

EL KRAUSISMO ESPAÑOL ANTE LA PERVIVENCIA DEL COLONIALISMO

Antolín Sánchez Cuervo

Instituto de Filosofía-CCHS- (CSIC)

RESUMEN

El krausismo se caracterizó, entre otras cosas, por un planteamiento de la razón y del universalismo lo suficientemente amplio y distante de eurocentrismos canónicos como para impedir la legitimación de toda dominación colonial. Buena muestra de ello fue la crítica del colonialismo desarrollada por Rafael M. de Labra a propósito de la cuestión cubana y en el en el horizonte de un organicismo krausista que no obstante arroja algunas ambigüedades a este respecto.

Palabras clave

Krausismo, eurocentrismo, universalismo, colonización, Cuba.

ABSTRACT

Krausismo was marked, among other things, by an approach to reason and universalism enough comprehensive and far from canonical Eurocentric views as to prevent any legitimization of colonial domination. Good example of this was the critique of colonialism developed by Rafael M. Labra about the Cuban issue and on the horizon of krausist organicism, which however shows some ambiguities in this regard.

Key words

Krausismo, eurocentrism, universalism, colonization, Cuba.

1. Krausismo, eurocentrismo y universalismo

El krausismo supuso, entre otras cosas, una recepción, una síntesis y una proyección de la modernidad hasta cierto punto diferentes de las que podrían considerarse canónicas. El filósofo alemán K. Ch. F. Krause (1781-1832) elaboró una recepción singular del proyecto ilustrado, reacia a reduccionismos y distante de esa misma modernidad dominante que,

al hilo de la razón científica de Kant, la dialéctica arrolladora de Hegel y la posterior objetivación del idealismo en el positivismo y en el marxismo, despeja el camino hacia los totalitarismos contemporáneos, tal y como ha mostrado sobradamente la Teoría Crítica. Sin dejar de compartir algunos tópicos fundamentales de esa modernidad “canónica” aunque finalmente frustrada, preñada de emancipación pero también de violencia y subyugación, la filosofía krausista nos abriría, teóricamente y al hilo, en buena medida, de su inspiración masónica, a una tradición de pensamiento distinguida por un sentido del humanismo, del universalismo y de la tolerancia más rico y complejo¹. Bien es cierto que dicha filosofía no escapa a la tentación sistematizadora y por lo tanto reductora de la realidad, sin embargo desarrolla una concepción armonicista del mundo que, reacia a todo exclusivismo, persigue la integración de realidades diversas más allá de vanos eclecticismos. En este sentido, perfilaría un universalismo mayormente comprometido con la diversidad que, aun pensado desde una vocación eurocéntrica, no desemboca en reduccionismos amoldados, por ejemplo, a la horma de la cultura cristiano-germánica –así tantos derroteros de la razón hegeliana- o de expansionismos colonizadores –así tantas recepciones positivistas de la ilustración que, veladamente o no, acaban por legitimar discriminaciones de toda índole. Krause es un filósofo condicionado por los discursos dominantes de su época y no puede por ello dejar de identificar a Europa con el meollo de la civilización, ni de atribuirle un papel tutelar a la hora de plantear sus relaciones con el resto del mundo, conforme a la mentalidad ilustrada e idealista. Pero no deja de ser significativo que dicho impulso civilizador no esté ligado a una lógica expansionista y beligerante, sino a una comprensión organicista e ilimitada de la sociabilidad, cuyo trasfondo permanente es la humanidad en cuanto tal y cuya culminación sería la plena realización de esta última. Es decir, en el contexto krausista, Europa es el germen –pero no también el fin- de un universalismo cuya realización pasa por un reconocimiento teórico de la alteridad. Conforme a la estructura de dicha sociabilidad, desarrollada en *El Ideal de la Humanidad* (1811) de Krause, entre el individuo y la humanidad

1 Un encuadre de la filosofía krausista en la modernidad, en estos términos, puede encontrarse en Enrique M. Ureña: “El krausismo como filosofía de la Modernidad”, en Hugo Biagini (Comp.): *Orígenes de la democracia argentina. El trasfondo krausista*. Buenos Aires, Fundación Friedrich Ebert - Ed. Legasa, 1989, p.163-174; Antolín Sánchez Cuervo: “Las ilustraciones del krausismo”, en *Cuaderno de historia de las ideas*, vol. 8 (2007), pp. 151-163. Sobre la impronta masónica en la filosofía de Krause y su relevancia, cf. Enrique M. Ureña: *Krause, educador de la humanidad. Una biografía*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM nº 1-Unión Editorial, 1991, pp. 145-186.

de la tierra entendida como una persona con sus respectivas fuerzas, formas y obras -ciencia, educación, derecho, religión, etc-, discurre un organicismo creciente que Europa debe favorecer pero no sellar, canalizar pero no cercenar en provecho de sus intereses particulares². Aun es más, la incardinación krausista de dicha humanidad terrestre en el marco de otras humanidades presuntamente existentes en innumerables tierras esconde, bajo su formulación extravagante, cierto distanciamiento respecto de un europeísmo arrogante.

El imperativo krausista de la humanidad levantaría así una especie de dique frente a concepciones abiertamente eurocentristas de la universalidad, tan nutridas de figuras filosófico-jurídicas discriminatorias orientadas, ya sea hacia la ruptura de la igualdad, ya sea hacia la anulación de la diferencia tales como el derecho a la conquista, el colonialismo o la llamada guerra justa. Europa -leemos en la versión de Sanz del Río de *El Ideal de la humanidad*- está llamada «a ser la educadora de los restantes pueblos», de ella «ha salido todo lo que prepara, lo que desenvuelve la historia humana, y en ella se ha despertado primeramente la idea de la civilización universal.» De hecho -prosigue el texto- en Europa «deben los pueblos formar la primera unión jurídica y política», a la que están llamados a asociarse «los pueblos de Asia y África», mientras que «allende el Atlántico» debe formarse,

«no sin el influjo de Europa, un coordinado Estado superior político en América. Entonces podrán unirse el antiguo y nuevo mundo en una sociedad superior de pueblos; y cumplidos estos grandes hechos, los pueblos de la tierra educados y probados en la lucha de siglos, sellarán una definitiva alianza en el mar de las islas, y con esta unión comenzará un nuevo periodo de vida, guardando así la humanidad en toda su historia una fiel correspondencia con la estructura de la tierra su morada»³.

