues bien, que dicha característica fuese especificada por una clara voluntad de armonización no debe resultar extraño, si tenemos presente, y no podemos hacer a menos, la violenta y caótica experiencia que España vivió, gracias a opuestos protagonistas, desde la invasión francesa de 1808 hasta la muerte de Fernando VII. Además, el nuevo cambio de régimen, al colocarse a la altura de las nuevas circunstancias políticas y la más libre circulación de traducciones en español y en francés propiciaron el flujo de las nuevas ideas. "Estar en el espíritu del siglo", según la conocida expresión del duque de Rivas; en esto consistió en definitiva la secularización. Nada, pues, de revolución. Lo justo es hablar de renovación en la tradición"<sup>9</sup>.

Tres casos opuestos, por personalidad y doctrina, ejemplifican lo hasta aquí expuesto: Donoso, Balmes y Sanz del Río. Hubieron podido ser otros, pero, quizás, en estas pocas cuartillas su representatividad y prestigio avalan más nuestra teoría.

Jaime Balmes, el primero en desaparecer de los tres (1848), partiendo de posiciones escolásticas intentó perfeccionarlas y adaptarlas a las exigencias de modernidad, no sólo haciendo hablar a Santo Tomás el lenguaje de la época sino separándose a veces de sus doctrinas para seguir las suyas propias; que no eran otras que las que había aprendido de los sensistas escoceses y de la firme convicción de que el camino de la filosofía, después de Kant y de los idealistas, no podía ser el mismo<sup>10</sup>. Menéndez y Pelayo poco se equivocó cuando afirmaba que el idealismo, no obstante fuese duramente criticado por Balmes, se introdujo en España gracias a él. Es evidente la preferencia indisimulada por sus coetáneos románticos a los sensistas. A pesar "de que las ideas que los acompañan — escribía el filósofo catalán — son a veces inexactas, a veces monstruosas; pero en el fondo se ve un afán por salir del abismo en que sumirá el espíritu humano una filosofía atea y materialista. Algunos filósofos que han contribuido a la reacción no admiten un Dios inteligente y libre, distinto del universo, es verdad, y por esto he dicho más arriba que el panteísmo era un ateísmo disfrazado; pero al menos el ateísmo de los panteístas de la época es un ateísmo que se avergüenza de confesarse tal, que algunas veces procura quizás engañarse a sí propio, persuadiéndose que lo es"<sup>11</sup>.

El mundo y la naturaleza son estéticas porque son armónicas: "Por todas partes — escribía Balmes — hay belleza y armonía: el caso está en percibirlas"<sup>12</sup>. Para nuestro autor, como para los filósofos románticos, la naturaleza es viviente.<sup>13</sup> Y esa fuerza vivificadora y unificadora de la materia responde, a fin de no dividir el cosmo como los krausistas en naturaleza y Espíritu, a un principio misterioso.

"Yo no sé lo que es este principio activo, escribía Balmes, considerado en sí; pero sus actos me le revelan como una fuerza superior a los cuerpos; como una de tantas actividades que vivifican la naturaleza. Esa fuerza vivificante la encuentro en una porción de materia admirablemente organizada, y cuya organización conspira a un fin, que es el ejercicio armónico de las facultades de este viviente que llamamos animal; el no saber lo que es esa fuerza en sí misma no me impide el afirmar su existencia, ya que los fenómenos me la revelan de una manera incontestable".

Del romanticismo filosófico al romanticismo literario, considerando este último como necesario a las circunstancias de la época; es decir como el único movimiento cultural posible. Pero más que aceptación gozosa del romanticismo descubrimos en Balmes la constatación de la irreversible modernidad de la nueva literatura, dando a este término, como era normal en la época, la extensión de ciencias humanas. He aquí un texto bien significativo, donde el romanticismo revolucionario será dulcificado, al contacto con la tradición nacional y las necesidades patrias, en otro más moderado y armónico: "No simpatizamos con esa escuela llena de talento y de monstruosidades que no sólo ha saltado las eternas vallas prefijadas por la razón y el buen gusto, sino, y esto es lo más doloroso, ha olvidado que la literatura es para moralizar y no para corromper; pero confesamos francamente que esa especie de revolución que se ha practicado contra el clasicismo, es decir, contra la imitación reducida a sistema y con todos los atavíos del saber, de la erudición y el buen gusto, la miramos hija de causas muy naturales y legítimas, demandada por la misma fuerza de las cosas, en armonía con nuestras necesidades sociales y destinada a alcanzar su blanco, que será armonizar la sociedad y la literatura".<sup>14</sup> En pocas palabras el problema que tiene que resolver España es — son palabras de Balmes — armonizarlo todo sin pasar por nuevos trastornos. Dentro de este espíritu, equivocado o no pero de indudable sabor romántico español, hay que comprender su propuesta política de las bodas reales entre la reina Isabel y el pretendiente carlista. "Porque si ha de haber gobierno, si ha de haber Nación, es necesario arreglarlo todo, armonizarlo todo, ver como se puede conseguir que vivan en paz, sin chocarse y sin hacerse mil pedazos, enemigos tan violentos e irreconciliables"<sup>15</sup>.

