# EL ESPACIO IDEOLÓGICO DE LA REAL ACADEMIA DE CIENCIAS MORALES Y POLÍTICAS EN LA CRISIS DE FIN DE SIGLO (1890-1907)

Por el Académico de Número
Excmo. Sr. D. Pedro Cerezo Galán *

Al hacer la historia de una institución, es preciso tener en cuenta su índole propia o razón de ser para evitar interpretaciones o valoraciones erradas. La Real Academia de Ciencias Morales y Políticas fue fundada en 1857 con el mandato, según declara su Acta fundacional, del «cultivo de estas Ciencias, ilustrando las cuestiones de mayor importancia, trascendencia y aplicación, según los tiempos y circunstancias» [1]. Obedecía así a un doble imperativo: fomentar y cultivar las ciencias del hombre y, a la vez, atender al espíritu del tiempo, ocupándose de aquellos temas de especial relevancia cultural y social. Y todo esto con lustre e ilustración, esto es, de modo ejemplar, conforme al espíritu que inspiró el nacimiento de las reales academias. Importa advertir, sin embargo, que la Academia no es un centro de enseñanza ni de alta divulgación de cultura; ni siquiera una institución investigadora como la Universidad, sino fundamentalmente un instituto de diálogo interdisciplinar, de comunicación entre expertos en el amplio continente de las ciencias humanas, con vistas al esclarecimiento de aquellas cuestiones que conciernen vitalmente al destino social del hombre.

Quizá se aprecie mejor su especificidad en comparación con otras instituciones de cultura. Años antes, en 1835, había nacido en España el Ateneo con la

---

* Sesión del día 9 de octubre de 2001.

[1] *Estatutos de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, cap. 1, art. 1.

misión de ser una institución abierta de debate, de crítica y discusión, en la frontera misma entre la cultura y la política. Fruto de la generación romántica, jugó un papel decisivo en la implantación en todo el país de la mentalidad liberal. «El Ateneo de los románticos —precisa Azaña— nace liberal, y liberal templado con propósito de civilizar mediante la difusión de las luces» [2]; y, en efecto, fue baluarte de la libertad de expresión y punta de lanza en la secularización del país. Incluso ya fracasada la revolución septembrina del 68 y sobrevenida la Restauración, el Ateneo siguió siendo, con la cobertura de sus cátedras y secciones, y en medio del fragor de sus debates, lanzadera de la modernización y la renovación intelectual. Un destino distinto le cupo a la Academia. Concebida como un senado cultural, del que sólo formaban parte personalidades de reconocido prestigio social, era de esperar que en ella primara el cultivo de una cultura consolidada y vigente, como garantía contra los cambios ideológicos y las modas de ocasión. El hecho, por lo demás, de que su misión no fuera la difusión cultural, sino la comunicación interdisciplinar, privilegiaba de partida las posiciones más garantistas de una sólida base de fundamentación de las ciencias humanas. De otra parte, la convivencia en su seno de notables políticos en ejercicio e intelectuales de renombre, lejos de dinamizar sus actividades en una orientación prevalente, las contuvo en una atmósfera de apacible convivencia, casi de guante blanco, sin las asperezas de la confrontación ideológica ni el apremio de la difusión cultural. Todo esto explica que la Academia haya tenido, por lo general, una tendencia al conservadurismo, es decir, a las posiciones canónicas y consagradas, y se haya abierto paso en ella con dificultad, frente al prestigio de lo viejo [3], el reclamo de la innovación. Esta tendencia se agudiza especialmente en las épocas de crisis, como la que analizamos, en la que el paradigma tradicional metafísico se va a ver sometido al asalto del positivismo y del evolucionismo, y confrontado con las exigencias del cambio político democrático y la revolución social.

## LA LLEGADA DEL POSITIVISMO

Antes de enfocar la llamada crisis de «fin de siglo», conviene reparar en el marco ideológico de la España de la Restauración. Es bien sabido que la Restauración fue una época de moderantismo cultural sobre la base de un régimen liberal parlamentario fundado en el pacto histórico de la burguesía con la oligarquía del antiguo régimen. Esta tendencia hacia el enrocamiento fue general en toda Europa

---

[2] «Tres generaciones del Ateneo», en *Ensayos*, Alianza Editorial, Madrid, 1982, tomo 1, 209.

[3] J. ORTEGA Y GASSET, «Nada moderno y muy siglo XX», en *El Espectador, Obras Completas*, Rev. de Occidente, Madrid, 1966, II, 22.

a causa del agotamiento del ímpetu revolucionario del liberalismo tras el desenlace de las últimas revoluciones, como la europea del 48 o su homóloga, la española del 68. Como advierte Azaña, «el siglo cambia de faz, de aspiraciones, de motivos. Los gestores del Estado liberal estrechan las filas e imponen para salvar el régimen un orden legal sofocante» [4]. En gran medida, la Restauración se benefició de la desmoralización social y política, producida por el naufragio del sexenio revolucionario en la República, y pudo edificar sobre las ruinas del radicalismo revolucionario un edificio político bifronte, de soberanía compartida entre la nación y la Corona —«soberanía de las Cortes con el Rey»— y de partidos turnantes (pacto de El Pardo), con un parlamentarismo intervenido por el poder moderador del monarca. Con las nuevas alianzas y la mutación del horizonte, se produce también un cambio significativo en las fuerzas ideológicas. La revolución del 68 fue, desde el punto de vista de las ideas, un producto del pensamiento crítico racionalista, donde convergen distintas corrientes: el racionalismo krausista, que había sido el más profundo agente renovador de la vida intelectual española, el idealismo metafísico hegeliano, convertido en núcleo ideológico del republicanismo, y el pensamiento crítico radical, que alentó el principio federalista. Todo este variopinto racionalismo constituye el bagaje ideológico de la conciencia burguesa en su último empeño revolucionario.

De todas estas fuerzas ideológicas, el krausismo fue, por razones bastante obvias, la dominante: del lado teórico, se trataba de un racionalismo integrador, que ofrecía un equilibrio dinámico de todas las esferas de la cultura —la científica, la ética, la política y la religiosa— bajo la idea metafísica de un monismo «panenteísta», y, conjuntamente, del lado práctico, aportaba, con su idealismo moral y jurídico, el radicalismo necesario para la debelación de *statu quo* existente, a la par que una concepción organicista, igualmente armónica, del nuevo orden social. En un país como España, con su triple retraso secular (intelectual, social y económico) con respecto a la implantación burguesa en Inglaterra y Francia —precisamente los países donde no por casualidad floreció el positivismo—, se requería de una oposición que ofreciera una alternativa global a la tradición metafísico/teológica de inspiración fundamentalmente católico integrista, y capaz, a la vez, de movilizar todas las energías sociales hacia un ideal fuerte e integrador de existencia. Así, mientras que en sociedades de más sólido desarrollo en la modernidad la ideología burguesa fue fundamentalmente el positivismo, con su crítica a la tradición sobre la base emergente de los «nuevos hechos» (la industria, la racionalidad política, el bienestar económico, la utilidad) y su análisis objetivo de las nuevas relaciones sociales, en países como España y Alemania, de fuerte tradición religiosa y

[4] «Tres generaciones del Ateneo», art. cit., I, 214-215.

retraso secular, llevó la iniciativa un racionalismo integrador, a la vez crítico y constructivo. La crítica no se ejercía sobre el poder y el prestigio de los hechos modernos frente a las antiguas ideas, sino, inversamente, sobre la fuerza moral de los nuevos ideales humanistas y racionalistas contra los viejos y caducos hechos sociales. Obviamente, el positivismo sólo podía ser crítico allí donde las incipientes realidades modernas habían comenzado ya a generar una dinámica irreversible de afianzamiento de la sociedad burguesa, porque, de suyo, como bien vio A. Comte, el positivismo era una ideología de glorificación del nuevo orden social burgués, mientras que el idealismo moral krausista, aliado con la ciencia, se revelaba como una potencia crítico-utópica frente a la esclerosis y la inercia producidas por las ideologías conservadoras tradicionales. Nada, pues, tiene de extraño que el krausismo inspirase la revolución de 1868, un movimiento de radicalismo práctico y de inspiración utópica, pero carente de la necesaria radicación en la nueva realidad económico social.

La revolución del 68 representa en España, sin duda alguna, la frontera política de la modernidad. Fue hija del idealismo político más exacerbado, al menos en su fase republicana, y estaba condenada, como la europea del 48 (en tantos sentidos su hermana gemela) [5], a consumirse en su propio radicalismo. Le sobró *ethos* revolucionario y hasta un cierto *pathos* romántico, pero le faltó aquel sentido de la realidad y de la medida capaz de canalizar pasiones y disciplinar voluntades en una empresa de futuro. El carácter heteróclito de las fuerzas políticas que concurrieron en ella, sin una conciencia precisa acerca de la nueva estructura del poder, sus desavenencias internas a lo largo de las distintas fases del proceso revolucionario, las tendencias centrífugas que provocó el federalismo y, por si fuera poco, los excesos disolventes del movimiento cantonalista desencadenaron «una revolución en la revolución», como ha sido designada con acierto, que se saldó con la bancarrota de la I República. Tras ella, la salida fue un repliegue de la burguesía hacia posiciones conservadoras, con la consiguiente animadversión a las fuerzas democrático-republicanas, que habían propiciado el federalismo, las que, a su vez, quedaron distanciadas del obrerismo bajo la sospecha de su inconsecuencia y hasta de su trai-

---

[5] Así lo apunta Carlos Seco: «Surgida bajo la dirección de la antigua izquierda isabelina —distanciada de los moderados por su anticlericalismo y por sus pretensiones de imponer el dogma de la soberanía nacional a la Corona—, su éxito fue posible gracias a la alianza de aquélla con los demócratas de todos los matices, y al esperanzado entusiasmo que supo despertar en los medios proletarios del campo y de la ciudad. Por eso ha podido compararse este movimiento revolucionario, dada su amplitud de radio y la diversidad de tendencias que encerró, con la revolución francesa de 1848» (Prólogo a la obra de ORIOL VERGÉS, *La I Internacional en las Cortes de 1871*, Barcelona, 1964, pág. XII). *Cfr.* también el juicio de M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, en su *Historia política de la España contemporánea 1868-1885*, Alianza Editorial, Madrid, 1969, pág. 12.

ción al movimiento revolucionario, mientras crecía la profunda decepción de las clases populares que habían apoyado la revolución.

No es cuestión, sin embargo, de minimizar el sentido de la gesta revolucionaria. Giner de los Ríos, que tuvo que hacer más tarde un agrio balance de la revolución, no dejó de mencionar muy elogiosamente la decisiva contribución histórica de la septembrina, al establecer aquellos principios que «constituyen el derecho contemporáneo: la libertad religiosa, de enseñanza, de imprenta; la inviolabilidad de domicilio, la seguridad personal, la abolición de la pena de muerte, de la esclavitud, de las quintas, de los monopolios oficiales; el sufragio universal, el Jurado, la inamovilidad judicial, la elección popular para ambas Cámaras»[6]. Bastaría esta nómina para reconocer con gratitud el aliento liberal revolucionario. Como supo ver Clarín,

> la revolución de 1868, preparada con más poderosos instrumentos que todos los movimientos políticos anteriores, no sólo fue de más trascendencia por la radical transformación política que produjo, sino que llegó a todas las esferas de la vida social, penetró en los espíritus y planteó por primera vez en España todos los arduos problemas que la libertad de conciencia había ido suscitando en los pueblos libres y cultos de Europa[7].

