

## KRAUSISMO Y FILOSOFIA PRACTICA EN LA ARGENTINA

1. Si recorremos la historia del pensamiento filosófico en la Argentina no encontraremos una corriente o escuela krausista como la que se desarrolló en España en la segunda mitad del s. XIX. Esto explica que la mayor parte de la historiografía haya ignorado la significativa influencia de esa filosofía en distintos autores y personalidades que actuaron en diversos campos, influencia que se manifiesta en nuestro país paralelamente con el auge del krausismo español, pero independientemente de aquél y con características diferentes.

El primer estudio completo sobre el krausismo argentino es el libro de Arturo Andrés Roig<sup>1</sup>, quien esboza una periodización de su historia en la cual determina «una primera etapa de introducción y difusión que corre aproximadamente entre 1850 y 1870; una segunda de asimilación que podría considerarse cerrada alrededor de 1900, y una tercera en que el krausismo, en cuanto filosofía política y pedagógica se lanza a la acción en vasta escala y que concluye en 1930»<sup>2</sup>.

La primera etapa de introducción y difusión de la filosofía de Krause tiene lugar en las Facultades de Derecho de Córdoba y Buenos Aires. En su reseña histórica sobre «la enseñanza de la Filosofía del derecho en la Universidad de Córdoba» Enrique Martínez Paz anota que «hacia 1860 la Filosofía del derecho había pasado del dominio de la escuela de Grocio a la de Krause»<sup>3</sup>. El primer testimonio que conocemos de este hecho data del año 1856. Se trata del programa de exámenes de la cátedra de Derecho natural y Derecho público del Prof. Dr. Luis Cáceres, cuyo manuscrito se ha conservado en el Archivo de la Universidad cordobesa y que, según Martínez Paz «es una reproducción casi textual del índice del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens»<sup>4</sup>.

1 Arturo Andrés Roig, *Los krausistas Argentinos* (Edit. José M. Cajica, Puebla, México 1969) p. 510.

2 *Op. cit.*, p. 36.

3 Enrique Martínez Paz, *Tratado de Filosofía del Derecho* (Córdoba 1946) p. 201.

4 La documentación del Prof. Dr. Luis Cáceres, conservada en la Universidad de Córdoba, ha sido estudiada más recientemente por Alberto Caturelli, de quien tomamos su localización precisa en: Archivo de la Universidad, L. 11, fols. 329-32 (derecho natural y derecho público); L. 14, fols. 447-48; 469-76; L. 25 fols. 141-42; Alberto Caturelli, *La Filosofía en la Argentina actual* (Edit. Sudamericana, Buenos Aires 1971). Es de notar la pronta edificación que halla entre nosotros la obra de Ahrens, cuya primera edición aparece en francés en 1839. En el prólogo a la segunda edición, de 1848, anota el mismo autor: «La traducción española hecha por M. Navarro ha tenido ya dos ediciones. La obra ha sido adoptada en muchos países y hasta en América para la enseñanza universitaria».

El krausismo que ya se había introducido en la Universidad de Córdoba en los años cincuenta, se mantiene vigente en la enseñanza por lo menos hasta finales del siglo en que la cátedra de Filosofía del derecho, bajo la dirección de Telasco Castellano, presenta todavía una orientación krausista. Martínez Paz que ha tenido en sus manos el programa de la cátedra para 1899 dice que «seguida la orientación Krause-Ahrens. Las notas manuscritas del programa, escritas por el profesor, recuerdan además a Guillermo Tiberghien, de la misma escuela, y que ha servido eficazmente con sus ideas a los principios del liberalismo político...»<sup>5</sup>.

En la Universidad de Buenos Aires la introducción del krausismo es posterior, pero su consolidación adquiere mayor consistencia a través de la obra de Wenceslao Escalante, quien enseñó Filosofía entre 1874 y 1907 en dicha Universidad, y cuyas *Lecciones de Filosofía del Derecho*<sup>6</sup> señalan el punto culminante de la asimilación teórica del krausismo en nuestras Universidades. De este libro dice Roig que «ha ejercido entre nosotros un papel equivalente al que desempeñó en España la obra de Francisco Giner de los Ríos titulada *Principios de derecho natural*. Ambas obras, sin haber llegado la de Escalante a tener la justa resonancia y difusión que alcanzó la del maestro español significaron, cada una en su medio la medida de la asimilación del krausismo dentro de la Filosofía del Derecho»<sup>7</sup>.

La introducción del krausismo en Argentina no proviene directamente de Alemania, pero tampoco se produce por mediación del krausismo español cuya resonancia será más bien tardía entre nosotros. El pensamiento filosófico argentino en la primera mitad del siglo XIX, especialmente a partir de la década de 1820, se nutre fundamentalmente de la literatura francesa, y es por ese conducto que llega a nuestra cultura la influencia del pensamiento alemán especialmente el romanticismo que hizo escuela entre nosotros a través de la generación del 37, la que sentó las bases de la organización jurídico-institucional del país. Así también la recepción de la filosofía de Krause se produce a través de los krausistas Enrique Ahrens y Guillermo Tiberghien, la llamaba escuela belga cuyas obras se difunden en lengua francesa. Esta vía de recepción indirecta del krausismo es un hecho no sólo argentino sino por lo menos rioplatense. Lo mismo anota para el Uruguay Arturo Ardao, agregando al respecto algo que es válido también para la Argentina: «El krausismo fué más aceptado entre nosotros en su aspecto de jurnaturalismo ético que en el de su metafísica panteísta»<sup>8</sup>.

La significación del krausismo en la historia de la cultura argentina y su proyección política reviste características diferentes de las que presentó esta corriente en España, donde el krausismo fué un instrumento

<sup>5</sup> *Op. cit.*, p. 202.

<sup>6</sup> Wenceslao Escalante, *Lecciones de Filosofía del Derecho*, ed. I (Buenos Aires 1884) p. 358. La obra de Escalante alcanzó a obtener dos reediciones, en 1895 y 1901, en las que su volumen aparece aumentado en más de cien páginas. Durante un cuarto de siglo fué el manual obligado para los estudiantes de Derecho de Buenos Aires.

<sup>7</sup> A. A. Roig, *Op. cit.*, p. 90.