Aunque pueda causar sorpresa en alguien, el pensamiento del extremeño Donoso Cortés se acopla perfectamente a las características apuntadas anteriormente. Naturalmente nos referimos a su pensamiento que, a pesar suyo, podemos llamar doctrinario; o sea el anterior a la Revolución Francesa de 1848. A partir de ahora Donoso se convence que con la entrada del proletariado en la cosa política no hay posibilidad de recomponer las diferencias en la familia liberal y limar los desequilibrios en el interior de la mesocracia española.

Numerosos son los escritos del primer Donoso, ya que no podemos olvidar, no obstante las interpretaciones interesadas basadas en la obra de C. Schmitt, que su período reaccionario y productorial es temporalmente más corto que el liberal-moderado.

Especialmente significativas son las *Lecciones de derecho político* en el Ateneo de Madrid.<sup>16</sup> De la primera *Lección* son las siguientes palabras: "la sociedad y el hombre han de coexistir por medio de una constante armonía... y los gobiernos tienden a armonizar por medio de una unidad fecunda la ley del individuo y la ley de la asociación"<sup>17</sup>. En la segunda *Lección*, del título *La Soberanía del pueblo*, afirma que el problema político "consiste en respetar la individualidad humana sin que los cimientos de la sociedad vacilen y en conservar la sociedad sin encadenar al hombre: en una palabra, consiste en encontrar la ley que ha de convertir en unidad armónica el dualismo incoherente de la ley del individuo y la ley de la asociación"<sup>18</sup>. Las formas de gobierno por exceso de libertad o de autoridad se vician paralizándose en una supuesta antítesis que, al contrario de buscar la síntesis, crece en un solo sentido, apartándose de la evolución y del progreso y ensimismándose en su propio límite. "Cuando la idea de derechos limitados sucede a la idea del derecho omnímodo, absoluto... (tenemos) el gobierno representativo, que es el gobierno de la soberanía de la inteligencia, soberanía de la justicia, de la libertad... es el período de los programas sociales... es el período de los gobiernos armónicos"<sup>19</sup>. En tal modelo, siendo las de María Cristina e Isabel II las copias más perfectas, las partes sociales, como en una gran orquesta, deben hacer su parte sin cambiar mínimamente los papeles. Y como una preclara advertencia a los pronunciamientos militares exclama recordando a Platón: "La más ligera invasión de los guerreros en el mando o del pueblo en la defensa de la sociedad podría romper la armonía de su república"<sup>20</sup>. Y más adelante, en la *Lección* quinta, perfila su pensamiento haciendo uso de los dos términos, también para Donoso falsamente antitéticos: "La razón y la historia demostrarán que estas dos reacciones — la soberanía del pueblo y el derecho de los reyes — están unidas entre sí por vínculos estrechos y que en su antagonismo aparente se encierra una constante armonía"<sup>21</sup>. Por otra parte, para especificar el límite intrínseco de la posibilidad de la inteligencia humana adopta un lenguaje que aparte de comprender el término armonía, no oculta la proveniencia del idealismo romántico alemán: "El hombre, que con su razón comprende algunas verdades fraccionarias, cree al mismo tiempo en la existencia de otro mundo donde existen todas las verdades posibles [...]. Cuando el hombre considera a esas verdades enlazadas armónicamente entre sí, las nombra con una sola palabra, y esa sola palabra es la razón absoluta"<sup>22</sup>. En fin, la amplia difusión del doctrinarismo francés entre nuestros pensadores y políticos liberales se encuadra dentro de este moderantismo integrador. En la *Polémica con Rossi* el mismo Donoso al definir dicha corriente, y no incluyéndose en la misma aunque de ella fuese uno de sus máximos exponentes, destaca la tendencia al justo medio, integrador de los extremos: "El carácter que los distingue — indica Donoso - de las demás escuelas filosóficas [...] es [...] el de establecer una transacción fecunda, una concordia feliz, una armonía permanente entre los principios opuestos"<sup>23</sup>.