Pero aquel liberalismo romántico no supo, o no pudo, estabilizar sus conquistas frente a las fuerzas del antiguo régimen y, quizá por miedo a la otra revolución proletaria, que ya comenzaba a predicarse, tuvo que transigir con ellas en el pacto oligárquico de la Restauración, en que vino finalmente a resolverse el ciclo de la revolución liberal. De ahí el amargo reproche de Giner:

> ¿Qué hicieron esos hombres nuevos?, ¿qué ha hecho la juventud?, ¿qué ha hecho? Respondan por nosotros el desencanto del espíritu público, el indiferente apartamiento de todas las clases, la sorda desesperación de todos los oprimidos, la hostilidad creciente de todos los instintos generosos[8].

Duro juicio, que expresa rotundamente la profundidad de su decepción. Claro está que no todo es atribuible a «la gente nueva» de la revolución, sino también a «la incultura del espíritu patrio», precisa Giner, dejando entrever con ello uno de los motivos del recogimiento de los institucionistas en una empresa educativa de trasfondo y largo alcance, preparando aquel «hombre nuevo» (y pueblo nuevo) cuya ausencia había arruinado el espíritu de la revolución. Si menciono este seve-

---

[6] «La juventud y el movimiento social», en *Ensayos,* Alianza Editorial, Madrid, 1969, pág. 210.

[7] *Solos de Clarín,* Alianza Editorial, Madrid, 1971, págs. 66-67.

[8] «La juventud y el movimiento social», art. cit., 210.

ro juicio de Giner sobre la septembrina es para dar idea de la indiferencia general con que fue acogida la Restauración borbónica, que, al menos, se ofrecía como una época de sosiego para el país y de afianzamiento de la nueva clase política, a la par que aseguraba algunas de las conquistas liberales. Se comprende así la mudanza del liberalismo hacia posiciones más cautas y pragmáticas, su juego al posibilismo y al reformismo sin traumas, su «sentido positivo», en fin, en virtud precisamente del triste desenlace de la experiencia revolucionaria. Tal como viera Manuel de la Revilla, en el umbral mismo del régimen de la Restauración,

> la escuela democrática..., libre ya de la funesta tradición de la democracia francesa, purgada de los extravíos idealistas de la democracia española, hostil a los ensueños proudhonianos y krausistas que la llevaron al federalismo, enemiga de toda perturbadora demagogia como de toda tiranía, menos confiada en el empuje de las masas que en los procedimientos sensatos y legales de una política de atracción y de orden..., da claras pruebas de que no han sido perdidas para ella las amargas lecciones de la experiencia [9].

Estaba comenzado en España la época de la «política positiva». Años antes de que Wax Weber formulara su célebre distinción entre «ética de la convicción» y «ética de la responsabilidad», tratando de delimitar una nueva actitud ante la política, como una esfera autónoma con respecto a las exigencias éticas incondicionadas, ya el positivismo señalaba en esta dirección al establecer las bases de una política purgada de utópicos ensueños revolucionarios. Como dijera al final del siglo el académico Sanz y Escartín, en tiempos de ciencia evolucionista se impone «el sentido conservador, en la buena acepción de esta palabra, o sea, el sentido prudentemente progresivo, que domina actualmente en las clases cultivadas» [10]. Claro que no todos pensaban lo mismo. Algunos, como los viejos institucionistas y los demócratas y republicanos, herederos del espíritu de la septembrina, no se resignaban enteramente a la nueva situación. Entre ellos Clarín, liberal radical de muy profundas y sólidas convicciones, que veía la nueva actitud positivista como el «fruto del materialismo práctico y del utilitarismo», que acabará dejando «la política sin política, sin principios, con intereses materiales y nada más». A su juicio, tanto el posibilismo como el positivismo contribuían a fomentar una actitud perezosa, más aún derrotista, ante la política de abandono de la lucha política por el derecho y de plegamiento servil a las nuevas circunstancias como algo ineluctable.

En estos pueblos europeos, que conquistaron lo poco que gozan de la vida, de la libertad y del derecho con gigantescos esfuerzos y supremos dolores, se viene a predicar el

---

[9] Apud D. NÚÑEZ, *La mentalidad positiva en España,* Túcar, Madrid, 1975, págs. 27-28.

[10] *El individuo y la reforma social,* Impr. Hijos de . A. García, Madrid, 1896, págs. 4-5.

nirvana político; y no en nombre del pesimismo, que eso fuera más lógico, sino en nombre de un optimismo superficial, excesivo, abstracto, absurdo, optimismo que es materialista al negar a la acción humana una influencia capaz de destruir los efectos del determinismo natural en la obra del espíritu [11].

Son muy elocuentes los dos textos transcritos, el de Manuel de la Revilla, un posibilista con alma criticista y positivista, y el de Clarín, liberal republicano intransigente, en cuanto exponentes de una crisis del liberalismo español en una coyuntura posrevolucionaria, cuando se plantea el dilema de proseguir las conquistas políticas liberales, aun a contracorriente del sistema, o adaptarse para conservarlas a la nueva situación, a costa de participar en un régimen liberal mistificado. Posiblemente, el dilema, como cualquier otro cortado lógicamente en términos tan acerados, era excesivo y no se compadecía con la realidad política, donde al cabo, aunque a trancas y barrancas, fue posible lo uno y lo otro, como acabó probando el partido liberal.

En torno, pues, a 1875, con el nuevo aire templado y conciliador de la Restauración canovista, comienza en España la difusión del positivismo. El tránsito hacia una monarquía parlamentaria marca un punto decisivo de inflexión en toda la vida social, también en el orden de las ideas. Con la estabilidad que ofrece el nuevo pacto, todo se torna «positivo» y se positiviza. El nuevo poder de clase se afianza, a la par que se fijan las nuevas relaciones sociales y cobra vigencia la cultura liberal. El liberalismo abandona su gesto heroico a la romántica, su vieja camisa utópica y revolucionaria, para vestirse convencionalmente el traje laboral del empresario, del industrial y del ingeniero, del experto, del profesional liberal y del profesor; también del político de oficio y del parlamentario a la regla, mientras crece el «encasillado» general del país. Comienza el reinado del positivismo en España.

## El sentido del positivismo

Por positivismo se entiende, ante todo, un espíritu, el «espíritu positivo», como lo caracterizó Comte, consistente en «la exclusión permanente de los misterios impenetrables» y la «consagración constante a investigaciones asequibles a la inteligencia» [12] sobre la base de un método empírico y experimentalista. De ahí que

---

[11] Prólogo de Clarín a la edición de *La lucha por el derecho*, de IHERNG, pág. XXXVIII, en *Clarín político*, ed. de Y. Lissorgues, Lumen, Barcelona, 1980, I, 171-172.

[12] *Discours sur l'esprit positif*, Vrin, París, 1974, pág. 64.

la ciencia, la ciencia positiva, a diferencia de la *episteme* clásica, haya de estar fundada en la observación contrastada de los fenómenos, la comparación y la inducción. Sólo así se obtiene la ley —la nueva categoría del estado positivo— entendida como regularidad de las conexiones de los fenómenos. No en balde insiste Comte en que lo que aporta el método es «la ventaja de la generalidad y la vinculación *(liaison)*», es decir, la captación de lo universal como producto de la generalización inductiva, y la conexión de unos fenómenos con otros, según relaciones de similitud y sucesión. No hay propiamente conocimiento sin conexión y generalización. El método positivo nos abre así al positivismo como sistema o «positivismo sistemático», según acostumbra a decir Comte, como una organización unitaria del conocimiento y de la conducta. Ahora bien, lo característico de esta sistematización es que, renunciando al «orgullo especulativo», no puede descansar ya, al modo de la metafísica, sobre primeros principios. Ésta es la seña más clara de su ruptura con el espíritu metafísico. «La revolución fundamental que caracteriza la virilidad de nuestra inteligencia —declara Comte— consiste esencialmente en sustituir por todas partes la inaccesible determinación de las causas propiamente dichas por la simple determinación de leyes, es decir, de las relaciones constantes que existen entre los fenómenos observados» [13]. Comte aclara que las relaciones que pueden establecerse entre los fenómenos son de dos tipos, de similitud y de filiación, o, en otros términos, de orden y progreso. El orden expresa «estados de existencia», algo así como la estructura legal armónica de los fenómenos, y el progreso nos ofrece procesos en movimiento de desarrollo. Estática y dinámica no sólo obedecen a exigencias de nuestro saber experiencial, sino a dimensiones constitutivas del universo. No es, pues, caprichosa o meramente subjetiva la organización de nuestra experiencia, sino legal u objetiva en la medida en que expresa, o escorza al menos, un orden natural. La ciencia positiva descansa sobre «el principio de la invariabilidad de las leyes naturales», en oposición, de nuevo, al supernaturalismo del espíritu teológico. Ahora bien, se trata de un naturalismo evolutivo en virtud de la dinámica (leyes de filiación de los fenómenos), vigente también en el mundo humano. Para un positivista, la idea de progreso aparece inscrita en el dinamismo natural del universo. No es, pues, una fe moral, como en Kant, sino una convicción científica que se sustenta en el mundo de los hechos. La evolución del universo, con su economía natural, posibilita el progreso humano en la misma medida en que éste asume y prolonga aquélla y, a la vez, la modifica y completa en lo que respecta a sus imperfecciones. Como ha escrito L. Kolakowski, «el descubrimiento de una continuidad entre la existencia humana y el resto de la naturaleza orgánica, la concepción de las capacidades específicamente humanas como instrumentos relacionados con las necesidades del organismo, la integración de la

[13] Idem, 19-20.

razón y la civilización en la situación ecológica de la especie —todos estos hechos científicos eran propicios a las tendencias características del estilo positivista de pensamiento»[14]. Pero donde el evolucionismo iba a convertirse en la idea central y directiva del sistema es en el positivismo de E. Spencer, quien lo eleva a una tesis universal y unificada sobre la totalidad de los fenómenos, rebasando su origen en la esfera de la biología. Spencer entiende la evolución como un proceso cósmico donde crece a la vez la variedad y la unidad, es decir, donde se combina un doble movimiento —de diferenciación progresiva, en el sentido de especialización de las partes, y de integración coordinadora de funciones en un todo—, hasta lograr un equilibrio dinámico. Alcanzaba así la ley una universalidad, no sólo como ley de lo orgánico, sino de los procesos sintéticos de la materia, a la par que ofrecía un modelo comprensivo para entender a esta luz la constitución de la sociedad como un todo. Son frecuentes en Spencer, por lo demás, las analogías de las funciones sociales con procesos biológicos, no ya como meras metáforas heurísticas, sino en cuanto expresión de la misma estructura social.