<sup>8</sup> Arturo Ardao, *Espiritualismo y positivismo en el Uruguay* (Fondo de Cultura Económica, México-Buenos Aires 1958) p. 128.

de lucha frente al escolasticismo esclerotizado y el grupo krausista actuó como difusor de las ideas liberales contribuyendo a reintegrar la vida intelectual española a la modernidad del pensamiento centro-europeo. Cuando el krausismo llega a la Argentina en cambio, en la segunda mitad del siglo pasado, el país se hallaba ya desde hacía tiempo en proceso de acelerada europeización hasta el punto que su fisonomía se desdibujaba, por lo menos en la superficie; las élites ilustradas habían impuesto un proyecto de trasplante cultural, al tiempo que masivas corrientes de inmigración europea se instalaban en las zonas más prósperas de producción agropecuaria y en las ciudades del litoral, y la tendencia «liberal» que detentaba el poder, asociada con los intereses mercantiles de la metrópolis británica, conducía un proceso de modernización refleja que se consolidaba en una nueva estructura económica y social<sup>9</sup>. En este contexto la introducción del krausismo no significó una corriente innovadora y divergente, ni representó una ruptura con las tendencias ideológicas dominantes.

Sin embargo, frente a la orientación individualista del liberalismo clásico y su adaptabilidad a los intereses de la oligarquía, el solidarismo y el eticismo krausista contribuyeron a la formación de una variante más social dentro de nuestro liberalismo, así como su fondo romántico se tradujo en la defensa de lo nacional frente al proyecto de trasplante cultural y a la incondicional apertura a las influencias externas características del liberalismo anterior. Así se explica que el krausismo, si bien se proyecta en lo político dentro de las fuerzas liberales, viene de hecho a ocupar una posición intermedia entre el liberalismo dominante asociado al capitalismo mercantil británico y el nacionalismo católico tradicional. En tal sentido habla Roig de un «racionalismo moderado» de nuestro krausismo que, en contraste con el liberalismo ilustrado y agresivo que predominaba en las élites dominantes, así como la no menos agresiva actitud de los positivistas que los sucedieron luego «le llevó a un cierto entendimiento con los grupos católicos sin quebrar por eso la tradición liberal argentina. Vino de este modo a ser una especie de fórmula de transacción dentro de la agitada polémica entre católicos y racionalistas»<sup>10</sup> o liberales.

El krausismo argentino no es un hecho aislado en América, sino que debe encuadrarse dentro de un fenómeno mucho más amplio, que se extiende por toda Iberoamérica. Sin embargo, las características del krausismo argentino, que acabamos de reseñar, no se pueden extrapolar directamente a los demás países del continente pues en el marco de la comunidad histórico-cultural hispanoamericana se dan propiedades y fenómenos diferentes en las distintas regiones y países. Un análisis comparativo del desarrollo y las modalidades del krausismo en las distintas regiones de esta parte de América es difícil de realizar, pues no existen estudios sistemáticos de la influencia directa o indirecta de la filosofía de Krause en cada uno de los países. Contamos con numerosas y sugestivas referencias que permiten comprobar la difusión del krau-

<sup>9</sup> Cf. Julio de Zan, *Los argentinos, un pueblo transplantado* (Latinoamérica, México 1976).

<sup>10</sup> A. A. Roig, *Op. cit.*, pp. 38-39.

sismo en casi toda Iberoamérica pero por sí solas son insuficientes para ensayar correlaciones <sup>11</sup>.

El krausismo se ha manifestado en Argentina por un lado como concepción filosófica que influyó en la orientación de algunas cátedras universitarias y en la producción teórica de ciertos autores especialmente en el ámbito jurídico y jusfilosófico. Por otro lado encontramos lo que podríamos llamar un krausismo práctico que se manifestó en significativas tendencias dentro del campo político y educativo. Estas dos formas del krausismo se desenvuelven independientemente, casi sin conexión entre sí; por eso las expondremos por separado.

En el apartado siguiente, 2), nos ocuparemos de las manifestaciones teóricas del krausismo en el ámbito de la filosofía política y jurídica, dentro de las cuales haremos una breve referencia a la tesis de Julián Barraquero sobre la Constitución Argentina aparecida en 1878 <sup>12</sup>, para detenernos luego un poco más en el libro arriba citado de Wenceslao Escalante. El punto 3) estará dedicado al krausismo práctico.

2. Julián Barraquero (1856-1935) fué un hombre de intensa y destacada actividad pública. Su obra principal es *Espíritu y práctica de la Constitución Argentina*, presentada como tesis doctoral en la Facultad de Derecho de Buenos Aires en 1878 y reeditada en 1889 <sup>13</sup>.

La tesis de Barraquero es una interpretación de la constitución nacional sancionada en 1853 (de orientación liberal e inspirada en la constitución norteamericana), que ha seguido vigente hasta la actualidad a pesar de las frecuentes suspensiones por los regímenes de facto.

Las fuentes teóricas más constantemente citadas, que constituyen las bases sobre las que se apoya el trabajo de Barraquero, son las siguientes: 1) en cuanto a las cuestiones específicas de la organización política argentina: Juan Bautista Alberdi, inspirador del texto constitucional y representante señero del pensamiento romántico en Argentina; y su maestro en la Facultad de Derecho, el publicista católico José Manuel Estrada. 2) En materia de Ciencia política y Derecho constitucional ha trabajado especialmente los estudios de E. Laboulaye sobre la constitución de los EEUU y sobre legislación comparada; 3) finalmente los principios de filosofía del derecho que inspiran todo el libro, están tomados del krausismo a través del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens a quien Barraquero llega a considerar como «el filósofo contemporáneo al que la posteridad llamará con justicia el primero del s. XIX» <sup>14</sup>.

11 A. A. Roig ha recogido datos y referencias sobre la presencia del krausismo en Brasil, Uruguay, Bolivia, México y Perú, y ha señalado su influencia en la obra de muchos pensadores no sólo de esos países, sino también de Cuba, Colombia, Puerto Rico, etc. Cf. *Op. cit.*, pp. 44-46.

12 Julián Barraquero, *Espíritu y Práctica de la Constitución Argentina*, ed. 2 (Buenos Aires 1889) p. 379.

13 Otros escritos de Barraquero en los que se manifiestan sus ideas krausistas son: 'La Filosofía', 1877, y 'Krausismo y economía política', 1881; ambos reeditados en Cuyo, *Anuario de historia del pensamiento argentino* (Instituto de Filosofía, Universidad Nacional de Mendoza) Tomo II y V.

14 Barraquero, *Op. cit.*, pp. 138-39.

El libro de Barraquero no es un mero comentario de la constitución, sino que intenta responder, con ayuda de la ciencia política y de la filosofía, al problema central de la democracia en América. «La América española busca desde su independencia en la República el ideal de su felicidad; pero son poco halagüeños los resultados obtenidos en medio siglo de ensayos»<sup>15</sup>. Si las instituciones republicanas son «los más convenientes a la naturaleza del hombre», «las más compatibles con la dignidad humana» y «la garantía más sólida de la libertad civil», por qué no se han logrado sus frutos en la América española? «Si la democracia importa el gobierno de la sociedad por sí misma y es la más adecuada forma de gobierno para garantizar la paz social», ¿por qué ha llevado a algunos países de América del Sur a despedazarse en guerras civiles mientras en los otros «el militarismo pisotea todas las libertades»?<sup>16</sup>.