Es decir, conforme al eurocentrismo moderado de Krause, el Nuevo Mundo está llamado a unirse a la marcha civilizadora dirigida por y desde Europa en términos de asociacionismo, pero no de enajenación -en la línea, por ejemplo, de la concepción hegeliana⁴. Bien es cierto que

2 Cf. Enrique M. Ureña: *Krause, educador de la Humanidad*, pp.145-186.

3 Enrique M. Ureña et al.: *El "Ideal de la humanidad" de Sanz del Río y su original alemán. Textos comparados con una introducción*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM nº 4, 1992, pp.115s.

4 Sobre dicha concepción, cf. G.W.F. Hegel: *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Madrid, Alianza Universidad, 1989, pp. 169-177.

el asociacionismo no deja de ser susceptible de un uso ideológico orientado hacia la legitimación de procesos tan enajenantes como los suscritos en cualquier tratado comercial poscolonial; en términos reales, la diferencia entre asociación y enajenación puede relativizarse hasta el punto de reducirse lo primero a una mera coartada. Pero no es poco que tal diferencia sea nítida en el orden teórico. Al hilo de la sociabilidad krausista, los individuos se integran progresivamente en unidades sociales superiores que hacen posible la realización de la humanidad como organismo, y al mismo tiempo la condición particular de los seres que la integran. Naciones, pueblos y unidades de pueblos pueden y deben por ello «realizar en sí un hombre y vida superior», adelantándose «en el cumplimiento de su fin, cuando bajo la idea común de la humanidad se miran como una unidad y totalidad orgánica; cuando bajo la ley de asociación interior humana realizan cada fin particular según su propia idea y en justa relación con los demás y con el todo.»⁵ Esa idea propia y esa relación justa serían entonces los criterios elementales para la ubicación de América en el organismo mundial. Éste no es ya un todo que se centrifuga a partir de su núcleo cristiano-germánico, en la línea de la exitosa e influyente hermenéutica hegeliana, sino un «mar de islas».

Por razones obvias, cabría esperar una presencia más explícita de la cuestión de América en el contexto del krausismo español. Sin embargo, ésta es muy precaria, en primera instancia. Si nos fijamos en la obra de krausistas emblemáticos como Julián Sanz del Río y Francisco Giner de los Ríos, no se aprecia inquietud americanista alguna y no por casualidad, dada la marcada vocación europeísta con la que nació el krausismo español, ya expresa en los viajes de aquel a Alemania. El krausismo, en tanto que reactivación de una ilustración interrumpida, pendiente aún de realizar, supuso en España el desahogo hacia Europa de una razón en estado de repliegue y largamente inhibida, que sólo excepcionalmente o a golpe de exilios –el de tantos liberales en Francia, Inglaterra y América durante el primer tercio del XIX, por ejemplo- había logrado abrirse al universo de la ilustración. Dicho de otra manera, el krausismo español, en tanto que regeneración y despliegue del intelecto hispánico, es inseparable de su inserción en un contexto krausista mucho más amplio, entendido como un fenómeno europeo que, instigado por

5 Enrique M. Ureña et al.: *El "Ideal de la humanidad" de Sanz del Río y su original alemán*, pp. 3s.

los propios discípulos de Krause, encontraría también en Alemania y Bélgica focos divulgativos y de complicidad fundamentales.⁶

Pero, si bien en el horizonte del krausismo español la cuestión de América se presenta inicialmente difusa, cabe rastrear algunos hilos conductores de singular relevancia. Y uno de ellos es la crítica del colonialismo, a propósito de su pervivencia en las Antillas y estrechamente ligado a la abolición de la esclavitud en las mismas, cuyo decisivo impulso tras la fundación de la Sociedad Abolicionista Española en 1864 había tenido una notoria impregnación krausista. El colonialismo en general y el que España mantiene en Cuba y Puerto Rico en particular, se descubrirá entonces como una forma de esclavitud, si bien más compleja hasta el punto de contemplar ciertos matices que, de acuerdo con la perspectiva krausista, llegan a ser en algún momento severos. Buena muestra de todo ello será la obra de Rafael M^a de Labra, probablemente el principal protagonista del americanismo español durante el último tercio del siglo XIX y comienzos del XX⁷. Bien es cierto que se trata de una obra ingente en descripciones y explicaciones históricas, consideraciones legislativas y propuestas políticas concretas, pero algo limitada, quizá, en el plano de la reflexión filosófica. No obstante, su encuadre en el horizonte del krausismo español y su complicidad con referencias emblemáticas de este último tales como la Institución Libre de Enseñanza (ILE) o la filosofía del derecho de Giner de los Ríos, lo dotan de una singular relevancia. Labra no sólo fue un activista del abolicionismo, sino también un iniciador de los estudios coloniales en España. Por medio de él, el universo krausista –y en definitiva el universo intelectual español de la época- se abrió a la cuestión de América, más allá, al menos, de las

6 Sobre esta cuestión, cf. Enrique M. Ureña *Cincuenta cartas inéditas entre Sanz del Río y krausistas alemanes (1844-1869)*. Madrid, UPCO-Colección del ILKM n° 6, 1993; “La Institución Libre de Enseñanza y Alemania”, en J. de Salas y D. Briesemeister (eds.): *Las influencias de las culturas académicas alemana y española desde 1898 hasta 1936*. Frankfurt a.M., 2000, pp.61-73; Enrique M. Ureña y José M. Vázquez Romero *Giner de los Ríos y los krausistas alemanes. Correspondencia inédita. Con introducción, notas e índices*. Madrid, Universidad Complutense-Facultad de Derecho.