El positivismo es, en segundo lugar, una moral utilitaria, basada en el espíritu científico. Comte insiste siempre, y con creciente énfasis a lo largo de su obra, en que todo el sistema positivo está orientado subjetivamente hacia el mundo humano. Se refería con ello no sólo a que la sociología viniese a coronar, como reina *princeps,* todo el sistema del conocimiento, sino a la necesidad de que la acción pública estuviera al servicio del hombre o de la Humanidad, como el destinatario universal del progreso. Para ello necesitaba una nueva moral vinculada al *ethos* de la ciencia, a la vez que desligada de la teología y la metafísica, como orientada hacia su realización (consumación) en la política. De la ciencia esperaba el positivismo prácticamente todo: la resolución de los enigmas del universo, la emancipación de formas arcaicas de autoridad, la reforma desde su base de las costumbres y la organización social, en suma, el descubrimiento de «verdades vitales, sin las cuales la vida no sería soportable ni la sociedad posible». De esta cultura ilustrada ha de surgir un nuevo humanismo, que, junto con una nueva moral, traerá consigo una nueva política, cortadas ambas al talle de la ciencia, es decir, igualmente objetivas y críticas, constructivas y emancipadoras. Moral, pues, de la ciencia, como la llamó Renan, autónoma y secular, responsable de poner el conocimiento al servicio de la liberación y el bienestar del hombre. Moral, a su vez, positiva, en cuanto fundada en el hecho del sentimiento social, donde el instinto de socialización deviene propiamente sentido moral por su referencia al todo genérico humano. Comte se atreve a llamarlo «amor universal» para indicar que no tiene una base meramente sensible, sino una orientación espiritual a la totalidad. Cuando se dice

---

[14] *La filosofía positivista,* Cátedra, Madrid, 1979, pág. 113.

que la moral positiva es una moral utilitaria, no ha de pensarse tanto en una corrección social del egoísmo cuanto en este cálculo racional que requiere el sentido moral con vistas a su realización práctica en sociedad. La moral positiva comtiana es, pues, esencialmente una moral social y socializadora, en la que prima «la sociabilidad sobre la personalidad» [15], esto es, los intereses del todo social sobre los del individuo y, análogamente, los valores propiamente sociales sobre los egotistas o del cultivo del yo.

Por su índole social, la moral positiva está obligada a buscar la mediación política para su realización. Porque el positivismo no es sólo una filosofía, sino además una política, como declara A. Comte en el «preámbulo general» a su *Système de politique positive,* a la que entiende como «el objetivo de un mismo sistema universal, donde la inteligencia y la sociabilidad se encuentran íntimamente combinadas» [16]. Política «positiva» en cuanto fundada en la ciencia y en la responsabilidad intelectual y moral que de ella dimana, pero también en sentido «constructivo», en oposición al espíritu utópico revolucionario. Con arreglo a esto, la política debe estar polarizada también hacia el bien público, social e integral, del hombre. En cuanto política positiva o constructiva, la misión del positivismo es nada menos que organizar el mundo posrevolucionario, instaurando un nuevo orden fundado sobre bases sólidas y positivas, esto es, científicas. El espíritu positivo representa, a los ojos de Comte, «la única base posible de resolución de la profunda anarquía intelectual y moral que caracteriza ante todo la gran crisis moderna» [17]. Como en ciencia, también en política la nueva divisa será «orden y progreso», en una síntesis que se proponía superar el enfrentamiento entre el «orden» al modo tradicional y el «progreso» al estilo anarquista. Orden en cuanto disposición estable y armónica del todo social, esto es, del mundo burgués, y progreso como desarrollo de las virtualidades y potencialidades del nuevo orden. En este sentido indicaba antes que Comte parece anticipar la preferencia weberiana por la «ética» y política de la responsabilidad sobre la de la mera convicción. Todo el idealismo metafísico, no menos que el materialismo antropológico con su cortejo de políticas radicales, son condenados como no más que ensueño y frenesí. Al igual que la ciencia ha venido a superar las fases precedentes del saber, la política positiva se entiende a sí misma como la forma definitiva y racional de la praxis política.

---

[15] A. Comte, *Oeuvres,* Anthropos, París, 1969, VII, 94.

[16] Idem, VII, 20.

[17] *Discours sur l'esprit positif, op. cit.,* 88.

## La conjunción de positivismo y liberalismo

La política positiva, como la entiende Comte, tiene alma republicana en un cuerpo desarrollista burgués. Ya se ha visto el énfasis que pone en afirmar que el bien social ha de ser un bien integral, y que la política ordena el todo de la vida humana. Igualmente, la declaración de la primacía de los valores de la sociabilidad sobre los de la personalidad y su exigencia de una nueva comunidad ética fundada en el universalismo de la ciencia. Su respeto al principio republicano va a la par con su preferencia por el autoritarismo. No es, pues, extraño que reaparezca el viejo ideal medieval de la «comunidad católica» vertido ahora a una clave secular y positiva. Liberal parece ser el positivismo en lo que respecta al *ethos* mismo de la ciencia, vinculado a la libertad de exposición y discusión, pero dogmático, en cambio, en su creencia en un estado definitivo e irreversible. Pero, aun siendo Comte más republicano que liberal, se aparta del democratismo por una reserva elitista sobre la función directiva de la inteligencia.

El exponente más claro del positivismo liberal hay que buscarlo en Stuart Mill y H. Spencer, conforme a la tradición inglesa a la que pertenecen. Ya en su ensayo, de 1859, *Sobre la libertad* se muestra inequívocamente el sentido liberal de John Stuart Mill, con su defensa del principio de la individualidad, esto es, del desenvolvimiento y autoplasmación del individuo en su espontaneidad creadora como una columna fundamental del orden social. Por su parte, Spencer encuentra en su evolucionismo unificado el modelo para entender el conflicto social como una forma de la lucha o competencia por la supervivencia de los mejor adaptados y, asimismo, la idea de progreso social como un estado de equilibrio interno entre la diferencialidad de los individuos y los vínculos, cada vez más estrechos y fuertes, de asociación cooperativa. Esto marca, a su vez, una profunda diferencia, con respecto a Comte, en el modo de concebir la constitución política de la sociedad. Comte era partidario del principio republicano/autoritario para hacer y mantener una sociedad de fuerte cohesión interna, en virtud de una doble *contrainte* —la coacción del poder político providente y la influencia moral del poder espiritual—, mientras que Spencer, por su parte, lo era del principio liberal/libertario de dejar la sociedad crecer y evolucionar en virtud de sus impulsos internos regeneradores, reduciendo el gobierno representativo a la tarea exclusiva de la protección de los derechos políticos de los ciudadanos y la administración de la justicia.

Pese a estas premisas liberales, ni Spencer ni Stuart Mill minusvaloraron el sentido social. Les venía exigido desde la moral utilitarista, que profesaban: «Considero la utilidad —escribía S. Mill— como la suprema apelación en las cuestiones éticas; pero la utilidad en su más amplio sentido, fundada en los intereses perma-

nentes del hombre como un ser progresivo»[18]. La utilidad no está acotada a los intereses más inmediatos o a los vinculados a la vida orgánica o animal, sino que se extiende a todas las esferas del valor, que forman parte del desarrollo perfectivo o progresivo de la vida del hombre. Y en la medida en que el hombre no es posible sin el hombre, sin actitudes de mutua ayuda y colaboración, tanto más necesarias cuanto más excelente y elevada es la esfera de valor, la utilidad, como canon ético, ha de ser entendida, con patrones sociales, como la mayor felicidad social compatible con la libertad individual. Este canon no actúa sólo en sentido negativo, poniendo límites al interés individual cuando perjudica a intereses del conjunto admitidos social y legalmente como derechos, sino de modo positivo, en forma de deberes sociales equitativos y de actitudes cooperativas que promuevan el bienestar social. El espíritu positivo se apropiaba así de la gran herencia de la Ilustración moderna, de aquella actitud que había surgido conjuntamente de la nueva ciencia y del sano racionalismo del *bon sens,* y en consecuencia podría presentarse como el fruto maduro y consumado de la modernidad. Se comprende el atractivo que la actitud «positiva» —no positivista, como decimos hoy— tenía que despertar en la nueva clase política burguesa, que se entendía a sí misma como la alternativa triunfante al viejo espíritu de la casta nobiliaria y sacerdotal. La ciencia y la técnica venían a sustentar, con su prestigio y eficacia, el nuevo poder político que se había impuesto en la arena de la historia. Y su triunfo sería tan insuperable e irreversible como definitivo era el Estado positivo según la ley comtiana del progreso histórico. Dada la inclinación de Comte a pensar en términos de relaciones sociales y funcionalidad política, a cada estado o espíritu tiene que corresponder una forma de dominación política. La teocracia sería lo propio del Estado teológico, como la monarquía, absoluta o constitucional, tendría que ver con el Estado metafísico, y, consonantemente, la democracia liberal con el estado positivo. La actitud positiva, esto es, objetiva, constructiva, abierta, útil, emprendedora, venía a encarnar así el estilo mental y vital de la burguesía, su propio y consustancial espíritu. Se comprende, por tanto, que el positivismo, sobre todo en su versión inglesa, dominante en España sobre la francesa o comtiana, se convirtiera en la base de un nuevo liberalismo, ya purgado de los románticos excesos revolucionarios.

## La precariedad del positivismo en España

Y, sin embargo, pese a todas estas ventajas, la suerte del positivismo en España fue bastante precaria, cogido en la pinza de la antigua mentalidad teológica, todavía operante, y la nueva metafísica del krausismo. ¿Cómo se explica tan

[18] *Sobre la libertad,* Alianza Editorial, Madrid, 1997, pág. 69.

anómala situación, precisamente durante el período en que parecían afianzarse en el país las condiciones propicias a su desarrollo? A menudo se vincula esta situación con la del liberalismo, con el que está estrechamente emparentado, y se señala la debilidad de la revolución burguesa en España como la causa de esta crisis. «La inexistencia en España de una sociedad burguesa integral y de una vigorosa civilización industrial —ha escrito a este respecto Diego Núñez— tuvo, pues, como efecto consiguiente la anulación de la mutua correspondencia entre el cultivo de la ciencia experimental y la dinámica del medio social» [19]. Y sin desarrollo industrial e investigación científica era difícil que prosperase en España la mentalidad positiva. Obviamente esta situación de precariedad tenía como causa estructural interna la atipicidad de la revolución burguesa española, mediante un pacto oligárquico con las fuerzas del antiguo régimen. Es innegable, por lo demás, que ambas crisis —la del positivismo y la del liberalismo, que van a ocurrir conjuntamente hacia finales de siglo— son solidarias y se refuerzan, por tanto, entre sí. Un liberalismo débil y condescendiente difícilmente iba a jugar a fondo la carta renovadora del positivismo, como ha señalado Eloy Terrón, por «temor a ir demasiado lejos».

> El liberalismo español, a falta de una base segura y autónoma de Poder —prosigue Núñez— tendrá que echar mano de ideologías eclécticas y organicistas, como el krausismo, para mejor adaptación a las peculiares necesidades y desarreglos de la sociedad española: o apelar a instancias moralistas y pedagógicas para, desde un plano ético-espiritual, acometer la organización del país [20].

Y recíprocamente, un positivismo débil, casi todo él de importación, sin bases estructurales estables, difícilmente podría acometer la ingente tarea regeneradora que reclamaba el país sin contar con las ideologías críticas y modernizadoras que tenían bien probada su oposición al antiguo régimen. La precariedad de la situación española les obligaba a entenderse. A esta simbiosis la denominó Adolfo Posada «krausismo positivo». Pero, entendámoslo bien, no es que el positivismo se vuelva krausista, sino a la inversa, que el krausismo se positiviza, se vierte a la ciencia empírica y la política positiva para mejor adaptarse a los nuevos tiempos y las nuevas exigencias del país. No se trataba, sin embargo, de una «conversión» acomodaticia, pues estaba posibilitada por el espíritu de apertura hacia la ciencia experimental y las realidades concretas propio del krausimo. No se crea, sin embargo, que fue general este entendimiento entre ciencia positiva y racionalismo idealista, preconizado por N. Salmerón y su escuela, pues también hubo recelos y enfrentamientos por ambas partes.

---

[19] *La mentalidad positiva en España, op. cit.*, 208.

[20] Idem, 207-208.