Este problema general de América del Sur es el que se repite en Argentina. Nuestro sistema constitucional republicano representativo y federal responde en su *espíritu* a las exigencias de la moderna Filosofía del derecho. Eso es lo que se esforzará por mostrar Barraquero llevando a cabo una interpretación krausista de la constitución argentina. Más aún, nuestra constitución «es la única en el mundo que está dada no sólo para un pueblo y sus ciudadanos sino para el hombre en su calidad de tal cualquiera sea su condición y el suelo donde haya nacido: declara la existencia de derechos anteriores y superiores a toda ley positiva, y garantiza su ejercicio a todos los hombres del mundo que pisen territorio argentino»<sup>17</sup>. En otras palabras comenta Roig refiriéndose a esta exaltación del cosmopolitismo, «la constitución argentina aparecía, desde el punto de vista krausista, no como pensada exclusivamente para una determinada 'cultura histórica', sino primariamente para la 'sociedad fundamental humana' de la que habla Krause en su *Ideal de la humanidad para la vida*. La tradición jurídica argentina venía pues a ser reforzada por el pensamiento racionalista armónico en lo que aquella tenía de filosofar ecuménico»<sup>18</sup>. Y este carácter hace a la esencia misma de la democracia para Barraquero porque, según su concepto, «la democracia moderna, que tiene su base en el cristianismo, parte del principio de la libre personalidad y coloca al hombre sobre el ciudadano»<sup>19</sup>. Pero no obstante el problema radica en que, si bien «tenemos una constitución sabia y cosmopolita», sin embargo «su *práctica* está muy distante de corresponder a su *espíritu*»<sup>20</sup>.

La raíz de este problema está, a los ojos de Barraquero, en que la forma jurídica ha sido impuesta desde fuera a la realidad social, y en lugar de expresar su efectiva constitución histórica, ha quedado divorciada de ella. El florecimiento de la democracia republicana exige que su implementación esté orientada por ideas claras y correctas sobre la

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 19.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 12.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 17.

<sup>18</sup> Roig, *Op. cit.*, p. 60.

<sup>19</sup> Barraquero, *Op. cit.*, p. 15.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, p. 20.

naturaleza del hombre y de la sociedad. Por otra parte, para el buen funcionamiento de las instituciones democráticas se requieren en los países sudamericanos ciertas reformas de su estructura social, lo que tampoco se ha tenido en cuenta. Expresado con las propias palabras del autor: nuestros países «desconocieron los principios de la filosofía política indispensables para echar los verdaderos fundamentos de las instituciones que tanto amaban». «Olvidando que las instituciones políticas deben ser conformes a la constitución social de los pueblos en donde se tratan de establecer, buscaron en los libros y en los ejemplos de otras naciones que ya gozaban de ciertos beneficios atribuidos a su organización de gobierno, nociones políticas que no podían darles los resultados apetecidos. Se trazaron planes de organización social y gubernativa sobre nociones imperfectas de la naturaleza humana, sobre incompletos conocimientos históricos y prescindiendo en absoluto de su propio modo de ser»<sup>21</sup>.

Entre las ideas fundamentales que no se han comprendido correctamente en nuestra organización nacional, según Barraquero, se destaca la idea misma de la soberanía. Apoyándose en el organicismo krausista de Ahrens afirma Barraquero que la soberanía no radica en el Estado ni en el gobierno sino en la sociedad misma, pero en la sociedad entendida orgánicamente como una pirámide de asociaciones cada una de las cuales tiene su vida jurídica autónoma. En tal sentido escribe precisamente Ahrens en un párrafo citado por nuestro autor: «La soberanía ha tenido la misma suerte que el poder público en general, ella ha sido confundida con la omnipotencia y el absolutismo, y *centralizada* en lugar de ser comprendida orgánicamente y distribuída entre los diversos dominios del orden social»<sup>22</sup>. Esta forma de la soberanía se funda según Ahrens en la estructura misma de la sociedad: «Como el orden social es un conjunto orgánico de esferas de vida cada una de las cuales debe, en virtud de su autonomía, decidir en último recurso sobre cierto género de relaciones dejadas a su competencia, cada esfera de vida es soberana en su grado y dentro de su género»<sup>23</sup>. Conforme con esta doctrina el error de concepción que ha deformado la práctica republicana en América del Sur reside en haber atribuído la soberanía a la sociedad global, como entidad abstracta, o al pueblo, entendido como la mera totalidad numérica, inorgánica, de los individuos y en haberle asignado un carácter absoluto, por encima no sólo de los derechos propios de los individuos y de las diversas asociaciones particulares, sino aún por encima de toda otra norma superior. «La democracia republicana no confunde la soberanía del pueblo con la omnipotencia de las mayorías; ella reconoce y acata la autonomía de todas las esferas de la vida que son soberanas en su grado y dentro de su género... Ni el hombre, ni el pueblo, en virtud de su soberanía, pueden destruir el criterio de la justicia... Los gobiernos tienen su fundamento en la soberanía social,

21 *Op. cit.*, p. 20.

22 E. Ahrens, *Curso de Derecho Natural*, trad. de la sexta edic. por Hortelano y Asensi, sexta edic. española, quinta tirada (Madrid 1898) p. 562; Barraquero, *Op. cit.* pp. 103-104.

23 Ahrens, *loc. cit.*

pero su ejercicio debe subordinarse no al capricho del mayor número, sino a los principios de la justicia y de la razón. La soberanía social es superior a todas, pero no es ilimitada ni omnipotente, sino relativa: la soberanía en absoluto sólo reside en Dios»<sup>24</sup>.

Ahora bien, según la interpretación que Barraquero realiza de nuestra constitución nacional todos estos principios están contenidos en ella y forman su propio espíritu. Esto se manifiesta por ejemplo en el federalismo. «Nuestra constitución no se limita a declarar el principio del federalismo, sino que especifica sus caracteres esenciales imponiendo a las Provincias, entre otras, la obligación de darse un régimen municipal. Este es un derecho que surge del principio del federalismo y que consiste en distribuir la masa total del poder, de suerte que no afluya en un sólo centro, sino que se distribuya en todos en proporción a la función y capacidad de cada uno. El municipio tiene su fundamento en la naturaleza del hombre, porque es uno de los medios adecuados para alcanzar los fines de su vida»<sup>25</sup>.