7 Cf. el reciente estudio de M^a Dolores Domingo Acebrón: *Rafael M. de Labra. Cuba, Puerto Rico, las Filipinas, Europa y Marruecos, en la España del Sexenio democrático*, Madrid, CSIC, 2008. Sobre el pensamiento de Labra, cf. Almudena Hernández Ruigómez y Carlos M^a González de Heredia y Oñate, “El pensamiento abolicionista de Rafael María de Labra expuesto a través de su actuación parlamentaria”, en Francisco de Solano, Agustín Guimerá (eds.), *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, Madrid, CSIC-Dpto. de Historia de América, 1990, p.183-204; Rafael M^a. de Labra: *Rafael M^a de Labra*, Edición de M^a Dolores Acebrón, Madrid, AEI, 1997.

aperturas -obvias pero limitadas- a las que obligaba la reivindicación abolicionista. Sin perjuicio de la vocación europeísta que Labra no dejó de compartir con sus contemporáneos, la cuestión colonial, y con ella el problema americano, dejaba de ser una preocupación local y adquiriría pleno protagonismo en todo proyecto reformista o en toda discusión acerca de la identidad de España en la modernidad. Por eso para Labra la cuestión colonial «no es ni puede ser una cuestión aislada, ni un problema local»⁸; todo lo contrario, es «un problema total de la nación española»⁹. La ilustración pendiente no solo pasaba, entonces, por la incorporación de España a los flujos modernizadores de Europa, sino también por una retrospectiva resolutive de su pasado colonialista¹⁰. O mejor dicho, esto último era condición de aquello, pues dicha incorporación no dejaría de ser más o menos ficticia mientras no se resolviera algo tan substancial a la identidad hispánica como la experiencia de la colonización.

2. El reformismo colonial de Labra

Labra era cubano de nacimiento, había estudiado derecho en la Universidad Central de Madrid y se había educado en la tradición del liberalismo doceañista, recibiendo además la influencia de Sanz del Río, máximo promotor del krausismo español¹¹. En 1869 había sido elegido presidente de la Sociedad Abolicionista, destacando como uno de sus propagandistas más activos. No en vano sería el redactor del documento sobre el abolicionismo elaborado por la Junta Revolucionaria de Madrid en 1868, así como el principal responsable de la ley abolicionista de Puerto Rico. En 1871 opositó a la Cátedra de Instituciones Coloniales, pero sus ideas abolicionistas y anticolonialistas, consideradas «peligrosas o condenables» por un ministro de los que por entonces gobernaban, serán motivo de exclusión de la enseñanza en universidades estatales. En

8 Rafael M. de Labra: *Rafael M^o de Labra*, p.70.

9 *Ibid.*, p. 64.

10 Labra traza algunas retrospectivas de este pasado, en las que ahora no podemos detenemos mayormente, en *La abolición de la esclavitud en el orden económico*. Madrid, Impr. de J. Noguera, 1873; *La colonización en la historia. Europa en América* (2 tomos), Madrid, Librería de A. de San Martín, 1878; *El problema colonial contemporáneo*. Madrid, Victoriano Suárez-Fernando Fe, 1879.

11 Elías Díaz incluye a Labra en la segunda promoción de discípulos de Sanz del Río –comprendiendo también a los que no fueron estudiantes en sus cursos universitarios-, los cuales constituyen además “el grupo que va a sobresalir más en la difusión y extensión de las doctrinas del maestro”. Cf. Elías Díaz *La filosofía social del krausismo español*, Madrid, Fernando Torres (1983), pág.159.

realidad, desde sus primeras colaboraciones en la prensa liberal, Labra sería tachado de «*separatista y traidor a la patria*»¹², algo que incluso le ocasionaría la pérdida de muchos de los clientes a los que atendía como abogado, o la censura de sus escritos en Cuba y Puerto Rico. Hubo por ello de desarrollar su inquietud docente en instituciones independientes del Estado tales como el Ateneo, sobre todo, y también la ILE, en cuya fundación había participado, siendo además rector y vicerrector de la misma en varias ocasiones. Labra mantendría una correspondencia «constante y fluida» con Giner de los Ríos, Manuel B. Cossío, Nicolás Salmerón y Rafael Altamira, por citar sólo a aquellos intelectuales más estrechamente ligados a la ILE, de la que además sería profesor de Derecho e Historia Contemporánea. Como tal, impartiría en 1877 un curso sobre Historia Política Contemporánea, una de cuyas lecciones llevaría por título *Carácter político de la Edad Contemporánea. La vida local. Las colonias*. Labra fue pionero en España de los estudios sobre colonialismo, los cuales vinculó siempre con un amplio reformismo educativo estrechamente ligado a la tradición krausista, así como con un profuso activismo político de tendencia republicana, liberal-radical, laicista y democrática¹³.

En realidad, los mismos argumentos ético-jurídicos de inspiración krausista en contra de la esclavitud, que Labra esgrimiera repetidamente –especialmente, su radical incompatibilidad con la más elemental afirmación de la dignidad moral humana¹⁴–, son plenamente vigentes a su juicio frente a un colonialismo sin estatutos autonómicos, ni reformas liberales, ni equiparación de derechos entre metrópoli y colonias, pues esto sigue siendo una forma de esclavitud. Si la esclavitud y el racismo –su gran discurso legitimador– no se sostienen, tampoco es justificable la discriminación de derechos esenciales entre unos y otros, por muy flexible que llegue a ser el monismo iusnaturalista krausista o por muchas adaptaciones circunstanciales e historicistas que exija el derecho sustancial de la personalidad, tal y como Giner de los Ríos, de manera paradigmática, lo venía formulando en el contexto del krausismo español¹⁵. Yo no comprendo –dirá Labra en una carta dirigida a varios electores en marzo de 1872– «que pueda subsistir

12 M^a Dolores Domingo Acebrón: *Op.Cit.*, p. 30.

13 *Cf. Ibid.*, pp. 49, 62-77, 146-151.

14 *Cf. por ejemplo Rafael M^a de Labra*, pp.48-55.