Atribuía antes la precariedad del positivismo en España, siguiendo a D. Núñez, a la falta de las condiciones objetivas para su cultivo, debido a la atipicidad de nuestra revolución burguesa, pero conviene tener también en cuenta lo tardío de su recepción en nuestro país, en torno a 1875, una fecha en la que ya el positivismo andaba en crisis en Europa, cogido en un doble frente entre el pensamiento crítico radical de izquierda, ya emergente, y la crítica radical a la Ilustración, procedente de la filosofía romántica. A los ojos del primero, el positivismo no deja de ser una ideología burguesa conservadora, enemiga de toda pretensión revolucionaria: y a los de la segunda, un fruto tardío del racionalismo moderno. Ambas tendencias se vuelven especialmente virulentas en países faltos de una sólida cultura ilustrada, y se convierten en señuelo ideológico de intelectuales y escritores pequeño-burgueses, marginados por el sistema de la Restauración y en un difícil interregno entre la oligarquía política y los incipientes movimientos proletarios. Por si faltara poco, va a florecer en Europa, en el intento de superación del nihilismo finisecular, un neo-idealismo espiritualista, de índole ética y/o estética, que se entenderá a sí mismo como alternativa al materialismo y utilitarismo positivista. Son estos diversos factores los que van a precipitar la crisis del positivismo antes de que alcanzara en España su punto de apogeo.

## LA CRISIS INTELECTUAL DE FIN DE SIGLO EN LA REAL ACADEMIA

Se trata de una crisis conjunta del positivismo y del liberalismo dentro de la otra gran crisis de creencias y valores, que conmueve a la sociedad burguesa, en el fin de siglo, por el malestar de una cultura racionalista, que había suscitado enormes expectativas acerca del progreso integral del hombre, pero a la postre no podía dar una respuesta satisfactoria a sus exigencias de sentido. Nietzsche había lanzado su gran sospecha contra el intelectualismo, denunciando proféticamente, al modo de Zaratustra, la gran sombra que arroja la cultura ilustrada. La fe en la razón comienza a zozobrar en un fin de siglo positivista y escéptico, que al cabo venía a reconocer amargamente su decepción en las esperanzas emancipatorias depositadas en la revolución liberal y en el progreso científico/técnico. De ahí la reacción airada contra la cultura intelectualista y sus grandes mitos: el progreso, la ciencia, la democracia, la humanidad. Era el desquite inevitable del malestar de la cultura, volviéndose contra sus propias premisas. En una palabra, era el «nihilismo», como ya comenzaba a denominarse, tornándose familiar el nombre que le diera Nietzsche. En el orden teórico, el nihilismo se presenta en la antinomia entre determinismo naturalista y relativismo criticista, lo que generaba un estado de desorientación y perplejidad y, en muchos casos, de abierto escepticismo. En el orden ético, el

nihilismo se anuncia en el combate entre ateísmo y fe religiosa, o en la antítesis, no menos grave, entre la ley moral y el utilitarismo, así como en la conciencia escéptica debida al antagonismo de los distintos códigos de valor que se enfrentan ideológicamente; y en el orden político, en el dilema entre el cesarismo y la anarquía, al que parecía abocado el Estado liberal con el advenimiento de las masas a la política mediante el sufragio universal. El escepticismo, a su vez, determina un clima generalizado de impotencia y pesimismo, que se extiende a todos los órdenes de la vida. «El desaliento y el pesimismo son consecuencia lógica de este estado de cosas... —escribía Sanz y Escartín—, los períodos de pesimismo corresponden a crisis profundas de la organización moral de las sociedades. Todo conspira hoy al resultado de ensanchar el imperio del pesimismo» [21]. He aquí el sentido de la profunda crisis del fin de siglo, que recogió con su perspicacia habitual Menéndez Pelayo a la altura de 1891:

> El momento es realmente angustioso para la vida del espíritu: por todas partes parece que se nos cierra el cielo, y la dignidad humana rebajada y empequeñecida con esa continua y feroz campaña contra lo ideal, apenas encuentra refugio sino en los consuelos de un pseudo-misticismo vago, sin contenido y sin objeto, o en las negras cavilaciones del pesimismo, o en el opio enervante del nirvana búdhico, que comienza a roer sordamente el árbol de la civilización europea, arrastrando los espíritus al quietismo desesperado, al tedio del pensar, a la abdicación de toda actividad y de la propia conciencia [22].

En el caldo de cultivo de esta desorientación y radical perplejidad, no sólo se alimentaban las diversas salidas de un variopinto misticismo, sino también la nostalgia de una concepción metafísica fuerte y de la fe dogmática. Paradójicamente, el escepticismo y el pesimismo dominantes favorecían el rearme del pensamiento tradicional. Aledaños de este pensamiento, se veía el nihilismo como el desenlace consecuente de la lógica de la modernidad, con su inmanentismo y subjetivismo destructores de toda trascendencia. En otros círculos, como en el krausismo, se hacían esfuerzos por equilibrar la modernidad en un sincretismo racionalista en el que pudieran armonizarse la ciencia y la religión. No es posible comprender los fenómenos culturales de este período sin proyectarlos sobre el imponente friso de la crisis de fin de siglo. El esquema vale hermenéuticamente para entender la vida intelectual en el seno de la Real Academia. La crisis espiritual induce en el plano teórico a la búsqueda de un paradigma fuerte de fundamentación, que se busca o bien en la metafísica tomista o bien en la metafísica krausis-

---

[21] *El individuo y la reforma social, op. cit.*, 317-318.

[22] Discurso de contestación, con motivo del ingreso en la Real Academia de ANTONIO MENA ZORRILLA sobre «Examen crítico de la moral naturalista», *Discursos de recepción ante la Real Academia*, Madrid, 1894, VI, págs. 351-352.

ta, como sólidos valladares contra el positivismo y el escepticismo. A su vez, en el orden práctico, la crisis sirve de activadora de modelos de contención del cambio político o bien de su canalización reformista ante el desafío de la democracia y, con ella, de la temida revolución social. Obviamente, es éste un esquema genérico que no puede recoger en detalle todos los conflictos en curso, pero creo que puede servir como un instrumento heurístico de investigación.

¿Cómo se refleja en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas esta crisis finisecular? ¿Qué espectro de posiciones intelectuales y políticas se da en ella?... Podemos delimitar este período entre 1890, fecha de la implantación en España del sufragio universal, y 1909 [23], con los sangrientos sucesos de la «semana trágica» de Barcelona, dos fechas muy significativas políticamente: la primera porque representa la apertura del liberalismo a la democracia, y la segunda en la medida en que denuncia el agravamiento de la democracia con la cuestión social. Entre ellas, como el epicentro de la crisis, el desastre de 1898, fecha catalizadora de una doble conciencia de decadencia, autóctona y epocal conjuntamente, esto es, agudización crítica del problema de España, pero no menos de la otra gran crisis de creencias y valores que afectó a las más profundas raíces de la vida cultural europea. En este período de transición intersecular cuenta la Academia con una pléyade de intelectuales y políticos de gran predicamento y renombre. Entre los primeros, Marcelino Menéndez Pelayo, Juan Valera, Gumersindo de Azcárate, Joaquín Sánchez de Toca. Entre los segundos, Antonio Cánovas del Castillo, Francisco Silvela, Eugenio Montero Ríos, Joaquín Costa, Laureano Figuerola y Raimundo Fernández Villaverde. Segismundo Moret fue electo en 1885, pero no llegó a leer su discurso [24]. De hecho, conviven en la Academia dos generaciones: la que había hecho la transición al régimen de la Restauración, en la que destacan su fundador, el conservador Cánovas del Castillo, y el republicano Azcárate, y la que alcanza su madurez en la Restauración, como Fernández Villaverde o Sanz y Escartín. La primera, una generación escarmentada de todo radicalismo; y, por lo mismo, pactista

[23] Por lo que respecta a la historia interna de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, estas fechas son también significativas. En 1890 ingresa en la Academia Joaquín Sánchez de Toca, y en 1891, Gumersindo de Azcárate, dos políticos e intelectuales relevantes del partido conservador y republicano, respectivamente, que van a ser grandes animadores de la Academia en este período. Y unos años más tarde, en 1894, Sanz y Escartín, otro de los animadores intelectuales de la Academia. En cuanto a la fecha de 1907, en ella ingresa Sales y Ferré, fundador en España de la sociología positiva, lo que puede interpretarse como la normalización de la postura de la Institución con respecto a las nuevas ciencias del hombre.

[24] Éste fue el caso de algunos políticos, como José Canalejas, Antonio Maura, Ángel Osorio, García Prieto y Melquíades Álvarez, que, por unas razones u otras, no llegaron a formalizar su ingreso en la Real Academia, por cumplirse la fecha de presentación de su discurso.

y tolerante, aunque en ella haya todavía algún doctrinario; la segunda, una generación educada en el moderantismo, ecléctica o sincretista, según los casos. Acaban de desparecer los últimos representantes de la generación del 68, como José Moreno Nieto, Claudio Moyano o Manuel Alonso Martínez, que muere en 1891, y todavía no han llegado, lo harán al filo de 1907, los primeros representantes del krausopositivismo y de la mentalidad científica, como Sales y Ferré, Rafael Altamira y Adolfo González Posada. Fuera de la Academia queda la generación radical del 98, con una figura tan singular y relevante como Miguel de Unamuno. Tardíamente llegará a ella, en 1932, Ramiro de Maeztu, ya convertido en caballero de la Hispanidad, y en 1935, el primer representante del socialismo, en la figura de Julián Besteiro. En cuanto a la generación de 1914, Ortega y Gasset, su adalid cultural, fue electo en 1914, pero no presentó su discurso en tiempo reglamentario y decayó en su derecho en 1918. La ausencia de Unamuno, un antiacadémico radical, y de Ortega, animador intelectual de todos los cenáculos en que puso el pie, privaron a la Academia de los dos más grandes representantes de la inteligencia crítica española en el comienzo de siglo.

## El espacio ideológico de la Real Academia

¿Cómo se desenvuelve y configura, en la época de entresiglos que aquí nos ocupa, la vida intelectual de la Academia? En cuanto a ideologías, conviven en ella básicamente tres mentalidades diferentes: la católico-tradicionalista, la liberal, en su doble vertiente conservadora y progresista, y la krausista. El espectro ideológico se extiende, pues, desde el pensamiento metafísico tradicional de Ortí y Lara al krausismo de Azcárate, con un amplio intermedio donde caben el vivismo de Menéndez Pelayo, el espiritualismo de Sanz y Escartín y de Sánchez de Toca, y el eclecticismo de Juan Valera. En general domina en la Academia un pensamiento metafísico de orientación espiritualista. Políticamente, el espectro varía proporcionalmente desde el tradicionalismo monárquico al republicanismo. Nunca como en este período estuvieron tan fundidas y confundidas en la Real Academia las posiciones intelectuales con sus correlatos políticos. Al pensamiento metafísico tradicional corresponde el legitimismo monárquico representado por Ortí y Lara. El conservadurismo político, con una clara defensa de la Monarquía católica tradicional, se extiende desde Menéndez Pelayo a Damián Isern, Alejandro Pidal y Mon, y Sánchez de Toca. El liberalismo, la corriente más significativa, tiene su ala conservadora en Cánovas del Castillo y Francisco Silvela, y la radical en Montero Ríos y Segismundo Moret (que fue, al menos, electo como académico). El regeneracionismo, expresión política de una mentalidad positiva, está representado por su máxima figura, Joaquín Costa, fluctuante entre la mentalidad liberal populista y la auto-

ritaria. El republicanismo democrático lo encarna la figura de Gumersindo de Azcárate, exponente máximo del krausismo en la Academia. Hasta el republicanismo llega por la izquierda la frontera de la Academia. Extramuros de la Academia queda el pensamiento crítico radical, desde el socialismo al anarquismo. Filosóficamente, la Academia se mantiene dentro de posiciones metafísicas, ya sean éstas tomistas, espiritualistas o krausistas. La mentalidad criticista y positivista queda también fuera, y sólo estará representada a partir de la elección de Sales y Ferré en 1907. Tan sólo mentalidades abiertas como Azcárate o Sanz y Escartín tienden un puente hacia el positivismo y el evolucionismo. Paradójicamente, el liberalismo político no tiene su asentamiento en la filosofía positivista, sino tan sólo en la economía política, con notables representantes, y en una actitud pragmática utilitaria. El diálogo entre la religión y la ciencia está filtrado fundamentalmente por el krausismo, que actúa como moderador. Políticamente, en cambio, el eje central del diálogo pasa entre la Monarquía doctrinaria y el Republicanismo. En términos generales, tradicionalismo y liberalismo, éste en sus diferentes versiones y familias, afrontan en la Academia sus posiciones ideológicas acerca de los temas más relevantes, acordes con los tiempos y circunstancias.