La debilidad de la democracia en América tiene una de sus causas fundamentales según Barraquero en la falta de vitalidad propia y de autonomía de las asociaciones intermedias de la vida social, de las que el municipio es un caso particularmente importante. Esta es precisamente la requerida reforma de la estructura social que es necesaria para el buen funcionamiento de las instituciones republicanas. La promoción de asociaciones intermedias vigorosas y libres deberá proyectarse en el plano político a través de un sistema de representación en que «todos los centros autónomos y esferas de actividad social que concuerdan con los fines principales de la vida humana» participen en la constitución de los poderes centrales y en la elaboración de sus decisiones. Por el contrario, «la centralización administrativa es contraria a todo progreso y más que nada a la implantación de municipalidades libres, porque anonada y absorbe todas las esferas de la actividad humana. Es digno observar —dice Ahrens— que en los distintos grados de asociación las individualidades o grados inferiores nunca desaparecen en los grados superiores»<sup>26</sup>.

Esta estructura orgánica del orden social tiene, en Barraquero como en Ahrens, un fundamento antropológico inmediato: «La sociedad, hecho natural y anterior a toda ley positiva, es el reflejo de las facultades del hombre, y en su desarrollo y organización obedece a las mismas leyes que él; su desenvolvimiento sigue la misma gradación y en su tránsito se manifiesta la familia, el municipio, la provincia y la nación, última faz de su desarrollo»<sup>27</sup>.

Sobre la base de estos principios se dedica Barraquero a desarrollar una concepción política orientada a la descentralización del poder y a la ampliación de la autonomía de las diversas esferas de la vida social. «La libertad y el derecho no se afianzan centralizando el poder, sino

24 Barraquero, *Op. cit.*, p. 105.

25 *Op. cit.*, p. 36.

26 *Op. cit.*, p. 210.

27 *Op. cit.*, pp. 208-9.

desparramándolo para que alcance a todas las partes del cuerpo social sin aglomerarse en ninguna»... «La historia de los despotismos y del caudillaje es la historia de los pueblos que viven en masa, sin asociaciones orgánicas de comunidad con que contrarrestar a los gobiernos y a las maquinaciones de los politiqueros. No puede haber libertad donde el individuo, la familia, el municipio y demás centros autonómicos de la sociedad, no son soberanos en su propia esfera, por cuanto la libertad no consiste sino en el ejercicio de esas soberanías relativas»<sup>28</sup>.

No podemos seguir en todos sus detalles el desarrollo del libro de Barraquero sobre la constitución argentina, pero creemos que los lineamientos hasta aquí expuestos son suficientemente significativos de la orientación y las derivaciones que toma el krausismo dentro de nuestro pensamiento político. Antes de dejar este autor solamente nos faltaría decir que la orientación krausista de la interpretación que realiza de nuestra constitución se manifiesta claramente no sólo en su concepto de la sociedad y de la soberanía, o en la defensa del federalismo y en su doctrina de la representación, sino también en otros tópicos como la deducción de todos los derechos a partir del concepto de personalidad, en el principio del sufragio universal como derecho natural, en la idea del derecho como condición para la vida, y en la concepción de la unidad del derecho y la moral, de la que se deduce la exigencia de juzgar siempre los actos humanos de una manera integral, con un criterio indisociablemente moral y jurídico a la vez.

Wenceslao Escalante (1852-1912) fué también un hombre de destacada actuación política, llegando a ser en tres oportunidades ministro de la nación. Pero la función que ejerció de manera más permanente fué la cátedra universitaria. Su obra principal, las *Lecciones de Filosofía del Derecho*, es la versión de las clases dictadas en la Facultad, tomadas por un taquígrafo ligeramente revisada y aumentada en la segunda edición. El estilo del autor es claro y sobrio; el desarrollo de la materia preciso y sistemático. La posición de Escalante se puede caracterizar como un espiritualismo ecléctico, pero tanto en los principios metódicos como en el plan general del desarrollo de su Filosofía del derecho se descubre la influencia predominante del krausismo a través del *Curso de Derecho Natural* de Ahrens. Sin embargo el autor prescinde sistemáticamente de la citación de sus fuentes. Este procedimiento se basa en el declarado propósito de exponer una doctrina que no se apoye en más autoridad que en la de su firme convicción, una doctrina que no pretende ser absolutamente original, que se muestra relativamente bien informada de la tradición filosófica, pero que ha de ser pensada por cuenta propia, puesto que cada pensador tiene que hacer suyas las ideas recibidas «dándoles una modalidad personal». A este criterio no es ajeno el hecho que el autor se propone reflexionar no sólo sobre los principios racionales y universales del derecho natural, sino también comprender y juzgar filosóficamente la evolución y las tendencias históricas del orden jurídico en nuestro país. En tal sentido Escalante piensa que es preciso

28 *Op. cit.*, pp. 211-12.



elaborar una ciencia o filosofía propiamente argentina, que parta de la realidad concreta de nuestra experiencia histórica.

Al hacer la historia de los «sistemas sobre el fundamento del Derecho» (Lec. VII), Escalante hace culminar su desarrollo con la exposición de Krause y de su discípulo Ahrens. No obstante, mantiene distancia con respecto a ellos y reitera las conocidas críticas acerca de la oscuridad del filósofo alemán: «Allí las nociones y las definiciones fundamentales del derecho están envueltas en un estilo algo nebuloso, que usa mucho la metáfora e invoca a cada momento las condiciones generales y armónicas de la naturaleza humana, que en realidad, no definidas ni precisadas, son más bien una fuente de confusión» (p. 91) <sup>29</sup>.

La forma como el pensamiento de Escalante se desarrolla en relación con el krausismo, y al mismo tiempo la independencia del autor frente a sus propias fuentes, se manifiesta claramente desde el comienzo en la exposición del concepto mismo de la Filosofía del derecho y la delimitación de sus alcances. E. Ahrens había expuesto un principio epistemológico general según el cual «en todas las doctrinas que se refieren al desarrollo individual y social del hombre pueden distinguirse tres partes, que forman otras tantas ramas diferentes de la ciencia humana. Una de ella expone los principios, según los cuales debe arreglarse y organizarse la vida para alcanzar el fin que tiene señalado. Otra presenta el cuadro general de los grados de cultura por los que ha pasado la sociedad humana en sus diversas manifestaciones... La tercera parte es la intermedia entre las otras dos, y las combina; apoyándose, por un lado, sobre los principios generales, que hacen conocer el destino del hombre y considerando, por otro lado, el estado actual a que ha llegado la vida en su curso sucesivo... Esta parte expone las reformas que es preciso llevar a cabo, y los medios de ejecución que suministra el estado actual de la sociedad» <sup>30</sup>.