15 *Cf. Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos - I. Principios de derecho natural*. Madrid, La Lectura, 1916; *Obras completas de D. Francisco Giner de los Ríos - XIII y XIV. Resumen de Filosofía del derecho (2 tomos)*, Madrid, Imprenta de Julio Cosano, 1926.

la integridad nacional con una escuela o un sistema que niegue al español que nace en nuestras Colonias o al español que reside en ellas, los mismos derechos fundamentales que están reconocidos al español de la Península. (...) Hoy la Constitución democrática de 1869 rige en la Península; en nuestras Colonias el absolutismo más opuesto a nuestras tradiciones!»¹⁶

El discurso abolicionista de Labra es extensible, incluso por definición, a la crítica de un colonialismo basado en la fuerza y en la imposición autoritaria; más aún en un momento tan propicio – teóricamente al menos- como el sexenio revolucionario. Para Labra, esos mismos criterios de tolerancia religiosa, sufragio universal y derecho natural consignados en la Revolución del 68, y que algún flujo krausista recogían, son incompatibles con el «statu quo» ultramarino y con la actual situación de las islas; situación marcada, no ya por la esclavitud, sino también -dirá Labra con insistencia- por la represión generalizada, la adopción casi permanente del estado de excepción, la discriminación racial más crasa, el inmovilismo burocrático, la intransigencia religiosa, el monopolio mercantil, el absolutismo político y toda suerte de inercias autoritarias, muchas de ellas heredadas de la política colonial desplegada por los gobiernos españoles de las últimas décadas. Es en este sentido que en *La abolición de la esclavitud en el orden económico* (1873) señalaba Labra la «política de intolerancia y represión imperante en nuestras Colonias, y por ende, la necesidad de concluir con el *statu quo*, que aparte de su maldad intrínseca es un hecho que no ha dado ni un sólo día de paz a aquellas tierras y no ha podido matar el espíritu de recelo y desafección hacia la madre patria...»¹⁷ Poco después, iniciada ya la Restauración, el panorama sería mucho peor aún. En 1876, Labra denunciaba «la falta de toda vida política, la negación de las libertades de pensamiento, de la palabra, de reunión y de asociación, garantías hoy consagradas más o menos en todos los pueblos cultos» y cuya ausencia consolidaba en España «la servidumbre, el monopolio, el tráfico negrero y el contrabando»¹⁸.

A todo ello respondía Labra con un proyecto de autonomía colonial basado en la igualación de derechos con la metrópoli -incluyendo, obviamente, el sufragio universal-; la integridad –descentralizada, aunque no federal- de la nación; la representación parlamentaria y la participación de las colonias en el presupuesto general del Estado.

16 Rafael M^a de Labra, p.36.

17 Rafael M. de Labra: *La abolición de la esclavitud en el orden económico*, pp. 304ss.

18 Rafael M. de Labra: *Rafael M^a de Labra*, p. 37.

En el marco, todo ello, de una política colonial más amplia capaz de responder a las necesidades específicas derivadas de la vida antillana -lo que Labra denominará a menudo «espontaneidad local» y orientada, en definitiva, hacia la emancipación¹⁹.

Sin embargo, las políticas “revolucionarias” del Sexenio en materia de abolicionismo y reformismo colonial resultarían finalmente tímidas y laxas, bajo la presión de diversos factores y circunstancias. Además de las inercias conservadoras y los bagajes autoritarios característicos de la sociedad española decimonónica, presentes en las denuncias de Labra contra la indiferencia peninsular ante la nefasta situación de las colonias o en su insistencia en la dimensión total -y no solamente periférica- del problema, los cuales actúan como un auténtico muro de contención ante todo proyecto reformista y democratizador, cabe apuntar otro motivo más concreto, aunque inseparable de lo anterior. Además de que no pocas ambiciones democráticas del Sexenio no gozaran de las suficientes condiciones de posibilidad para llevarse a cabo, la primera guerra de Cuba (1868-1878) supondría todo un impedimento para la iniciativa y el desarrollo de reformas coloniales. Labra observa en este conflicto el principal obstáculo para estas últimas, pero no con el fin de eludir responsabilidades sino más bien de todo lo contrario. Para Labra, la guerra con la colonia es fruto de la ausencia de una política colonial basada en la razón y el derecho, elementos en todo momento desplazados, más bien, por la desconfianza y la fuerza, la confusión entre la integridad nacional y la dominación subyugante. Por eso las causas profundas de la insurrección de Cuba no hay que buscarlas en la indisciplina de las masas incultas o en la simple demagogia de agitadores y revolucionarios, sino en los bagajes de la tradición colonialista más reciente, marcada sobre todo por el autoritarismo, el desconocimiento y la apatía. Labra no justifica la violencia insurgente y no cuestiona que la ausencia de ilustración sea el caldo de cultivo idóneo para que ella se produzca, pero su diagnóstico se dirige a las condiciones que la han hecho posible más que a sus causas inmediatas o superficiales. «Las causas de la insurrección de Cuba -afirma en este sentido- están en la fatal tradición colonial que arranca desde 1823...», la cual nunca fue capaz de reconocer «el espíritu de espontaneidad de aquella Antilla, excluido hasta llegar al separatismo»²⁰.

En la medida en que Labra señala a los aún vigentes entramados del viejo sistema colonial español como responsables de la guerra de

19 Cf. por ejemplo *ibid.*, pp.70-74., 45.

20 *Ibid.*, p.40.