Julián Sanz del Río se inició a la filosofía en el ambiente del doctrinarismo progresista<sup>24</sup>. Pero supo dejar el sensualismo ambiental de una parte y el análisis experimental por otra para acogerse integralmente, rompiendo la llamada tendencia ecléctica, a la filosofía de Krause.

Lo que mantuvo, como sus opuestos ideológicos Balmes y Donoso Cortés, católicos y derechistas, fue la doble intención política y filosófica de importar un pensamiento nuevo que se adaptase, en todo lo posible, a la ideología del estado y a la tradición cristiana de la filosofía española. Es decir un pensamiento que armonizase la modernidad y el pasado filosófico hispano, del que Sanz fue un pertinaz estudioso. De aquí la elección de un idealista mistificante como Krause, que abriendo a la secularización, como pretendía el progresismo peninsular, y traspirando una fuerte religiosidad, no se opusiese con brusquedad ideológica a la historia española.

Sabemos por Martín Buezas, que ha estudiado y publicado<sup>25</sup> el diario de Sanz del Río, cómo fue nombrado catedrático dedocráticamente por el partido progresista y becado durante dos años en Alemania para que estudiase e importase una filosofía que sin atacar los principios sagrados del cristianismo y de la monarquía, marcase un paso decisivo en el proceso de modernización y de secularización del país. Prueba de la oficialidad del paso del ministerio son las cartas de presentación para embajadores y personajes relevantes de la cultura oficial europea, a fin de que acogiesen como se debe al joven profesor Sanz del Río. Otra prueba evidente de su propósito es la respuesta de V. Cousin por tierras francesas antes de llegar a Alemania: "Si V. quiere una filosofía acomodada a la República, sin alma, sin Dios, sin ley, estudie V. la filosofía de M. de Tracy; si quiere V. una filosofía acomodada a un gobierno absoluto, vaya V. a casa de M. de Bonald; si quiere V. una filosofía para un gobierno constitucional, estudie V. mi obra"<sup>26</sup>.

Si Balmes y el primer Donoso representaron, desde la filosofía, el sostén del partido moderado, Sanz del Río lo será del progresista. Si los primeros, especialmente Balmes, crearon un sistema de filosofía moderno y ortodoxo para hacer frente a la filosofía idealista y panteísta, Sanz del Río importó, después de meditada elección, precisamente a uno de los representantes de aquella filosofía. Sin embargo de lo que no cabe duda es de que los tres coincidieron en difundir un pensamiento en armonía con las necesidades políticas y educativas de la Nación, un pensamiento que, desde sus respectivas posiciones de fe y de filosofía, no traicionase los intereses comunes de enterrar los extremismos contrarios.

Los textos de Sanz del Río que confirman la predominancia del término armonía son abrumadores<sup>27</sup>. Baste como botón de muestra recordar que su sistema tomó el nombre de racionalismo armónico. Su onto-cosmología es la armonía entre la Naturaleza y el Espíritu que se sintetizan en la Humanidad. Pero precisando que el pensador de Illescas, al igual que Descartes, creía en la irreducibilidad de la res cogitans en la res pensante. Por eso es el sujeto hombre, de aquí su dignidad e importancia en el proceso de perfeccionamiento del mundo y de la sociedad, el único capaz de operar, gracias a la libertad, las dosis adecuadas de las dos sustancias en cada caso.