Pero la Filosofía del derecho no incluye, en la concepción de Ahrens, estas tres partes, sino que constituye solamente una de esas partes, a saber, la primera y se halla integrada como tal a la ciencia general del derecho. «Según aquella división, aplicable a toda ciencia relativa a la vida humana, la ciencia general del derecho se divide también en tres ramas principales, formando cada una de ellas una ciencia distinta. En primer lugar, la Filosofía del derecho... Por otro lado, la Historia del derecho, parte integrante de la historia en general, da a conocer los cambios que han sufrido las leyes y las instituciones de un pueblo en las diversas épocas de su civilización... el derecho positivo se halla comprendido en la historia, porque él cambia continuamente con la cultura de los pueblos. En fin, la ciencia intermedia entre la filosofía y la historia del derecho, y dependiente de las dos, es la Ciencia política... Con arreglo a estos datos expone la Ciencia política las reformas para las que el pueblo está preparado por su progreso anterior...» <sup>31</sup>.

<sup>29</sup> En adelante los números de página sin otra indicación corresponden a las *Lecciones de Filosofía del Derecho* de W. Escalante, segunda edic. (Buenos Aires 1901).

<sup>30</sup> E. Ahrens, *Op. cit.*, p. 3.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 4-5.

La Filosofía del derecho en cuanto tal excluía en Ahrens por lo tanto toda perspectiva histórica<sup>32</sup> y quedaba reducida a esa ciencia abstracta del derecho natural que criticará Escalante, en quien, lo mismo que en Francisco Giner de los Ríos, también la historia del derecho y el derecho positivo son susceptibles de una consideración filosófica y deben ser incluidos, bajo cierto respecto, dentro de la esfera de la Filosofía del derecho.

Escalante tomará como base el criterio general epistemológico enunciado por Ahrens, pero incluirá los tres aspectos *dentro* de la Filosofía del derecho, formulando el proyecto de una notable ampliación y complejización de la materia de esta disciplina. Es claro que, para poder incluir la perspectiva histórica en el ámbito de la *Filosofía del Derecho*, debía modificar también la orientación predominantemente fáctica y positiva, como «parte integrante de la historia general», que la misma tenía en la enunciación de Ahrens. A este respecto, advertía Escalante a sus alumnos: «No os alarméis suponiendo que el estudio de la evolución del derecho es una exposición *in extenso* de su historia; no es la historia del derecho sino sus leyes de evolución sucesiva y de coordinación simultánea, su filosofía, lo que pertenece a nuestra materia. Y así como no es igual la historia a la filosofía de la historia, no lo es tampoco la historia del derecho a la filosofía de su evolución» (p. 11).

Según Ahrens «la Filosofía del derecho expone los principios fundamentales del derecho, tales como se desprenden de la naturaleza del hombre en cuanto ser racional». Escalante reitera la misma fórmula<sup>33</sup>, pero para él este punto de vista no se puede separar de la consideración histórica y del derecho positivo. En cuanto *filosofía*, nuestra disciplina consiste en «principios fundamentales» «teoría racional y trascendental», etcetera. Pero en cuanto *filosofía del derecho* no puede prescindir de la materia que constituye su objeto, es decir, no puede prescindir del derecho mismo, así como la *Filosofía de la historia* no puede prescindir de la historia, o la *Filosofía del arte* no puede dejar de considerar la realidad de su objeto, es decir las obras de arte. Pero este segundo aspecto de la Filosofía del derecho debe superar a su vez el punto de vista del historicismo y del positivismo jurídico, para desarrollarse como una filosofía de la historia del derecho que buscará descubrir, a partir de los hechos, las leyes generales que los rigen, y el sentido o la meta a la que apunta su evolución en el tiempo<sup>34</sup>.

Conforme con estos criterios, al establecer su concepto del derecho

32 «La Filosofía del Derecho o Derecho natural es la ciencia que expone los principios cardinales del derecho, concebidos por la razón y fundados en la naturaleza del hombre, considerada en sí misma y en sus relaciones con el orden universal de las cosas» (E. Ahrens, *op. cit.*, p. 1).

33 Ahrens, *Op. cit.*, p. 5; Escalante, *Op. cit.*, p. 3.

34 Esta función clave atribuida a la Filosofía de la historia no era de ningún modo extraña al krausismo: Cf. Krause, *Lebenslehre und Philosophie der Geschichte* (Göttingen 1847). Ahrens había comenzado su *Historia del Derecho* recordando que «El desarrollo de la humanidad sigue en todas las esferas de la cultura ciertas leyes generales que indica la Filosofía de la historia, y que aseguran la libertad subjetiva de los individuos y pueblos en armonía con el orden superior y divino de la vida» (1 ed. arg. Buenos Aires 1945).

comienza Escalante tomando posición tanto frente al jusnaturalismo puramente racional, abstracto como frente a la Escuela histórica, considerando que se trata de dos concepciones parciales cuya unilateralidad es preciso superar: «El derecho no es sólo un cuerpo de leyes positivas, ni una ciencia abstracta y teórica que emane exclusivamente de principios racionales sin vincularse con los hechos. En el derecho se combinan ambos elementos, el absoluto y el relativo, los principios y los hechos, lo que debe ser y lo que es: lo primero sin lo segundo sería una abstracción idealizada que no descendería hasta el hombre; lo segundo sin lo primero sería una descripción grosera de lo existente, sin criterio que lo juzge o lo repruebe... Así, pues, la Filosofía del derecho es la filosofía de *lo que es*, a saber, de las leyes y las instituciones concretas, y de *lo que debe ser*, o sea la teoría o fundamento racional de esas instituciones. Ahora bien: es claro, según esto, [si tal es la naturaleza de la realidad que va a ser objeto de la Filosofía del derecho], que nuestra materia comprende, por una parte, lo que se suele llamar derecho natural o teoría racional y *a priori* del derecho y, por otra, las leyes de la evolución del derecho real y concreto a través del tiempo y las diversas localidades» (pp. 4-5).

Este último aspecto resulta ineludible para Escalante porque «el derecho es una faz de la vida individual y social», por lo tanto, «aislarlo de la vida misma de las sociedades y considerarlo como una mera abstracción, es matarlo, y de fenómeno tangible y animado convertirlo en una sombra quimérica y fantástica sin voz y sin vista, sin acción y sin movimiento» (p. 11). Estas formulaciones se corresponden con el panvitalismo y la concepción organicista del derecho en Krause<sup>35</sup>, y proyectan aquel vitalismo metafísico en una orientación histórica, ya apuntada por Ahrens<sup>36</sup>.