Cuba, incluso sintonizaría con las denuncias planteadas por Martí en «La República española ante la revolución cubana» y otros artículos publicados en 1873 en el periódico sevillano proindependentista *La cuestión cubana*. Martí, quien –no olvidemos– había frecuentado los círculos krausistas madrileños, extraerá una lectura del organicismo jurídico krausista acorde con sus reivindicaciones independentistas, en el sentido de que toda realización internacional de dicho organicismo pasa por el reconocimiento de la soberanía nacional, también para aquellos pueblos subyugados bajo la dominación colonial²¹. Y es en este punto donde las interpretaciones que Labra y Martí sostienen a propósito de la guerra de Cuba divergen y llegan a ser irreconciliables. Para Martí se trata de una revolución de independencia, legitimada por el derecho a la insurrección y el agotamiento o la imposibilidad de las vías reformistas. Un hipotético reformismo, anunciado pero nunca materializado, no posee para Martí credibilidad, toda vez que los acontecimientos se han precipitado por la propia irresponsabilidad de la metrópoli. «¿Qué derecho tiene España para ser benéfica después de haber sido tan cruel? –se pregunta en este sentido– (...) ¿Cómo quiere que se acepte ahora lo que tantas veces no ha sabido dar? ¿Cómo ha de consentir la revolución cubana que España conceda como dueña derechos que tanta sangre y tanto duelo ha costado a Cuba defender? (...) La sima que dividía a España y Cuba se ha llenado, por la voluntad de España, de cadáveres. (...) España ha llegado tarde; la ley del tiempo la condena»²². «Si el ideal republicano es el universo, si él cree que ha de vivir como un solo pueblo, como una provincia de Dios –prosigue Martí, aludiendo veladamente a las ideas krausistas–

«¿Qué derecho tiene la República española para arrebatar la vida a los que van adonde ella quiere ir (...) ante el derecho del mundo ¿qué es el derecho de España? Ante la divinidad futura ¿qué son el deseo violento de dominio, qué son derechos adquiridos por conquista

21 Acusado de conspirar contra las fuerzas españolas en Cuba, Martí había sido desterrado en 1871 a Madrid, en donde será «alumno libre» de la Facultad de Derecho de la Universidad Central, muy influida entonces por el krausismo jurídico gineriano. Cf. Aranzazu Oviedo: «Martí y el krausismo jurídico español», en AAVV «Nuevas perspectivas del krausismo en América Latina. Un homenaje a Arturo A. Roig», en *Pensares y quehaceres*, vol. 4 (2007), pp.97-108.

22 José Martí *Obras completas (2 tomos)*. Ed. crítica, La Habana, Centro de Estudios Martianos (1983), I, p. 108s.

y ensangrentados con nunca interrumpida, siempre santificada, opresión? (...) Cuba ha llegado antes que España a la República»²³.

Para Labra, cuya lectura del krausismo es más «ortodoxa» –esto es, mayormente apegada a un organicismo que sutura discontinuidades y obstaculiza rupturas, reacia a la violencia revolucionaria, siempre reemplazada por las posibilidades supuestamente inagotables del reformismo liberal-, la emancipación de Cuba pasa por la pacificación de la guerra actual y por el progresivo desarrollo de políticas autonomistas. Pasa por un reformismo que atañe también a la política peninsular, a su emancipación respecto de patriotismos castizos, autoritarismos clasistas e intolerancias de cuño eclesiástico, así como a la generación de una opinión pública soberana y mínimamente ilustrada, todavía inexistente. Pasa por la construcción de una subjetividad dotada de autonomía, común a esa totalidad; pero pasa también por una cierta justificación de la colonización, entendida en términos de «exteriorización» o expansión civilizadora, basada en la existencia de diferentes grados de cultura, aunque no en intereses concretos de Estado o de expansión geopolítica. Tal es el sentido que se recogerá en algunas de sus definiciones, las cuales traslucen las limitaciones y ambigüedades de la crítica krausista del colonialismo

3. El discurso krausista sobre la colonización

Cuando hablamos de crítica krausista del colonialismo no solo debemos entender por ello una desmitificación o una denuncia del mismo, sino también una reflexión sobre sus condiciones de posibilidad, en caso de que las tenga. Es en este sentido que Labra definiría la colonización como

«el empeño de aquellos pueblos que después de afirmar un carácter y de definir su personalidad en el concierto de las sociedades cultas sienten la necesidad de salir de cauce para difundir su espíritu y enriquecer su vida, realizando por medio de esta obra de exteriorización el gran trabajo de unir el pasado con el porvenir y de llevar a tierra nueva y a condiciones propicias el resultado de las experiencias de siglos, precisamente en el momento de las concreciones y las síntesis para que el progreso se doble y la civilización se amplíe y se determine en formas más capaces y en contenido de mayor sustancia y fecundidad»²⁴.

23 *Ibid.*, I, p.113.

24 Rafael M. de Labra : *Rafael M^a de Labra*, (1997), p. 44.

Colonización es entonces «uno de los modos necesarios de exteriorización de un pueblo; que, por tanto, en su iniciación y desarrollo, obedece a la ley general del progreso y a las condiciones características e históricas (así internas como externas) del pueblo que la realiza...»²⁵. Se trata, en fin, de «una obra de exteriorización –de difusión de espíritu, de costumbres, de leyes, de riqueza-, de propagación de la civilización y de eslabonamiento del pasado con el porvenir»²⁶.

Es en este sentido que para Labra pasa a un segundo término –sin por ello despreciarlo- el interés nacional o de cualquier índole pragmática que el colonialismo pueda reportar en medio del concierto moderno dibujado por las grandes naciones. En el sentido civilizador de la colonización se juega sobre todo «el interés de la humanidad» y «la causa del progreso universal»²⁷. De ahí la necesidad de cambiar «el modo de apreciar la naturaleza, el carácter y el sentido de la colonización»²⁸, la cual debe abandonar «la idea del imperio» y el fin de «la dominación»²⁹, pues «no es un mero interés ni una misión especial del Estado, sino una obra de expansión individual o social, que los gobiernos deben solo acometer en ciertas condiciones y para ciertos efectos...»³⁰. La Colonia no es, por tanto «un mercado, ni tiene una vida exclusivamente económica, ni sus individuos pueden dejar de ser ciudadanos, ni sus gobiernos pueden revestir el carácter de una compañía de comercio, ni sus ciudades y sus campos asemejar a un vasto cuartel o un inmenso campamento». Es, por el contrario, «una sociedad» cuyos individuos y cuyas instituciones «deben responder al ideal humano»³¹.