El lenguaje oscuro y exótico de D. Julián no impide percibir, siguiendo el camino del romanticismo conciliador español, el esfuerzo integrador subjetivo-objetivo, ana-lítico-sintético culminante en la antropología metafísica que cristaliza lingüísticamente en el término-símbolo armonía. Años más tarde, el discípulo predilecto de Sanz del Río, F. Giner en su trabajo de estética, *El Arte y Las Artes* traducía así la teoría del maestro: "Trayendo la Naturaleza a la Fantasía, llevando la Fantasía a la Naturaleza, acompaña y sirve al espíritu y al cuerpo, como instrumento artístico de su vida en relación con los demás seres finitos, prestándoles condiciones sin las cuales fue inasequible para el hombre la ejecución de su inmortal destino. Pues la humanidad, como el compuesto más pleno y perfecto de los dos órdenes fundamentales de la creación, el psíquico y el físico, está llamada a realizar esta divina armonía, no sólo en sí propia, sino en todas las esferas del universo, entre las cuales ha sido puesta por Dios como providencial mediadora para su estrecha alianza. De esta suerte, lejos de ser el cuerpo un obstáculo, una cárcel, un castigo, la raíz de todas las tentaciones infernales, según soñara el misticismo de todos los tiempos desde la India hasta nuestros días, constituye un órgano esencial y verdaderamente sagrado que nos permite cumplir en nuestro límite una obra, aunque finita, semejante a la infinita de Dios<sup>28</sup> .

Reflexionando sobre la definición del término armonía, algunas hipótesis conclusivas nos abren el camino, no obstante algunos aspectos contradictorios en el estado actual de los estudios, a nuevas investigaciones. Por ejemplo nos sorprende el amplio uso, diría espontáneo, del término y del concepto dialéctica, concomitante semánticamente en tantas ocasiones con el de armonía, por parte de los pensadores románticos españoles. Incluso, el mismo Donoso Cortés, que tan cerca estaba de la cultura francesa como lejos de la alemana, no ha tenido reparos de usarlo en numerosos casos. Es más sorprendente aún si pensamos en la fecha tardía de las primeras traducciones de Hegel en España<sup>29</sup>. El hecho podría demostrar que el romanticismo pesaba también en el ambiente filosófico español, solamente que las fechas, digamos, de nacimiento y muerte no coinciden con las literarias. Las primeras, ya lo hemos dicho, podríamos situarlas más o menos en los primeros años del período cristiano, mientras que las últimas llegarían, por el desarrollo del krausismo de la primera hornada hasta el advenimiento de la restauración alfonsina. Después, ya lo sabemos, la evolución del idealismo hacia el primer positivismo cierra inevitablemente el camino a todo romanticismo. No es el momento de discutirlo pero las prolongaciones del mismo hasta la generación del 98 nos parecen históricamente y filosóficamente artificiales.

Esta segunda afirmación, es decir la característica eminentemente romántica del krausismo, no está igualmente exente de aspectos contradictorios: porque si es verdad que Balmes fue amigo y admirador de Martínez de la Rosa, como Gabriel García Tassara lo fue de Donoso, no ocurrió así con los krausistas. Estos, como dice Octavio Paz, fueron filósofos, no poetas. Es decir que si en un primer momento 1833-1850 (fechas muy aproximativas) literatura y filosofía se movieron paralelas, el romanticismo filosófico de los krausistas no tuvo correspondencia literaria.

Porque, evidentemente, autores más o menos influidos por el pensamiento de Sanz del Río, como por ejemplo Valera, Galdós o Clarín, estaban totalmente distanciados tanto de los duques de Rivas o Espronceda de la primera época romántica como de los Bécquer y Rosalía de Castro de la segunda.

LUIS DE LLERA  
*Universidad Católica  
de Milán*

1 Nos referimos a la tesis dominante sostenida en la ya clásica obra: *Historia del Movimiento Romántico español*, Madrid, Gredos, 1973.

2 J. L. ALBORG, *Historia de la literatura española*, vol. IV, Madrid, Gredos, 1980, p. 70.

3 G. DIAZ PLAJA, *Introducción al estudio del romanticismo español*, Madrid, Espasa-Calpe, 1972,<sup>4</sup> p. 27, pone el concepto en boca de Donoso Cortés, pero responde en realidad a propias convicciones.

4 RUSSEL P. SEBOLD, *Trayectoria del romanticismo español*, Barcelona, Grijalbo, 1983, p. 82.

5 R. DE MESONERO ROMANOS, *Escenas Matritenses*, Madrid, Espasa-Calpe, p. 71.

6 R. CARR, *España 1808-1939*, Barcelona, Ariel, 1979,<sup>7</sup> p. 174.

7 Recogido de R. CARR, *op. cit.*, p. 178.

8 Ver el importante y poco conocido trabajo de A. HEREDIA-SORIANO, *La filosofía "oficial" en la España del siglo XIX (1800-1833)* en "La Ciudad de Dios", fasc. 2, 1972, pp. 225-282 y fasc. 3, 1972, pp. 493-542.