No obstante, si nos atenemos a la totalidad del desarrollo de sus *Lecciones de Filosofía del Derecho* es claro que, para Escalante, la parte primera, racional y teórica, sigue siendo la más fundamental. «La parte que llamaré teórica, tiene su arranque en los principios eternos de la moral, y como ésta, reconoce por sujeto al hombre... De las condiciones naturales del ser humano, y prescindiendo de toda ley escrita, surgen lógicamente las leyes morales de su conducta» (p. 5). Así por lo tanto, la parte sistemática de la Filosofía del derecho «que es una prolongación de la moral» se construye deductivamente a partir de la fórmula fundamental del deber: «El deber, que impone el bien, tiene su fórmula en cuanto al individuo en sí en el desarrollo armónico de todas sus facultades...»<sup>37</sup>.

Finalmente las dos partes, el enfoque racional y el enfoque histórico de la Filosofía del derecho, se desarrollan con métodos diferentes. La

35 Cf. M. de Rivacoba y Rivacoba, *Krausismo y Derecho* (Santa Fe, Argentina 1963) pp. 37 y 58.

36 Ahrens, *Historia del Derecho*, pp. 10-11; Escalante, *Op. cit.*, pp. 9-10.

37 Escalante, *Op. cit.*, p. 6. Esta idea, que es central en las *Lecciones*, ha sido desarrollada por Escalante en su «Disertación sobre la educación de la voluntad», presentada en el Congreso Pedagógico llevado a cabo en Buenos Aires en 1882, el cual constituye otro notable documento del krausismo argentino.

primera, en cuanto ciencia racional del deber ser, se elabora de manera deductiva y, en cierto sentido a priori; «la faz real y concreta del derecho —en cambio— nos suministrará en la historia de lo que *ha sido* y en la descripción de lo que es, los materiales necesarios para elevarnos por método inductivo, de la singularidad de los hechos a la generalidad de las leyes y poder después comprobarlas por el procedimiento de la deducción»<sup>38</sup>.

El punto de partida del sistema de Escalante está en una evidencia subjetiva irreductible: la de que somos libres. Criticando el positivismo evolucionista de H. Spencer que tanta influencia tendría en el pensamiento argentino, dice Escalante: «El evolucionismo saca sus leyes morales de la observación de la conducta objetiva de los seres animados, prescindiendo completamente del aspecto subjetivo, como que niega la libertad humana. Nosotros por el contrario partimos de lo subjetivo a lo objetivo: guiados por la conciencia reveladora de nuestra libertad interna y de la responsabilidad que esta comporta...» (p. 59).

Del análisis de la conciencia de la libertad se desprende la racionalidad y la existencia necesaria de los criterios en los que se funda la conducta libre del sujeto, es decir, la ley moral. De esta forma se realiza el declarado pasaje de lo subjetivo a lo objetivo, de la libertad como certeza interior de la conciencia a las ideas morales que se nos presentan con los caracteres de objetividad y universalidad a priori. La ley moral en su forma más pura se expresa como el imperativo categórico puesto en evidencia por Kant. El último paso de la deducción, ya en el terreno objetivo, muestra que, si estamos sujetos a la ley, si tenemos deberes, por lo tanto tenemos derechos. El esquema sistemático recorre los tres momentos siguientes: libertad-deber-derecho (p. 104).

En cuanto al derecho considerado en su aspecto objetivo se funda en el derecho subjetivo por cuanto no es más que el conjunto de las «condiciones de la moralidad, es decir, el respeto de la libertad» que cada uno tiene la facultad de exigir en su relación con los otros para el cumplimiento de su propio destino humano (p. 105). Esta concepción del derecho como *condición* para la vida o para el cumplimiento del destino moral del hombre, que según Ahrens había sido el aporte fundamental de Krause, es constante y coherentemente mantenida por Escalante a lo largo de toda su obra<sup>39</sup>.

Finalmente, en último análisis el derecho no se diferencia esencialmente de la moral, sino que constituye una parte y un aspecto de aquella. Es una parte por cuanto la moral comprende los deberes del hombre para consigo mismo, para con los otros y para con Dios, mientras que el derecho hace referencia sólo a la clase de deberes enunciados en segundo término (nota de alteridad). Pero sin embargo es *condición*

<sup>38</sup> En el desarrollo de sus *Lecciones* se ha visto obligado Escalante a sacrificar gran parte de la exposición histórica, como lo reconoce al promediar el curso (pp. 129-30). A fin de remediar esta falencia, impuesta por la estrechez del tiempo, a partir de 1896 se implementará en la Facultad de Derecho de Buenos Aires, a instancias del propio Escalante, un segundo curso de Filosofía del derecho, «destinado al estudio de los elementos que determine el derecho positivo y de las leyes que han regido su desarrollo a través del tiempo» (Cf. *Op. cit.*, «Prólogo» a la 2 ed.).

<sup>39</sup> Ahrens, *Op. cit.*, p. 114; Escalante, *Op. cit.*, pp. 109-10, 256, 320, 399, 452, 453, etc.

necesaria también para el cumplimiento de los otros dos. Finalmente, el punto de vista del derecho como derecho positivo presenta una nueva restricción con respecto a la moral pues considera específicamente la conformidad del acto exterior con la ley (nota de exterioridad). Sin embargo, en oposición a la concepción kantiana nuestro autor aclara que la nota de exterioridad es necesaria para la definición del derecho positivo, pero no excluyente de la consideración de la intención (p. 109).

Más allá de esta diferenciación de campos específicos la moral y el derecho reconocen el mismo origen y fundamento: «Al explicar nuestro sistema de moral, demostramos que el hombre debe conformar su conducta a los principios de la razón que legisla de un modo imperativo y categórico; que estos principios le imponen la obligación de procurar al desarrollo armónico de sus facultades... Establecimos también que cuando el hombre procede en su actividad conforme a esta fórmula armónica, realiza su bien, que al realizarlo por su conducta libre lo hace bien moral; que este bien moral es una parte del bien absoluto y por consiguiente, si tiene su punto de partida y su condición subjetiva en la libertad humana, tiene su explicación real y su realización objetiva en la esencia divina... Tanto en el derecho natural como en la moral las fuentes son las mismas y es idéntico el criterio con que se consideran las acciones para calificarlas. En el derecho positivo hay también el mismo criterio, el criterio de la justicia absoluta, pero no siempre se gobierna por él...» (pp. 103 y 109).