Labra no oculta lo deseable que pueda ser para el mismo patriotismo liberal que él mismo reivindica, que España recupere la influencia perdida en América y la represente en Europa, pero siempre «bajo la luz de los principios del derecho novísimo y de la sociedad contemporánea»³²; un «derecho novísimo» que, a ojos de Labra, bien podría ser el de Giner y su horizonte krausista. Es decir, aquél que bajo una impronta ética derivada de la misma naturaleza humana, se orienta hacia el cumplimiento de los fines de la vida. En palabras del

25 Rafael M. de Labra: *La colonización en la historia*, I, p. 50.

26 Rafael M^a. de Labra: Rafael M^a de Labra, p. 65.

27 Rafael M^a. de Labra: *La colonización en la historia*, I, p.29.

28 *Ibid.*, p. 73.

29 *Ibid.*, p. 75.

30 *Ibid.*, p.89.

31 *Ibid.*, p.86.

32 *Ibid.*, p. 35.

propio Giner, «el organismo de las condiciones que, dependiendo de la actividad libre de cada ser racional, son menester para el fin esencial de todos; o aquel modo de obrar libre de que depende que el fin de la vida se cumpla; o, finalmente, y valiéndonos de una expresión más concisa, la condicionalidad temporal y libre de la vida»³³. Es condición universal, si bien debe incorporar un cierto historicismo y acomodarse a multitud de contextos específicos y de circunstancias concretas³⁴, no justifica, según el *Resumen de filosofía del derecho*,

«el fundar en las diferencias etnográficas una diferencia tan radical de derechos que equivalga a excluirlas de la Humanidad, cuyos esenciales caracteres poseen todas, pues son variedades de ella. Lo que constituye la persona no es el grado de cultura, (...) sino la posibilidad de desenvolverse la conciencia racional en pensamiento y vida, posibilidad que se da en todas las razas. El derecho fundamental humano es, pues, el mismo para todas ellas. La diferencia de desarrollo intelectual, moral y afectivo toca solo a la facultad de obrar, y puede únicamente engendrar entre las razas, como entre los individuos, las naciones y aun las instituciones sociales, una relación tutelar en que las más adelantadas guíen a aquellas que lo están menos, para su bien y el bien de todos y para el mejor cumplimiento del propio destino. A este intento responden las misiones de propaganda religiosa, intelectual, moral, económica o industrial, etc, enviadas a los pueblos salvajes, con objeto de iniciarlos en los primeros rudimentos de la civilización: deber de tutela, inseparable de toda superioridad».

O, como dirá a continuación, «elevación moral y material de razas históricamente decaídas», que nada tiene que ver con «la sórdida e inhumana especulación» o con el exterminio. Para Giner, grandes son, en definitiva, «las obligaciones que en este respecto corresponden a las razas y pueblos más educados, si quieren mostrarse dignos de la superioridad que blasonan. La colonización debería ser uno de los más perfectos modos de cumplirlos; pero no lo es siempre»³⁵ La relación colonial -había dicho en este mismo sentido los *Principios de derecho natural-*

«es un vínculo de protección y dependencia entre dos naciones, que constituye un caso particular de tutela social. No se halla fundada esta relación de superioridad por parte de la metrópoli en las

33 Francisco Giner de los Ríos: *Resumen de Filosofía del derecho*, II, pp. 52s.

34 Sobre esta cuestión, cf. por ejemplo *Ibid.*, I, pp. 94-114.

35 *Ibid.*, II, pp. 176s.

supuestas facultades absolutas y discrecionales que algunos filósofos han afirmado tienen los pueblos más adelantados sobre aquellos que no han obtenido el mismo grado de desarrollo. Deben, antes por el contrario, observarse en esta relación los principios de toda tutela, sin convertir la protección en tiranía, y tendiendo constantemente a procurar la plenitud de vida propia en la colonia, apresurando así el momento de su independencia. Hoy la colonización no suele proponerse aún estos fines, siendo más bien un sistema de explotación organizada que una verdadera tutela fraternal y amistosa»³⁶.

Giner plantea así una visión de la colonización que toca directamente algunas tensiones y ambigüedades fundamentales del organicismo jurídico krausista, empezando por aquellas que delimitan la relación entre principios universales esenciales y principios específicos relativos a épocas, contextos o pueblos determinados, entre la igualdad y la diferencia, la identidad y la alteridad. En definitiva, entre derecho natural y derecho positivo, entendido este último en el singular sentido gineriano del término: no como un conjunto de leyes fácticamente vigentes en un momento dado, sino como auténtica adaptación, aplicación práctica o realización histórica del derecho natural³⁷, como auténtica vida jurídica, en la medida en que ambos son orgánicamente indisolubles. «Por eso, tomados los conceptos en su plenitud, derecho natural y derecho positivo no son sino una y la misma cosa: el Derecho, en la unidad y homogeneidad infinita, absoluta e inmutable de su naturaleza, expresada en el gradual, variadísimo y orgánico desenvolvimiento de su historia. En otros términos: todo derecho natural es positivo»³⁸, lo cual implica distinguir entre hechos jurídicos justos –aquellos asimilables,

36 Francisco Giner de los Ríos: *Principios de derecho natural*, p. 272.

37 Por derecho positivo «no ha de entenderse solo el conjunto de las reglas que en cada época sigue la vida jurídica, y menos aún, por tanto, aquella parte de estas reglas que declaran y sancionan oficialmente los poderes públicos, sino toda esa vida jurídica, sea de un hombre, pueblo o institución...», Francisco Giner de los Ríos: *Resumen*, I, p.169.