Pero nada puede darnos idea más cabal de este panorama que el análisis de los debates concretos, o bien de las posiciones intelectuales de los principales interlocutores de cada corriente, aun cuando sea en sus libros y discursos, al margen de la comunicación intraacadémica. La radiografía de los núcleos temáticos en discusión ilustra la configuración precisa del espacio intelectual y político de la Academia. Son temas de debate interno, en el orden teórico, el alcance del positivismo y del evolucionismo, la moral utilitarista, la relación entre la religión y la ciencia; y en el orden práctico, la crisis del parlamentarismo, el estatuto de la monarquía, el sufragio universal y la cuestión social (un buen ramillete de las cuestiones más trascendentes y acuciantes de la España de fin de siglo).

## El debate en torno al positivismo

Como todo cientificismo riguroso, el positivismo encerraba una aporía de gran alcance ¿no acaba anulando el orden natural al orden humano? —cabe preguntarse—, ¿no surge aquí una «muy grave dificultad» según palabras del propio Comte, «en conciliar la libertad habitual... con la disciplina continua» de aquel otro orden natural? [25]. Como se ve, se trata de la misma aporía suscitada por Kant, en la tercera antinomia de la razón pura, acerca de la conciliabilidad del orden natural y

[25] A. Comte, *Oeuvres, op. cit.*, VII, 37.

el orden de la libertad humana. La respuesta de Comte, muy distinta a la kantiana, es que el orden mismo natural instaura en los márgenes de su flexibilidad la posibilidad de la actuación humana. Sólo nuestra condición carnal o natural es inmodificable. «En todo el resto del mundo exterior —dice Comte— su invariabilidad fundamental se concilia siempre con sus modificaciones secundarias. Éstas llegan a ser más profundas y más numerosas a medida que la complicación creciente de los fenómenos permite a nuestra débil intervención alterar mejor los resultados debidos al concurso de las influencias más diversas y más accesibles» [26]. La libertad del hombre, en la medida en que nos es posible, se inscribe, por así decirlo, en la flexibilidad creciente de este orden natural, según éste se complica, esto es, se desarrolla, dentro siempre de sus «límites de variación propios». La misma economía natural, pues, con su dinamismo interno de complejificación y desarrollo, viene así a prolongarse en la economía cultural o artificial que le es posible al hombre. En consecuencia, ante este orden no sólo cabe «la sabia resignación» ante lo ineluctable, concluye Comte, sino la no menos sabia actuación conforme a la variabilidad de sus márgenes. Ahora bien, en la medida en que el evolucionismo se convierte en una tesis universal y unificada sobre la naturaleza, como en Spencer, y adquiere en ciertas corrientes un alcance ontológico, como en el monismo materialista de Haeckel, rebasando así el primitivo planteamiento fenoménico y relativista de Comte, fue agravándose la aporía hasta constitutir un abierto desafío a la imagen metafísica de un universo creado y destinado para el hombre. El evolucionismo de Darwin vino a agudizar el problema, pues si, por un lado, pretendía dar cuenta de la emergencia del mundo humano a partir de estructuras psicoorgánicas precedentes, por otro anegaba a éste en la dinámica de la naturaleza, esto es, del conflicto y la supervivencia de los más aptos.

Sintomáticamente, los debates sobre el positivismo que se llevaron a cabo en el Ateneo de Madrid, durante el curso 1875-1876, se presentan bajo el signo de esta aporía. «¿El actual movimiento de las ciencias naturales y filosóficas en sentido positivista constituye un grave peligro para los grandes principios morales, sociales y religiosos en que descansa la civilización?», reza el título del Seminario realizado en la Sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo. No se trata de un reclamo fácil al auditorio o de una concesión a la mentalidad tradicional sino de la viva conciencia de un problema vital por el desafío que representaba el positivismo, en un doble frente, tanto a la tradición metafísica como a las ideas crítico/revolucionarias. Una personalidad tan prestigiosa y tan poco sospechosa de sectarismo y conservadurismo como Gumersindo de Azcárate, participante en el debate, lo señala a lo largo del ensayo que con tal motivo escribió sobre el tema, «El positivismo

[26] Idem, VII, 29.

y la civilización»: «amenaza destruir —dice— las dos fuerzas cuya resultante empuja en nuestros días la vida de los pueblos, la tradicional y la progresiva, la Religión y la Filosofía» [27], opinión que reitera a la hora de hacer balance final del movimiento, bien es cierto que sólo con referencia a lo que llama el positivismo ontológico, por el grave peligro que encierra su doble guerra a la religión y la metafísica, «base sobre la que descansa la vida individual y social en nuestro tiempo». No es extraño, pues, que en este debate se produjera un doble frente de alianzas: de un lado «positivistas y criticistas», aliados naturales por su común inspiración kantiana, y «del lado opuesto, hegelianos, espiritualistas y krausistas», señala el neokantiano y también participante Manuel de la Revilla,

> conviniendo los primeros en hacer la guerra a todos los idealismos místicos, a toda concepción *a priori*, y a toda confusión entre lo científico y lo sobrenatural. Los segundos, en cambio, luchan por conservar en su integridad la ontología y la teología, en reivindicar para la ciencia el conocimiento de lo divino, y en afirmar como verdades científicas lo que no son más que creencias o postulados. No hay que decir que para los segundos es el positivismo la negación radical de la ciencia, de la moral, de la religión y del derecho [28].

Conviene, sin embargo, advertir que los defensores de estas ideas en el debate del Ateneo no son precisamente los representantes del pensamiento tradicional, sino de fuerzas activas de progreso como el hegelianismo o el krausismo. La línea de conflicto ideológico era, pues, interna a las fuerzas liberales y democráticas de progreso, aunque el diálogo iniciado propiciará acercamientos como el krausopositivista. Significativamente, queda fuera del debate en el Ateneo la escuela tradicionalista ultramontana, hecho que destacan tanto Azcárate como Manuel de la Revilla. Los adeptos de esta escuela entendieron que el problema no iba con ellos, pues su fe revelada estaba por encima del litigio; sí concernía, en cambio, a la moral y la religión natural. Es muy significativa la lectura que hace Azcárate de esta ausencia:

> Lo que ha sellado los labios de los católicos que asistían a esta discusión, es que los más de ellos están imbuidos en los principios de una escuela que conforma en la parte crítica con la positivista. En efecto, los tradicionalistas comienzan por declarar la impotencia y la incapacidad de la razón, para deducir luego de aquí la necesidad de la revelación, y tan de acuerdo están en aquella primera afirmación, que, como ha hecho notar oportunamente Flint, los argumentos que contra la psicología y la metafísica de su tiempo emplearon Broussais y Augusto Comte, eran los mismos de que antes se habían servido Bonald y Lammenais para atacar a la filosofía [29].

---

[27] *Estudios filosóficos y políticos*, Impr. De los Ríos, Madrid, 1877, pág. 9.

[28] Citado por ANTONIO JIMÉNEZ en *El krausopositivismo de Urbano González Serrano*, Diputación de Badajoz, 1996, pág. 128.

[29] *Estudios filosóficos y políticos, op. cit.*, 6-7.

En suma, los extremos se tocan. El tradicionalismo integrista, aunque por razones diversas al positivismo, mantenía la incapacidad de la razón en cuestiones metafísicas, pero lo que era para ellos el signo de una impotencia o debilidad constitutiva, que exigía el salto a la fe, lo exaltaban, en cambio, los positivistas como un timbre de progreso crítico por el atenimiento estricto a los hechos.

### *La crítica metafísica al positivismo*

La cuestión afectaba, pues, al modelo metafísico de fundamentación de las ciencias humanas, en una teoría ontológica de la persona, en cuanto ser espiritual, cuyo origen y destino trascendente se veía seriamente comprometido con los planteamientos positivistas y evolucionistas. El tema llegó a ser de frecuente discusión en el último cuarto de siglo. En el círculo de la Real Academia, aparte del ya citado ensayo de Azcárate, publicado en 1877, reaparece la cuestión en 1881, en sesión pública solemne con motivo de la recepción de Cánovas del Castillo, político intelectual con ribetes de filósofo, cuyo discurso de ingreso en la Academia versó precisamente sobre el mismo tema: ¿ las últimas hipótesis de las ciencias naturales —se preguntaba en él— dan más firmes fundamentos a la Sociología que las creencias, aun miradas también como hipótesis, en que los estudios sociológicos se han solido basar hasta ahora? [30]. Por Sociología se refiere Cánovas a las modernas interpretaciones de su época, que coronan en el orden social la aquitectura —estática y dinámica— de los procesos naturales. Se trata, pues de una sociología positivista contraria «al apriorismo y el ortodoxismo», como él los llama, es decir, tanto a la razón metafísica como a la creencia religiosa [31]. A la nueva Sociología enfrenta Cánovas la otra sociología espiritualista, entendida como la totalidad del mundo humano —el individuo, la sociedad y el Estado—, en un equilibrio dinámico interactivo, dentro de un orden natural de base metafísica, cuya clave es la Teodicea. «Nosotros —dice— los que permanecemos fieles [32] a los principios tradicionales de las ciencias morales y políticas, o sea a la verdadera Sociología, lícitamente podemos y aun debemos buscar los fundamentos de la verdad en las altas regiones de la Metafísica y de la Teología» [33]. Por estos mismos años del comienzo de los

---

[30] Discurso de ingreso de Cánovas del Castillo en la Real Academia, *Obras Completas*, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1997, tomo V, pág. 277 (En lo sucesivo se citará como OC).

[31] Idem, 278.

[32] Es muy sintomática esta expresión.