En cuanto al fin y funciones del derecho debemos señalar cierta oscilación e inconsecuencia en la posición de Escalante. El punto de partida adoptado para abordar la cuestión reproduce formulaciones de neta procedencia krausista. «El orden moral no se refiere exclusivamente al individuo, porque cuando realiza la ley moral como ser inteligente y libre, realiza por su parte una ley que le es común con todos los demás seres inteligentes y libres, y que es armónica con todas las demás leyes universales... Conviene tener presente esta idea porque de ella hemos de partir para deducir las facultades que la sociedad política tiene no sólo para contener a cada individuo dentro de su derecho y hacer respetar el derecho de cada uno, sino para obligarlos a todos a cooperar en cierta medida en el desenvolvimiento del bien de los demás» (p. 71). Conforme con esta doctrina distingue Escalante una doble finalidad del derecho positivo, a saber la finalidad primaria de «aclarar el derecho natural en los casos dudosos y contener a cada uno dentro de la órbita de los derechos que le corresponden» (p. 110), y una finalidad secundaria, positiva, en relación con el bien común. «Este fin secundario no deja de tener su fundamento en un principio general de moral, puesto que hemos visto que el orden moral del individuo es parte... del orden universal, y por consiguiente hay cierta solidaridad en el cumplimiento de los destinos de todos los seres inteligentes y libres» (p. 112).

El solidarismo de nuestro autor se queda sin embargo muy por detrás del de Ahrens, quien había diferenciado tres funciones del derecho: 1º función reguladora del principio de *autonomía*, que consiste en reconocer y garantizar a las personas y a las asociaciones de diversos grados y especies una esfera de acción independiente para que puedan

realizar por sí, libremente, sus propios fines; 2) función reguladora de las condiciones de *coexistencia*: contener la libertad de cada persona individual y social dentro de los límites necesarios para la coexistencia con la libertad de todas las demás, (función negativa, a la que había quedado reducido el derecho en Kant y en el liberalismo); 3) función reguladora de las condiciones del *desarrollo social*: establecer aquellas condiciones que hacen posible y promueven positivamente la realización de los fines propios que los individuos y las diversas asociaciones deben procurar <sup>40</sup>.

Escalante sostiene básicamente la misma doctrina: «El fin del derecho positivo es principalmente hacer respetar las condiciones individuales necesarias para el cumplimiento de los deberes de cada uno, o sea, para el desarrollo armónico de sus facultades, y secundariamente propender de un modo positivo al desarrollo de esas facultades con la cooperación social» (p. 112). Sin embargo, un poco más adelante niega nuestro autor que éste último fin sea estrictamente jurídico. Se trata más bien de un deber de caridad, es el precepto cristiano de ayuda al prójimo. Pero este deber moral no genera en los otros un derecho a exigir esa ayuda, ni de los particulares ni, por lo tanto, de la comunidad (p. 114).

Esta debilidad del solidarismo de Escalante se hace más patente aún al exponer su teoría del Estado. Según Ahrens el Estado es por su esencia Estado de derecho, «*Rechts-Staat*», «su fin fundamental no puede ser otro que el derecho» <sup>41</sup>. Pero conforme a la triple finalidad del derecho corresponden al Estado las tres funciones arriba enunciadas <sup>42</sup>. Escalante, por su parte, también afirma que «el fin jurídico del Estado es la seguridad de los derechos... Pero —se pregunta—, ¿puede ir hasta adoptar medidas positivas imponiendo deberes de cooperación? En rigor de derecho, no» (pp. 334-35). No obstante, si bien esta facultad no le compete al Estado por su naturaleza jurídica estricta, puede serle atribuida libremente por los asociados que lo constituyen, en la medida en que estos presten su consentimiento y deleguen expresamente en él el cumplimiento de deberes morales de ayuda mutua (pp. 115 y 336).

Es evidente que las posiciones de la oligarquía liberal conservadora a la que estaba ligado obligan a Escalante a desvirtuar el solidarismo krausista y que su posición merecería de parte de Ahrens el reproche que aquél dirige a «la teoría del liberalismo individualista, que no concibe para el hombre y para la sociedad una idea de conjunto, un plan de actividad coordinado, y rechaza por consiguiente toda intervención del gobierno en la marcha de la vida nacional» <sup>43</sup>.

3. En este último punto nos ocuparemos brevemente del krausismo político y pedagógico. Para hablar de la proyección del krausismo dentro del campo político en la Argentina hay que referirse a uno de nuestros grandes partidos políticos, la Unión Cívica Radical, y a su máximo

40 Ahrens, *Op. cit.*, pp. 116-22.

41 Ahrens, *Op. cit.*, p. 537.

42 Ahrens, *Op. cit.*, pp. 537-43.

43 Ahrens, *Op. cit.*, p. 542.

líder histórico, don Hipólito Yrigoyen. El radicalismo se forma en la última década del siglo pasado como un movimiento de oposición al régimen imperante desde la caída de Rozas (1852), el cual, a pesar de su declarada adhesión a los principios liberales de la constitución, se había transformado en un régimen oligárquico que marginaba de toda participación política y en la prosperidad económica a las clases bajas y a la clase media en formación, recurriendo a prácticas cada vez más fraudulentas y represivas para mantener el poder bajo las apariencias de las formas constitucionales. Frente a esta situación el radicalismo, que a partir de la conducción de Yrigoyen tendrá en el krausismo su fuente ideológica principal, formulará el programa de una reparación nacional basada en una austera moralización de la vida política y una auténtica práctica del espíritu democrático de la constitución, «el código político más armoniosamente concertado», en palabras de Yrigoyen.

Es característico de la ideología radical la fe en la aptitud del sufragio para resolver las contiendas políticas. De ahí su lucha centrada en la exigencia de recaudos electorales que garantizaran sufragios libres, desvirtuasen el fraude y asegurasen la participación de todos los ciudadanos. El programa radical se completaba con las banderas históricas del federalismo frente a la política centralista del régimen, y de autonomía nacional frente a las potencias externas, asumiendo finalmente la reivindicación de las clases sociales marginadas. En 1916 el radicalismo obtuvo el poder, que conservará hasta 1930, llevando a su jefe a la presidencia de la República en el primer gobierno auténticamente democrático que hemos tenido en nuestra historia.

Yrigoyen ha sido indiscutiblemente uno de nuestros más grandes líderes políticos y estadistas. Solamente la figura de Perón alcanza en el presente siglo la altura del jefe radical. Es lugar común entre los historiadores la referencia a sus concepciones krausistas, de las cuales existen numerosos testimonios. En la Facultad de Derecho de Buenos Aires, había sido discípulo de Julián Barraquero, abandonando sus estudios en 1878, fecha en que aquel presentó su tesis arriba comentada. Por esos años W. Escalante era ya profesor de Filosofía en dicha Facultad. Entre los años 1881 y 1905 se desempeña Yrigoyen como catedrático de Filosofía en la Escuela Normal de Profesores (para la enseñanza media) de Buenos Aires, donde se sabe que utilizaba como base de su enseñanza la *Introducción a la Filosofía* de Tiberghien a quien, según sus biógrafos, llegó a admirar y a considerar como su maestro. Hay testimonios que manejó también los libros de Ahrens y por lo menos el *Ideal de la Humanidad para la vida* de Krause en la versión de Sanz del Río.