38 *Ibid.*, I, p.170. «El Derecho, de una manera total, indivisa y simultánea –afirma Giner en la p.168- es permanente y mudable, principio y hecho, siendo abstracto imaginario en uno solo de esos dos opuestos respectivos, olvidando el otro. No hay un derecho puramente general, neutro e indeterminado, sobre toda afectividad temporal, fuera y a distinción de ella; ni, por el contrario, una nuda serie fenomenal de determinaciones jurídicas, heterogéneas e incoherentes, sin fondo esencial y constante». Giner apela a esta identificación organicista en polémica con distinciones dualistas que derivarán hacia reduccionismos un tanto idealistas, a la manera de Hegel, como historicistas, positivistas o teológicos. Cf. p. 174ss. Sobre la tensión gineriana entre los derechos natural y positivo, cf. Elías Díaz: *Op.Cit.*, p.77-82.

precisamente, al derecho positivo- e injustos o «antinaturales» en tanto que contrarios al «curso normal» de las «cosas mismas»³⁹. Esta injusticia, de acuerdo con la perspectiva krausista, bien podría localizarse tanto en el régimen opresivo instaurado bajo despotismos colonialistas, como en la supuesta barbarie de aquellos pueblos que viven al margen del derecho natural. En el primer caso, la colonización sería un estado indeseable; en el segundo sería todo lo contrario, siempre y cuando se llevara a cabo en términos de «civilización», conforme a los principios del derecho natural.

En sintonía con estos planteamientos ginerianos y en medio de una borrosa intersección entre la teoría del Estado y derecho de gentes que los krausistas no llegaron a desarrollar, Labra justifica la colonización siempre y cuando responda a una labor –incluso un deber– de tutela y pedagogía, orientada en cualquier caso hacia la emancipación, pues el destino de las colonias no es mantenerse eternamente unidas a las metrópolis, ni siquiera «por medios y vínculos puramente jurídicos, ni con el carácter de provincias ni menos aún con el de dependencias», sino alcanzar el grado de madurez necesario para constituirse, «en la ley de la historia» y «en la hora oportuna», como «naciones libres y robustas»⁴⁰. De ahí, más concretamente, el deber de la metrópoli española de dirigir a «aquellas sociedades que hemos traído al mundo y de cuyos primeros pasos somos responsables, mientras su vida interior no haya adquirido plena robustez y sus problemas característicos no se hayan resuelto, y el medio en que viven no haya revestido ciertas condiciones que tardará mucho tiempo en adquirir»⁴¹. Se trata en definitiva de una tutela análoga a la que el Estado está llamado a desempeñar respecto de dichos ámbitos según el esquema fundamental de la teoría krausista de la sociedad, es decir, garantizando las condiciones de posibilidad de su misma existencia y del libre desarrollo de los mismos, sin injerir al mismo tiempo en los fines de ese desarrollo.

En unas lecciones impartidas en la ILE durante el año académico 1877-78, posteriormente publicadas en su *Introducción a un curso de historia política contemporánea* (Madrid, Imprenta de Aurelio J. Alaria, 1879), Labra esbozaba por otra parte una periodización elemental de la colonización, cuyo tercer y definitivo periodo «arranca de 1868» y vendría marcado, entre otros hechos, por «el llamamiento de los diputados coloniales a la Asamblea Francesa, la Constitución de Puerto Rico y la insurrección de Cuba». En dicho periodo se disputan para Labra dos fórmulas resolutorias de la cuestión colonial: la asimilación y la autonomía, las

39 Francisco Giner de los Ríos: *Resumen*, I, p.171.

40 Rafael M. de Labra: *Rafael M^a de Labra*, p. 39.

41 *Ibid.*, p.35.

cuales tienen en común «la idea de la intervención de la metrópoli en los negocios de la colonia hasta el momento de terminar su educación» y de que «las colonias no son una mera finca para ser explotadas»; pero «se diferencian en cuanto a la *asimilación* que da por fin el confundirse con la Madre Patria y la autonomía de una vida propia y relativamente distinta»⁴². Los casos francés e inglés serían claros ejemplos, respectivamente, de ambas fórmulas, entre las que no hace falta señalar cuál es predilecta por Labra. Para éste, el asimilacionismo –preferido entre la opinión conservadora española en relación con la cuestión antillana– no puede ser menos que «fuente inagotable de recelos, de reservas, desigualdades y descréditos para la Madre Patria», los cuales aprovechará siempre el «*separatismo*» para precipitar procesos emancipadores que solo tras un previo y gradual proceso de maduración pueden consumarse satisfactoriamente. El deber tutelar de las metrópolis, que consiste en proporcionar las condiciones de posibilidad de la emancipación colonial, tiene así un reverso coercitivo. Es «deber de preparar nuevas agrupaciones sociales de carácter libre, de hecho independientes, verdaderamente *autónomas*», pero también «de no consentir el desprendimiento de sociedades microscópicas, destinadas a vivir una vida imperfecta como naciones y a turbar el progreso de la humanidad con sus pretensiones soberbias y su permanente intranquilidad»⁴³.

Labra –que tantas veces fuera tachado de radical y antiespañol a la vista de su abolicionismo, su crítica de la situación antillana y sus posturas demócratas y republicanas– no dejó de distinguirse, en realidad, por un planteamiento de la cuestión colonial caracterizado, sobre todo, por la prudencia. Cuando critica el colonialismo, no solo está pensando en la denuncia de la barbarie institucionalizada en las Antillas, sino también en las condiciones de posibilidad de la colonización en tanto que proceso legítimo y hasta necesario para el bien de la humanidad. Si las posturas de Labra resultaron radicales, ello no se debió tanto a la radicalidad real de las mismas como al calado autoritario del medio con el que chocaron. La precariedad de las instituciones liberales, la escasez de hábitos democráticos y pluralistas, la débil autonomía epistemológica, política, moral y religiosa, entre otros lastres de la sociedad española, tan plomizos aun a pesar de los valiosos flujos krausistas, convertían en radical y hereje a todo planteamiento mínimamente crítico de la cuestión colonial. Quizá las políticas del Sexenio no gozaran, a este respecto, de condiciones de posibilidad suficientes para emprender reformas comprometidas, en la línea de las que el propio Labra propuso.

42 *Ibid.*, p. 66.

43 *Ibid.*, p. 67.