[33] Discurso de ingreso ya citado, OC, V, 289. Es la misma idea que repite en su Discurso en El Ateneo sobre «El pesimismo y el optimismo en relación con los problemas de la época actual»: «Mientras el materialismo y el panteísmo no acierten a dar cuenta, sin Dios, de todo esto (el orden humano), y a construir todo esto sin Dios, dentro o fuera del hombre, la Teodicea será la primera de las ciencias, como hasta aquí ha sido» (OC, IV, 132).

ochenta, leía Manuel Alonso Martínez en la Academia una memoria sobre «El influjo del positivismo en las ciencias morales y políticas», a lo largo de varias sesiones del curso 1882-1883, y su conclusión era concorde con la tesis de Azcárate y Cánovas, «porque ni el criterio positivo ni la abstracción explican la idea de Dios ni la ley moral, que son los dos pilares sobre que descansan las ciencias morales y políticas» [34]. La actitud de la Academia era, pues, común, aun cuando varíen, de Azcárate a Cánovas, las bases teóricas de las respectivas posiciones: una defensas a ultranza del espiritualismo. Según éste, lo humano representa un orden nuevo, destacado y separado de la naturaleza, incluso enfrentado con ella, cuya clave de bóveda descansa en la libertad moral y en el orden teleológico del mundo. Ver, pues, al hombre como un fenómeno o epifenómeno evolutivo de la naturaleza no sólo degrada su dignidad, sino que echa por tierra el fundamento metafísico de su reino. Ya rondando el cabo de siglo, 1898, Sanz y Escartín leía en la Academia una muy precisa memoria «Acerca de la doctrina evolucionista». Las resonancias del tema perdurarán hasta 1904, en que Sanz y Escartín e Isern debaten en un Seminario interno acerca del alcance teórico y práctico del evolucionismo y su relación con la religión. El debate queda, en cierto modo, abierto hasta que en 1907, año de ingreso en la Academia de Sales y Ferré, fundador de la Sociología científica en España, se produce ya un cierto reconocimiento de la tendencia positivista.

De las distintas posiciones en el tema, la de Gumersindo de Azcárate, a partir de la metafísica krausista, es la de mayor fuste teórico. Importa recoger los cargos que tiene Azcárate en contra del positivismo porque condensan bien las reservas y objeciones más comunes que se hacían al mismo en la época. Distingue en la discusión entre el positivismo crítico y el dogmático u ontológico, identificando así dos posiciones antimetafísicas que se presentaban aliadas en el debate: la de los neokantianos, como José del Perojo y Manuel de la Revilla, y la ortodoxamente positivista y naturalista, representada por Tubino, Cortezo, Simarro, Ustáriz y Lacabra. La primera, concentrada en el problema crítico acerca de la validez y límites del conocimiento, mantiene una postura empirista y relativista, y se abstiene, en consecuencia, de plantear el problema ontológico. La segunda, en cambio, pese a la barrera empirista, traspasa inconsecuentemente esta frontera y se atreve a formulaciones ontológicas acerca del *noumenon* «cayendo así en el materialismo». Obviamente, Azcárate se muestra más indulgente con la posición criticista, no porque comparta su fenomenismo, sino porque pondera la contribución kantiana a la epistemología. La crítica al kantismo es la que podía esperarse de una metafísica idealista como la krausista. El positivismo crítico, según Azcárate, en su

[34] *Memorias de la Real Academia,* Impr. Guttenberg, Madrid, 1884, V, 397.

pura reducción fenomenista, debería abstenerse de toda categoría y principio de la razón, en vez de caer en la inconsecuencia de admitir una, como la de causa, y negar otras, sin embargo, como la sustancia, que están implicadas con la propia conciencia de sí. «De suerte que respecto de éste (el yo), conozco en junto y a la par, el *noumenon* y el fenómeno, puesto que no se trata aquí de una cosa exterior a la que añado algo que sólo en mí se da, sino que lo conocido mismo es ambas cosas» [35]. El error del positivismo estriba, pues, en confundir la experiencia de sí, en cuanto autoconciencia, con la introspección psicológica, que sólo arroja estados mentales. O, dicho en otros términos, en reducirse a un yo meramente formal, sin advertir que al menos al yo habría que atribuirle, como decía Hegel, la dignidad de un *noumenon*. De ahí que el método positivista ignore precisamente el poder de la reflexión, reduciéndose a la observación e inducción, con lo que puede captar relaciones fenoménicas, pero nunca una unidad de esencia o naturaleza, como clave del sistema de propiedades de la cosa. Ahora bien, este fenomenismo se paga especialmente caro cuando se trata del hombre, por la renuncia a una dimensión ontológica, «puesto que debiendo éste, como ser racional y libre que es, determinar por sí su vida, se queda sin luz y sin guía en ella cuando se declara pura y vana abstracción el orden de las ideas, y se le priva de criterio cuando se niega la existencia y el valor de los principios» [36]. A lo largo de la crítica, Azcárate no sólo reitera las tesis de la metafísica krausista, sino que trata de mostrar las consecuencias prácticas a que conduce la falta de una idea normativa del hombre. Con su reducción al fenomenismo y relativismo, el empirismo ha dejado de ser un racionalismo integral y consecuente, capaz de guiar la vida humana. De trasfondo queda, pues, el tema moral y político como la auténtica diana de la crítica.

A este trasfondo se apunta más precisa y abiertamente en la crítica al positivismo dogmático u ontológico. El naturalismo metodológico se dobla ahora en una tesis ontológica subrepticia, que comporta materialismo y determinismo, pues interpreta a los fenómenos en cuanto estados de la materia, dispuestos en relaciones infrangibles de causa a efecto. En su crítica, se esfuerza Azcárate en salvar la libertad, esto es, la espontaneidad y la autonomía del yo, a partir de su irreductibilidad al determinismo que rige los procesos de la materia. Y de nuevo insiste en el acto de la reflexión, que revela el ser consciente del yo, inmediata o mediatamente, y en su capacidad de volverse presente a sí mismo, esto es, de asistir a su vida, en lo que radica la autodeterminación libre. «Es verdad que parece a veces que somos extraños a las operaciones de nuestro espíritu, como si éstas se verificaran sin nuestra intervención —concede Azcárate—; pero no lo es menos que des-

---

[35] *Estudios filosóficos y políticos, op. cit.*, 18.

[36] Idem, 25.

de el momento que atendemos y reflexionamos, aquello que parecía inconsciente pierde este carácter» [37]. El yo no es un autómata determinado intrínsecamente por un sistema de operaciones inconscientes, sino un centro activo de actos. Obra mediante el cuerpo, pero no como mero cuerpo envuelto con otros cuerpos en relaciones meramente mecánicas. El positivismo confunde, dice Azcárate, el cuerpo como condición y el cuerpo como causa, desembocando así en determinismo. Frente a las consecuencias extremas *de l'esprit de geometrie,* sólo cabe el testimonio, al modo idealista del mejor Kant, o de un Fichte o un Krause, de la conciencia de la propia libertad, como un *Faktum* irreductible. «Es tal la evidencia del principio de la libertad y con tal claridad la ve el hombre en su conciencia, que son pocos los que, arrastrados por una lógica inflexible, llegan a defender esta consecuencia manifiestamente errónea de su doctrina» [38]. Azcárate es consciente de que la admisión de la libertad genera antinomias, como las kantianas, para cuya resolución no ve otro camino que abrirse a la metafísica. «Esta cuestión de la libertad tiene una gran trascendencia, porque ella suscita en el espíritu contradicciones que sólo pueden tener solución en la metafísica»; en la metafísica krausista, claro está, con su racionalismo armónico, mediante un principio que funde a la vez nuestra libertad y nuestra limitación como seres finitos, esto es, nuestra vocación de trascendencia, a la vez que nuestra facticidad. Todo lo cual le lleva a desarrollar la idea de Dios, y a su presencia potencial en la conciencia humana, clave de todo su sistema metafísico. En contrapunto, se deja entender que el positivismo materialista es explícita o implícitamente un ateísmo. Así lo concluye abiertamente Alonso Martínez, a partir de las premisas positivistas comtianas, pues de ellas se infiere —dice en tono crítico— «que el día que esta revolución se consume, esto es, el día que triunfe en todos los ánimos la filosofía positiva, el género humano cesará de atribuir la constitución de la naturaleza a una voluntad inteligente, y dejará de creer en un Creador y Gobernador supremo del universo» [39].

En cuanto al problema moral, la posición de Azcárate contra el positivismo no es menos contundente y decisiva. A su juicio, y en contra de lo que creyera Comte, no basta la ciencia positiva para fundar la vida. La crítica de Azcárate pone de nuevo en primer plano el tema de la libertad. A su juicio, el positivismo, realzando, por una lado, el papel del medio, el hábito y la herencia en el comportamiento humano, y reduciendo, por otro, «el sentido moral al grado más elevado de lo que es el instinto social en el animal (Darwin)», desvirtúa la moralidad en una

---

[37] Idem, 34.

[38] Idem, 38-39.

[39] «Influjo del positivismo en las ciencias sociales», en *Memorias de la Real Academia, op. cit.,* V, 386.

mera física social de las costumbres. Es vida vista en su sobrehaz como no más que hábito y adaptación, pero se le escapa el ser de la vida como invención y dirección de sí.

El erróneo concepto que de la vida tiene el positivismo es una consecuencia lógica de sus principios, puesto que desde el momento en que se afirma sólo la realidad del fenómeno, no es posible ver que la vida se desarrolla y desenvuelve sobre algo que es permanente, que es el núcleo de que aquélla se deriva y el fundamento en que se asienta, y el cual no es otra que la esencia de los seres vivos, que va produciéndola y determinándola [40].

Sólo desde una ontología de la vida, abierta a la consideración praxeología sustantiva del comportamiento humano, sería posible sustentar la conducta moral, más allá de una física de las costumbres, o de «la observación de los hechos que constituyen la historia del individuo y la humanidad, no estando por lo mismo autorizado para declarar el sentido en que deba reformarse la vida, puesto que está privado de criterio para distinguir lo que es tan sólo un mal histórico... de lo que es ineludible y necesario por ser una consecuencia de la naturaleza misma del hombre y de los demás seres» [41]. Pero Azcárate va aún más lejos en su crítica, subrayando que el deber moral implica el puro desinterés de la acción, y ésto no se compadece con una moral utilitaria. Más aporética es aún la cuestión moral si se la considera desde el positivismo ontológico —argumenta Azcárate—, pues «tiene que concluir, si procede lógicamente, en la moral del placer o cuando más en la que inspira el cálculo, la cual no es esencialmente distinta de aquélla» [42]. En suma, el positivismo ontológico va a parar, según Azcárate, al sensualismo, y el crítico, al emotivismo moral, «que desliga arbitrariamente —dice de este último— la ciencia de la vida, encerrando aquélla en el conocimiento, entregando ésta a la dirección e imperio del puro sentimiento» [43]. No queda mejor parada, a juicio de Azcárate, la esfera del derecho, pues al desligarlo de su base moral, lo entrega a la escuela histórica o a la experiencia revolucionaria:

El positivismo crítico, al rechazar todo orden trascendental, se incapacita para reconocer el derecho como un principio absoluto, y tiene que caer por necesidad o en el quietismo ciego de la escuela histórica o en el continuo e incesante movimiento de la revolucionaria [44].

---

[40] *Estudios filosóficos y políticos, op. cit.*, 62-63.
[41] Idem, 83.
[42] Idem, 84.
[43] Idem, 87.
[44] Idem, 85.

En cuanto a la política, ¿es conservador o revolucionario el positivismo? —se pregunta Azcárate, y confiesa la imposibilidad de reducir a unidad en este punto las diversas tendencias—. En él cabe desde el conservadurismo más belicoso, que hace de «la lucha por la existencia la ley de la vida humana», al altruismo sentimental y el vacuo socialismo. No obstante, cree adivinar Azcárate una fuerte tendencia conservadora de fondo, haciéndose «defensor del *statu quo,* concluyendo por cerrar la puerta a toda clase de reformas, ya que carecemos de criterio para llevarlas a cabo, dándose por contento con las que imponga el instinto que fatal y necesariamente mueve a las sociedades» [45]. En su balance final, Azcárate viene a reconocer como mérito del positivismo el haber impulsado la investigación científica, redescubierto el sentido de la historia y fomentado un talante «moderador a la impaciencia» de las grandes reformas, pero su renuncia a los principios y a la reflexión lo deja ayuno de criterios normativos. En cuanto al positivismo ontológico, «sin desconocer los servicios que está prestando, en cuanto es una protesta enérgica contra los abusos de la especulación y los extravíos del idealismo», no deja de señalar Azcárate que «el gravísimo peligro que entraña esta doctrina para la civilización moderna nace de la actitud hostil en frente de la religión y de la metafísica» [46].