Sin embargo Yrigoyen no fué ni un filósofo ni un escritor, ni siquiera un orador proficuo que nos haya dejado abundante material para el análisis de sus ideas. El krausismo de Yrigoyen es fundamentalmente práctico, encarnado ante todo en su vida austera y su vigorosa personalidad, y luego en la orientación que imprimió a su partido y a su gobierno. Esta fundamentación filosófica de su acción política, que se refleja en sus mensajes, sus cartas y otros escritos fué consciente y metódicamente cultivada por Yrigoyen a lo largo de toda su vida, según ha confesado a algunos de sus interlocutores, a través de renovadas lecturas

krausistas. Sin embargo, esto no se tradujo en un empeño por la difusión teórica de las ideas de los krausistas, a quienes tampoco cita en sus escritos, sino como un apostolado práctico, político, moral, y con tintes hasta religiosos. En el partido político que recibió la impronta decisiva de su orientación personalista el krausismo se plasmó como una ideología difusa que ignoraba quizás sus propias fuentes más allá de la autoridad del caudillo que la difundía, pero que tuvo la coherencia suficiente para constituirse en el fundamento teórico de un liberalismo romántico, solidarista, e impregnado de un eticismo que llegó a identificar la política con la moral.

En cuanto al krausismo pedagógico, su origen y difusión está ligado a una de las instituciones claves en la orientación y organización del sistema educativo durante las últimas décadas del siglo pasado. Se trata de la Escuela Normal de Paraná, fundada por Domingo Faustino Sarmiento en 1870. La orientación filosófica dominante en la Escuela Normal de Paraná fué el positivismo comtiano. Las complejas relaciones entre positivismo y krausismo, que se manifiestan sobre todo entre los pedagogos, merecerían un capítulo aparte. A. A. Roig las sintetiza en los siguientes términos: «A una primera etapa en que el krausismo enfrentó al positivismo, sigue luego... una segunda, en que se intentó asimilarlo. Esta última es la que se ha llamado del 'krauso-positivismo', y es paralela a más de contemporánea con el 'positivismo espiritualista' de los escritores franceses derivados de la escuela ecléctica»<sup>44</sup>.

Ejemplo típico de este proceso es la trayectoria de Pedro Scalabrini (1848-1912), quien enseña en la Escuela Normal de Paraná a partir de 1872, practicando y difundiendo una pedagogía profundamente innovadora por el papel protagónico asignado a la espontaneidad del espíritu en el proceso del aprendizaje, quien evolucionó del krausismo al positivismo comtiano, aunque sin abandonar algunas de las ideas fundamentales de su posición anterior. Su rechazo del «materialismo grosero» y del mecanicismo, y la permanencia de aquella idea de la espontaneidad vital, fundada en la noción leibniziana de sustancia que ha tenido una influencia notable y persistente en nuestros espiritualistas, le permitió mantener su concepción de la educación orientada hacia una pedagogía de la espontaneidad. Esta orientación pedagógica iniciada en Paraná por Pedro Scalabrini será desarrollada e implementada por sus discípulos en distintos lugares del país.

Vamos a referirnos, para terminar, a la obra de Carlos Norberto Vergara (1857-1929), discípulo de Scalabrini, en quien el krausismo primitivo de su maestro, que aquel trajera de Italia, cobrará renovadas fuerzas a través del krausismo español. El krausismo de Vergara no fué ciertamente mero krausismo práctico, porque si bien su vida estuvo enteramente consagrada a la enseñanza y organización de la educación,

<sup>44</sup> Roig, *Op. cit.*, p. 388. La polémica entre krausismo y positivismo parece haber sido una constante en la historia del pensamiento hispanoamericano, como lo testimonia Arturo Ardao en la obra arriba citada para el caso del Uruguay, y Leopoldo Zea para el caso de México: *Apogeo y Decadencia del Positivismo en México* (México 1944). Cf. esp. la 'Sección segunda: El krausismo', pp. 103-59.



este maestro se ocupó específicamente de fundar y difundir sus ideas pedagógicas en numerosos escritos que reunió en varios libros<sup>45</sup> cuyo trasfondo metafísico es una especie de monismo evolucionista de base panteísta y vitalista, donde el krausismo se combina con las doctrinas de Spencer, Darwin y Comte asumidas dentro de una concepción de ribetes místico-religiosos<sup>46</sup>.

En 1887 Vergara llegó a organizar, en la pequeña ciudad de Mercedes, Provincia de Buenos Aires, toda la Escuela Normal de maestros en base al principio de la pedagogía de la libertad. El objetivo era implantar un sistema de enseñanza «que habitúe a niños y hombres, desde la escuela infantil a pensar y obrar por sí, gobernándose por sí mismos, como lo exigen las instituciones republicanas...»<sup>47</sup>. Esta pedagogía, tal como fué puesta en acción de modo revolucionario por Vergara, llevaba hasta la eliminación de planes, programas, reglamentos horarios y toda otra formalidad en la escuela. La escuela quedaba reducida a la relación personal directa maestro-alumno en una comunidad permanente, sin límite de tiempo y lugar, en la que la función del maestro era promover y acompañar «el despertar espontáneo y sin trabas de lo que hay de divino en el alma de cada uno».

«La coincidencia de los límites y criterios pedagógicos puestos en práctica por Vergara en la Escuela Normal de Mercedes con los de la 'Institución libre de Enseñanza' fundada por Giner de los Ríos —y que fuera bastión del krausismo español—, no se debe solamente a un desarrollo natural de los presupuestos krausistas de que partían ambos educadores, sino también al conocimiento por parte de Vergara del experimento de Madrid»<sup>48</sup>. La audacia del «experimento de Mercedes» provocó bien pronto reacciones que condujeron a su clausura por parte de las autoridades pero sus principios dejaron vastas huellas en la pedagogía argentina.

JULIO DE ZAN

45 Las obras principales de Vergara son: *Filosofía de la Educación* (Buenos Aires 1916); *Evología* (Buenos Aires 1921); y *Solidarismo. Nuevo sistema filosófico* (Córdoba 1924). Otros títulos: *Revolución Pacífica* (1911); *Nuevo Mundo Moral* (1913); *Fundamentos de la Moral* (1914); *Programa radical de gobierno* (1915).

46 Cf. Roig, *Op. cit.*, pp. 401-72.

47 Vergara, *Nuevo Mundo Moral* (1913) p. 21.

48 Roig, *Op. cit.*, p. 285.