Dicha prudencia se palpa con nitidez cuando las tesis de Labra se contrastan con las de Martí. Para aquél, la independencia no es la solución inmediata a la guerra de Cuba, ya que exige un previo proceso de desarrollo autonómico, de pacificación social y de reformismo político –también en la Península, en este último caso, pues no olvidemos que la suerte de las Antillas nunca fue para Labra una cuestión local. Las objeciones de Martí a este reformismo tardío invitan sin embargo a sospechar de este planteamiento. ¿No será un nuevo argumento para legitimar la dominación?, ¿no estará Labra traicionando su propio ideal republicano cuando apela a la tutela metropolitana en lugar de reconocer el sentido democrático de las demandas independentistas cubanas, tal y como denuncia Martí?, ¿no se esconderá, tras ese deber de tutela al que apela, un paternalismo inhibitor de esa misma autonomía que teóricamente quiere posibilitar? El planteamiento de Labra parece esquivar estas objeciones en la medida en que se desmarca de toda visión del problema en términos imperialistas y concibe la salida autonómica como una medida necesaria pero provisional y en beneficio, siempre, de la colonia; es decir, con el fin de que pueda gozar de una independencia digna y democrática, extensible al conjunto de la sociedad antillana y no solo a las élites criollas, de manera que los hábitos de dependencia y autoritarismo implantados y generados a lo largo de siglos –y especialmente durante las últimas décadas- no impidan ni frustren el proyecto de una soberanía capaz de ofrecer las mínimas garantías de libertad, igualdad, autonomía, tolerancia y secularización. Otra cosa distinta es que esta visión reformista ni siquiera fuera viable en un contexto teóricamente favorable como el del Sexenio, o que las expectativas políticas de éste se vieran frustradas por múltiples razones. En cierto sentido, al menos, adoptaría una postura similar a la de un crítico del autoritarismo hispánico tan reconocido como Blanco White a propósito de las Revoluciones de Independencia en América. En algunos de sus escritos a este respecto –algunos, pues nunca dejó de ser un tanto ambiguo-, este último había dirigido sus críticas tanto al liberalismo peninsular por sus reticencias «imperialistas» frente a las demandas de los criollos, como a la radicalidad de estos últimos, pero no por escrúpulos «nacionalistas», precisamente, sino por la ausencia de condiciones de posibilidad para llevar a cabo sus intenciones, dada la permanencia del viejo tejido institucional colonial, la anarquía reinante en los sectores populares y el arraigo social de los hábitos autoritarios -condiciones éstas más bien idóneas para una ulterior reproducción, a escala nacional, de la subyugación colonial anterior. Blanco propondría entonces una salida pragmática y de talante historicista, basada en el pacto y la reforma, en la que la equiparación de derechos en ambas orillas y la disolución del

monopolio comercial daría paso gradualmente a un eventual escenario independentista. Nada lejos de este enfoque se encuentra Labra cuando piensa en la autonomía colonial de las Antillas.

Es más bien en el trasfondo teórico del discurso de Labra sobre el reformismo colonial de las Antillas donde se echa de menos un mayor alcance crítico. Más concretamente, en su justificación de la colonización en términos de expansión moral y civilizadora, comunes por los demás, salvo excepciones, a toda la ilustración europea. He aquí, precisamente, el esencial matiz: la ilustración nunca dejó de ser europea, esto es, de acomodarse a los intereses geopolítico-económicos de Europa –y Estados Unidos, a partir del siglo XIX–, con el consecuente desdoblamiento de sus lenguajes y discursos en función de sus destinatarios y escenarios. De ahí la duplicidad de una razón crítica universalmente emancipadora, instrumentalizada, al mismo tiempo, al servicio de la dominación, colonial en este caso. De ahí la constante y mutua interferencia entre la apelación a la humanidad como sujeto de derechos universales e inalienables, y su división apriorística y jerarquizada en «grados de cultura» o estados civilizatorios que acaban legitimando la discriminación racial. El propio Labra no pudo evitar en algunos momentos el empleo de términos como «razas atrasadas» o «inferiores» a la hora de justificar la colonización. Su arraigo en el organicismo krausista le permite anteponer el derecho sustancial de la personalidad a toda discriminación de esta índole, así como a declararla provisional y en ningún caso esencial –el término «raza», en este sentido, parece identificarse con el de «pueblo» más que con una determinada especie antropológica. Esa anteposición –y no al contrario, elevando dichos «grados de cultura» a objetivaciones del Espíritu en la línea del idealismo hegeliano, o a determinaciones antropológicas en la línea de cierto positivismo de fin de siglo– le impide justificar el colonialismo y, menos aún, la esclavitud. Sucede más bien al contrario, tal y como hemos tenido ocasión de comprobar. Pero no por ello llegó a desenmascarar la complicidad ilustrada entre moralismo y dominación, universalismo y eurocentrismo, civilización y barbarie.

Por eso su crítica al imperialismo norteamericano, a la vista de los sucesos del 98, tendrá un alcance crítico muy loable pero limitado. No le faltaron a Labra razones y motivos para denunciar, en varios de sus escritos, el intervencionismo voraz y «el monroísmo que ahora priva en la política imperialista de Norteamérica», la cual pretende «una especie de Derecho internacional para su uso»⁴⁴; pero, con una mayor

44 Rafael M^o. de Labra: *Rafael M^o de Labra*, pp.75s. Cf. también las pp.77-81.

perspicacia, habría identificado a la ilustración más radiante entre las fuentes intelectuales de ese imperialismo.

Antolín Sánchez Cuervo es doctor en Filosofía e investigador contratado del Instituto de Filosofía del Centro de Ciencias Humanas y Sociales del Consejo Superior de Investigaciones Científicas (Madrid). Ha sido becario posdoctoral del DAAD en el Lateinamerika Institut de la Universidad Libre de Berlín; profesor invitado de la UNAM, TEC de Monterrey y Universidad Centroamericana de El Salvador; investigador visitante en la Universidad Libre de Bruselas, El Colegio de México y la Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá. Es autor de varios libros y numerosos artículos sobre pensamiento iberoamericano.