Paradójicamente, Comte se había mostrado interesado en extender el espíritu positivo a las teorías morales y sociales para eliminar la anarquía intelectual y moral de su tiempo, pero lo que parecía seguirse de ello no era más que el utilitarismo del orden burgués o un vacuo y sentimental altruismo. O tal vez lo uno y lo otro, pues los extremos se tocan, y el altruismo emotivo puede servir de exoneración a la dura positividad del orden burgués. Si me he referido con algún pormenor a esta crítica, no es sólo porque registra con lucidez los cargos fundamentales contra el positivismo, viniendo desde una metafísica idealista, como la krausista, sino porque suscita, además, los dilemas a que se vieron enfrentados, en el fin de siglo, los pensadores educados en el clima positivista, entre conocimiento empírico y sentimentalismo, entre quietismo y activismo, entre agnoscitismo y misticismo. Lo uno o lo otro, o tal vez lo uno y lo otro, en componenda ecléctica o en disyunción trágica. En suma, entre el escepticismo, al que va a parar, en última instancia, según Azcárate, el idealismo subjetivo, propio del positivismo crítico, o el dogmatismo cientificista y materialista a que conduce el positivismo ontológico. Este desgarrón va a ser, en el fin de siglo, una de las causas del malestar de la cultura.

Desde otra posición metafísica, muy distinta a la de Azcárate, el tomismo, se produjo un nuevo asalto al positivismo. En defensa del espiritualismo cristiano se

---

[45] Idem, 98.

[46] Idem, 116.

alza la voz, con más retórica que filosofía, de Alejandro Pidal y Mon, en su discurso de ingreso en la Academia, titulado «De la metafísica contra el naturalismo». En él expone el cuadro sombrío de errores y extravíos del pensamiento moderno, una vez que ha destruido la síntesis armónica entre la sensibilidad y el espíritu, desgarrándose con Descartes en todo tipo de dualismos, y precipitándose, finalmente, «en una serie de espiritualismos, cada vez más idealistas, y en otra serie descendente de sensualismos, cada vez más materialistas también, y mientras el escepticismo, idealista y crítico sentaba sus reales entre el orden lógico y ontológico de una filosofía sin religión, y el tradicionalismo levantaba la cabeza en el vestíbulo de una religión sin filosofía» [47]. Pidal y Mon se explaya en grandes visiones panorámicas de la evolución filosófica de la modernidad, prestando atención a lo que llama la lógica interna, que ha conducido finalmente al nihilismo del fin de siglo. A partir del idealismo cartesiano, y a través de Kant, Fichte y Hegel, se viene a cerrar la línea idealista en «el monismo ideal del panteísmo idealista», a la par que la línea sensualista desemboca en el monismo materialista del evolucionismo. Ambos monismos contrapuestos conducen finalmente al escepticismo teórico y al pesimismo práctico. Pese a las diferencias doctrinales en sus planteamientos, ambos monismos «se identifican y confunden en las consecuencias lógicas de sus métodos, en la esencia metafísica de sus negaciones, y en sus aplicaciones y resultados en todos los órdenes de la vida» [48]. Este resultado no es más que el nihilismo. La Ciencia, que pretendía ser absoluta, precipita «todas las arrogancias de la razón... en insolubles enigmas e irreductibles antinomias», y el gran proyecto moderno de deificación del hombre por el saber se resuelve, a la postre, en «desesperación y aniquilamiento absoluto, como supremo bien» [49]. El monismo nihilista es, pues, el último sumidero de la historia de la razón, de una razón que, al divorciarse de la religión y de la metafísica, ha perdido la brújula de su orientación trascendente. A la pregunta ¿adónde vamos?, contesta, pues, el rumor sordo de las muchedumbres: «marchamos al nihilismo» [50]. La desorientación espiritual, el malestar social, los intentos revolucionarios, la anarquía de las masas, todos son, a juicio de Pidal y Mon, fenómenos del nihilismo, convertido en sentido (o sin-sentido) de la historia. La moraleja que pretende extraer el orador de este desenlace sombrío de fin de siglo es la necesidad de una reconversión del pensamiento hacia la metafísica, «la perenne filosofía», y del orden moral hacia la religión. Sólo entonces —concluye el autor su discurso— «esta triste elegía puede aún trocarse en oda heroica» [51], esto es, en triunfo del espiritualismo.

---

[47] Discurso de ingreso «De la metafísica contra el naturalismo», en *Discursos de recepción ante la Real Academia,* Madrid, 1894, V, 29.

[48] Idem, 30-31.

[49] Idem, 34-35

[50] Idem, 50-51.

[51] Idem, 58.

Desde una actitud más sobriamente filosófica, de inspiración tomista, pero no menos áspera y desdeñosa con la modernidad y su último fruto en el positivismo, se pronuncia Ortí y Lara, en su obra *La ciencia y la divina revelación.* Veía en la ciencia positivista la «incorporación del espíritu de la antigua incredulidad» y, tras exponer sus leyes capitales (de la eternidad de la materia, de la transformación gradual, del mecanicismo antropológico y de la fatalidad del orden natural, ajeno a la teleología), se preguntaba «¿a qué se reduce el positivismo?», para contestarse que era el fruto último de la decadencia moderna de la razón, que «después de haber negado el orden sobrenatural, objeto de la fe..., acabó por negarse a sí misma» [52]. El positivismo lleva, pues, a cabo un suicidio de la razón. Su relativismo niega el verdadero concepto de ciencia racional, fundada en causas y razones, tal como lo ha encarnado la metafísica, a la par que cae en la contradicción por pretender hacerse pasar por ciencia, y por la definitiva.

> Dos cosas debo anotar antes de poner fin a este orden de consideraciones: la primera, que el positivismo, con preciarse tanto como se precia del estudio de los hechos, olvida o desdeña los hechos mismos más importantes cuando se oponen a sus miras. Hechos son, por ejemplo, la fe en lo sobrenatural y la idea de lo infinito, que ciertamente no iluminarían nuestra mente, si ésta careciese de virtud para entender las cosas que exceden a la experiencia... Lo segundo, que el positivismo carece absolutamente de razón para negar, como realmente niega, la verdad de las cosas que no se ven ni se tocan sensiblemente; lo más que puede afirmar en buena lógica, desde su falso punto de vista empírico, es que la ciencia carece de jurisdicción y competencia en las cosas del orden suprasensible [53].

Como se ve, era el diálogo de sordos entre la razón metafísica, *ciencia de lo absoluto,* al decir de Ortí y Lara, y la nueva racionalidad positiva. «En nombre de esta ciencia nueva —concluye el autor desdeñoso— extraña de todo punto a la razón y al derecho natural cristiano, anuncia falsamente esta escuela a la humanidad el término de sus trabajos y el advenimiento de una era dichosa» [54].

### *La crítica a la moral utilitaria*

La posición en el tema de Cánovas del Castillo es de un tenor intelectual muy diferente a las posiciones metafísicas ya reseñadas, aunque no menos crítica. A él lo que le interesaba no era tanto la teoría cuanto el tema del derecho natural cristiano. Su estrategia, muy pragmática, como es su estilo, consiste en una defen-

---

[52] *La ciencia y la divina revelación,* Impr. Guttenberg, Madrid, 1881, pág. 215.

[53] Idem, 221-222.

[54] Idem, 225.

sa indirecta de la metafísica espiritualista, tratándola retóricamente como una hipótesis explicativa, al modo positivista, pero más simple, fecunda y unitaria que las nuevas hipótesis puestas en circulación por la ciencia natural. Cánovas conocía bien, a través de la literatura francesa, las fuerzas del adversario que tenía delante, un positivismo evolucionista en auge, convertido ya en una teoría unitaria de la naturaleza, de la historia y del derecho, y proclive cada vez más al materialismo. Consciente de ello, le busca su punto más débil: en el orden teórico, la aparición de la conciencia racional, con sus fenómenos específicos, el lenguaje y la vida moral, donde ve Cánovas un «hecho irreductible a cuantos le preceden», un hecho rupturista, por así decirlo, con la dinámica mecanicista de la naturaleza; y en el orden práctico, su moral utilitaria del interés y el cálculo racional, incapaz de solventar los arduos problemas de una concepción legal de la justicia. La apelación al interés del egoísta racional o al sentimiento de simpatía entiende la moral como una sublimación del instinto, y no puede dar cuenta del sentido del deber, del desinterés y la abnegación, que constituyen la experiencia moral del hombre. Como había dicho en otra ocasión,

> Al considerar al Estado, no según es, como un proceso de ideas morales, sino como verdadero proceso fisiológico, iniciado e impulsado por leyes naturales y mecánicas, voluntariamente destruyen la más excelente parte de la teoría del Estado, que es la ética [55].

La estrategia argumental de Cánovas es muy simple: sin ley moral no hay derecho y Estado, pero, a su vez, la ley moral no es un mandato autónomo de la conciencia, sino la expresión en el hombre de un orden racional objetivo que se basa en la razón divina creadora. Ni siquiera Kant le parece a Cánovas un fundamento suficiente. Su «imperativo categórico» descansa en una «fe moral» que no se atrevió, por culpa de su criticismo, a sostener una posición metafísica acerca de lo absoluto. «De ahí la carencia final de contenido, de realidad, de vida, que se advierte en su doctrina» [56]. De nuevo, la clave de bóveda del orden social está en la ley moral y su fundamento teológico-metafísico en el orden natural, en que está inscrita la misma razón humana. Cánovas reitera su convicción, expuesta ya en varias ocasiones, de que la idea de Dios es la clave del orden moral [57]. Vista, pues, la insuficiencia de la moral positivista y de la apriórica kantiana, «después de tantas tentativas infructuosas, ¿qué tiene de particular que desconfíe ya la indagación crítica de hallar el principio de la moral ni por el camino de la experimentación ni por el

---

[55] Discurso en *El Ateneo* sobre «Relaciones del problema religioso con el político, con el económico, con el social y con el moralo (1872), OC, IV, 166.

[56] Discurso de ingreso en la Real Academia, OC, IV, 296.

[57] «El pesimismo y el optimismo en relación con los problemas de la época actual» (1871), en OC, IV, 132-133, y «Relaciones del problema religioso con el político... », OC, IV, 186-187 y 190.

procedimiento puramente psicológico?»[58]. La única alternativa era para Cánovas volver al sólido fundamento de la moral tradicional, a «los tradicionales principios de las ciencias morales y políticas», si no como doctrina, al menos como una hipótesis histórica de más envergadura y potencia explicativa que ninguna otra: «No hay más remedio, pues —concluye Cánovas— sino que lo universal, lo perfecto, lo infinito, como que no son cosas individuales, ni meramente humanas, se busquen y encuentren fuera del hombre, y en otro factor que posea cuanto a él le falta; llegar, por último, hasta el concepto de Dios»[59], al que quiere Cánovas libre de las indeterminaciones que presenta en la filosofía moderna. La libertad y el progreso quedan, pues, mejor garantizados por el espiritualismo cristiano que por la escuela naturalista[60].