9 Del mismo autor: *Política docente y filosofía oficial en la España del siglo XIX. La Era Isabe-lina (1833-68)*, Salamanca, Ed. Universidad, 1982, p. 98.

10 En su obra filosófica de mayor especificidad y profundidad, *La filosofía fundamental*, Barcelona, Brusi, 1846, Balmes dedica el 1<sup>er</sup> capítulo, el más extenso, a una refutación de las modernas teorías del conocimiento, especialmente la kantiana. Comprendió que la tarea preliminar a toda construcción metafísica era superar el escepticismo a que podía conducir la *Crítica de la razón pura*. Su solución, el sentido común o instinto intelectual, no puede ser interpretada dentro del contexto de la filosofía escolástica, sino como un modo tangencial a la razón para escapar a la trampa lógica de Kant.

11 Las veces que citaremos por las *Obras Completas* de BALMES nos referimos a la edición en 8 vols., Madrid, B.A.C., 1963 y ss. En este caso corresponde vol. I, p. 491.

12 *Ibidem*, vol. I, p. 315.

13 *Ibidem*, vol. II, p. 198.

14 *Ibidem*, vol. I, p. 319.

15 *En Consideraciones políticas sobre la situación de España (1840)*, recogido de BALMES, *Antología de sus escritos políticos*. Selección y prólogo de JUAN BTA. SOLERVICENS, Madrid, Espasa-Calpe, 1939, p. 70.

16 Iniciadas el 22 de Noviembre de 1836.

17 Citamos por la edición de las *Obras Completas*, 2 vols. cuidados por C. VALVERDE, Madrid, B.A.C. m. 1970. En este caso vol. I, p. 335.

18 *Ibidem*, vol. I, pp. 338-9.

19 *Ibidem*, vol. I, pp. 361-2.

20 *Ibidem*, vol. I, p. 351.

21 *Ibidem*, vol. I, p. 373.

22 *Ibidem*, vol. I, p. 387.

23 *Ibidem*, vol. I, p. 495.

24 HEREDIA-SORIANO analizando la encrucijada de influencias de los doctrinarios, concretamente, de López Uribe, autor de un manual de filosofía aprobado por el ministerio en 1842, escribe que "se movía con libertad por el empirismo inglés (Bacon, Locke, Hume), por el sensualismo puro (Condillac) y escolástico (Baldinatti), por la escuela escocesa del sentido común (Reid), por la ideología espiritualista (Laromiguière), por el espiritualismo ecléctico francés (Maine de Biran, Cousins, Damiron, Geruzez) e incluso por el idealismo alemán (Kant, Fichte, Schelling, Hegel). *Política Docente*, *op. cit.*, p. 177. López Uribe preocupado con la idea de que su manual fuese en desacuerdo con las ideas del estado lo propagandaba escribiendo "que estaba en armonía con nuestro Estado político" (recogido de A. HEREDIA, *op. cit.*, p. 180)

25 Ver: F. MARTIN BUEZAS, *El Krausismo español desde dentro*, Madrid, Tecnos, 1978.

26 MARTIN BUEZAS, *op. cit.*, p. 38.

27 No existen desgraciadamente las obras completas de Sanz del Río. Pueden ser suficientes para nuestra finalidad: *Textos escogidos. Sanz del Río*. Estudio preliminar por Eloy Terrón, Barcelona, Ediciones de cultura popular, 1968. Y los documentos publicados por PABLO DE AZCÁRATE, *Sanz del Río*, Madrid, Tecnos, 1969.

28 F. GINER DE LOS RÍOS, *El Arte y las Artes en Krausismo: Estética y Literatura*, Barcelona, Labor, 1973, p. 101.

29 Ver: P. MURO ROMERO, *La recepción del pensamiento de Hegel en España: Antonio María Fabié y Escudero* "Pensamiento" fasc. 3, 1983, pp. 477-485. Datos generales en H. JURETSCHKE, *La presencia del ideario romántico alemán en la estructura y evolución teórica del romanticismo español en Acti del II Congresso sul romanticismo spagnolo e ispanoamericano*, Università di Genova, 1982, pp. 11-25.