Un punto de vista más objetivo y analítico adopta Antonio de Mena y Zorrilla, diez años más tarde, en 1892, en su discurso de ingreso en la Academia, titulado «Examen crítico de la moral naturalista». Se trata de una exposición sobria, pero rigurosa, de la moral utilitarista en sus tres grandes representantes —Benthan, Stuart Mill y Spencer—, con frecuentes apostillas críticas que muestran su grave insuficiencia como moral. El intento del utilitarismo es «crear una moral puramente científica, fundada en la observación, y conciliar con esa moral realista los elevados sentimientos y las nobles aspiraciones de la conciencia humana»[61]. Pero este ambicioso intento se salda con un fracaso, pues una mera física de las costumbres nunca puede alcanzar por construcción sensualista el ideal de la vida moral, en su excelencia de deber incondicionado y de acto heroico de resistencia contra las propias tendencias egoístas. Para Mena todo intento de derivar un concepto de bien objetivo y universal a partir de las premisas empiristas y sensualistas —el placer, el hábito y la asociación de ideas— y del cálculo lógico de utilidad resulta estéril. A partir del egoísta interesado y de su preferencia racional, aun teniendo en cuenta la convivencia social y los hábitos de cooperación, no puede seguirse un principio objetivo acerca de la felicidad para el mayor número, como sostiene Bentham:

> Para ello —piensa Mena— se habría menester de una de estas dos condiciones: o que pudiera admitirse, cual verdad demostrada, la natural y constante armonía de los intereses personales, o que el acrecentamiento del bien común se reflejase por modo tan claro y con placer tan intenso en la conciencia individual, que bastase a determinar, en favor suyo, la resultante de los múltiples impulsos que de ordinario la solicitan[62].

---

[58] Discurso de ingreso en la Real Academia, OC, IV, 297.

[59] Idem, 298.

[60] Discurso sobre la libertad y el progreso en el mundo moderno (1873), OC, IV, 238 y 261.

[61] *Discursos de recepción ante la Real Academia,* Madrid, 1894, VI, 336-337.

[62] Idem, VI, 314.

Ni siquiera cabe esperar de un progreso del sentido social una transformación de los fines del egoísta hacia un sentimiento de armonía de los fines y hacia el desinterés de la virtud, al modo como piensa Stuart Mill, porque no basta a tal efecto una educación basada en el principio empirista de la asociación de ideas y de la opinión común. Spencer toma esta actitud, la propiamente moral, como término del desarrollo de la especie humana en una situación social cooperativa. «Esa adaptación permitirá el desarrollo de la simpatía y la cesación de los males que nacen de la mutua hostilidad de los hombres» [63]. Pero se trata de un ideal futuro, «el hombre último» conforme a la hipótesis evolutiva, no verificada aún científicamente, y a modo de una ilusión trascendental del progreso, sin capacidad para producir mientras tanto la transformación práctica del hombre. La conclusión de Mena no se deja esperar. El orden moral no se puede construir a partir de impulsos sensibles e interesados. «Ni la ley moral, ni el deber, ni el amor desinteresado, ni la abnegación y el heroísmo, alcanzan en la hipótesis evolucionista plausible explicación» [64]. Por décirlo kantianamente, lo que se requiere no es una física, sino una metafísica de las costumbres, mas Kant se olvida, al darle tal pureza y excelsitud al imperativo, de las condiciones de nuestra naturaleza, que exigen, a juicio de Mena, que la ley moral forme parte de un sistema de «orden y armonía del Universo» [65], y esté sancionada por el autor de este sistema.

Ahora bien, según avanza el fin de siglo, la posición ante el positivismo se hace más matizada y abierta. Cuando Sanz y Escartín se ocupa del tema, en 1898, su exposición del evolucionismo es más comprensiva que polémica. Su intervención en la Academia tiene el aire de un *dossier* informativo, pulcro y ordenado, y con alguna que otra cita de la obra de Spencer. Con cierto pormenor expone Sanz y Escartín los antecedentes filosóficos del tema a lo largo de la historia del pensamiento, quizá para realzar más el abolengo histórico de la nueva teoría. Luego se refiere concisamente al transformismo de Lamarck, «el origen de las especies» de Darwin y el monismo materialista de Haeckel para desembocar en Spencer, como los cuatro grandes hitos que «personifican el movimiento evolucionista». Analiza con más énfasis la doble ley de la conservación de la materia y de la energía, y la formulación precisa de la teoría unificada de la evolución en Spencer, y finalmente traza un ancho panorama del evolucionismo en las distintas ramas de la ciencia, desde la biología a la psicología, la sociología y la ética. Sanz y Escartín no discute ni critica. El evolucionismo es ya para él un hecho científico incuestionable. «Lo que pudiéramos llamar evolución cósmica —dice— hállase ya universalmente

[63] Idem, 332-333.
[64] Idem, 338.
[65] Idem, 345.

admitido por la ciencia»[66]. La idea de la evolución ha dejado de ser una hipótesis al haber sido contrastada y confirmada por el cumplimiento de sus predicciones en distintos campos del saber. No sólo es una fecunda idea en el campo de las ciencias naturales, sino incluso en las ciencias del hombre. La ley de la integración de funciones previamente diferenciadas es la clave de la psicología y la sociología. «El poder de integración —dice— es la medida de la inteligencia»[67]. El progreso, en cualquier esfera, sólo se deja entender a esta luz. «A la antigua homogeneidad incoherente ha sucedido la heterogeneidad coherente, que es, en el universo y en el hombre, el estado de equilibrio y armonía a que se encamina todo lo creado»[68]. Por lo demás, no está ayuna la teoría de sentido moral, pues la cooperación y la solidaridad se imponen como dirección de marcha del proceso evolutivo. Atención especial le merece a Sanz y Escartín la relación del positivismo con las creencias religiosas, pero la cuestión para él ya está resuelta sin detrimento de la fe, pues la evolución es un «terreno neutral en el que caben todos los que cultivan las ciencias, sea cualquiera su filiación religiosa», no sin advertir finalmente que «la conciencia del hombre y el origen y la finalidad del mundo no se explicarán jamás por la obra de la ciencia positiva»[69]. Spencer, por lo demás, con su agnosticismo último, le brinda una buena base para esta convivencia de ciencia y religión:

> Spencer no participa del criterio materialista y ateo de Haeckel. Lejos de eso, afirma que hay una región inaccesible a las investigaciones y a los métodos de la ciencia; que más allá de lo cognoscible existe lo incognoscible, y que la religión y la ciencia se armonizan en el hecho de que todos los fenómenos deben considerarse como manifestaciones de un poder ilimitado e incomprensible, superior a lo que podemos alcanzar por virtud de nuestros medios aprensivos[70].

El problema de fondo, aún más que el metafísico, era el religioso. Pero esto nos abre a un nuevo capítulo de debate en torno al conflicto entre la religión y la ciencia.

## El conflicto entre religión y ciencia

¿Es realmente ateo el positivismo? Precisamente de este cargo había intentado defenderse Comte en su *Système de politique positive,* aun admitiendo la base

---

[66] «Algunas indicaciones acerca de la doctrina evolucionista», en *Memorias de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas,* Madrid, 1898, tomo VIII, pág. 572.

[67] Idem, 582.

[68] Idem, 582-583.

[69] Idem, 570.

[70] Idem, 569.

de los malentendidos. Lo propio del positivismo era, pues, el agnosticismo, que no niega ni afirma, o bien el indiferentismo ante una pseudocuestión, que acaba siendo despejada por la evolución histórica. Ateniéndose a la ley de los tres estados, podía concluir Comte que la religión mitológica o teológica era incompatible con el espíritu positivo. Es cierto, como reconoce Comte, que teología y ciencia no disputan sobre lo mismo, «puesto que no se proponen los mismos problemas», pero sus actitudes y métodos las vuelven, a la corta o a la larga, incompatibles. No necesitaba Comte para ello combatir, como habían hecho los ilustrados, la superstición, el miedo y la oscura obediencia. Le bastaba con apelar al testimonio de la experiencia histórica en la modernidad. Tanto la ciencia como la industria, esto es, la investigación positiva como el desarrollo productivo, habían dado ya históricamente su veredicto. Al turbio misterio había sucedido la claridad del fenómeno; a las voluntades ocultas, las causas manifiestas; a las intenciones inexcrutables, las leyes necesarias; al reino de lo sobrenatural, en fin, el dominio experimentable de la naturaleza. La pretensión, por lo demás de un acceso extrarracional a lo absoluto favorecía al absolutismo, enemigo del método crítico y experimental, y con ello a la intolerancia, alentando doctrinas dogmáticas que sólo podían sostenerse por el principio de autoridad y la costumbre. Ni siquiera en la esfera moral tenía efectos saludables, al parecer de Comte, la revelación dogmática, pues al vincular el orden moral a una base tan frágil y problemática a los ojos de la razón, lo exponía a un permanente deterioro. «No existe, pues, ninguna alternativa duradera entre fundar por fin la moral sobre el conocimiento positivo de la humanidad y dejarla descansar en el mandamiento sobrenatural». En un sentido análogo, aunque exento de las excentricidades cúlticas de la religión positiva de la humanidad, había defendido Renan que la ciencia es la nueva revelación, que no tiene que confiarse ahora a un oráculo trascendente. La incompatibilidad entre ambos órdenes es, pues, manifiesta, de modo que un racionalismo consecuente acabará por arruinar todo intento de transacción entre ellos, pues «no se puede servir a dos señores ni adorar un doble ideal» [71]. La disparidad sube de grado si se atiende no tanto a la ciencia en cuanto sistema de conocimiento, sino al espíritu científico en la modernidad. «El espíritu moderno es la inteligencia reflexiva. La creencia en una revelación, en un orden sobrenatural, es la negación de la crítica». La ciencia ha sustituido definitivamente el espíritu de la religión y absorbido sus jugos. «La ciencia vale —declara enfáticamente Renan— en tanto que pueda buscar lo que la revelación pretende enseñar» [72]. Y puesto que todo lo que se toma en serio y radicalmente tiene, según Renan, espíritu religioso, no ha de sorprender que acabe viendo en ella otra forma de religión. La ciencia queda así peraltada a un valor absoluto y perseguida con la

[71] *L'avenir de la science,* Calman Lévy, París, 1890, pág. 43.
[72] Idem, 39.

misma pasión de absoluto con que el Renan creyente había cultivado antes su vocación religiosa. «Mi convicción íntima —confiesa Renan— es que la religión del porvenir será el puro humanismo, es decir, el culto de todo lo que es del hombre, la vida entera santificada y elevada a un valor moral» [73].

Claro está que no todo el positivismo fue de este espíritu. Spencer discutirá que la evolución del conocimiento científico conlleve este signo eliminatorio de toda trascendencia, y no precisamente el de reconocer cada vez mejor los límites de lo incognoscible y detenerse ante el misterio, al igual que Stuart Mill negará, como una falsa conclusión lógica, las consecuencias antirreligiosas que se quieren sacar del positivismo. Para Spencer, a medida que se amplía y confirma la visión científica del mundo, se refina la actitud religiosa, obligada a acendrarse y autentificarse ante la conciencia científica, en pura actitud venerativa del misterio insondable. «Desde el comienzo, dice, el progreso del conocimiento ha ido siempre a la par con el acrecentamiento de la disposición para admirar» [74]. El límite, por principio, nunca se rebasa, pero la conciencia del límite se hace más nítida con el avance del conocimiento, y de ahí que con ello se produzca una transfiguración del sentimiento religioso. Pero poner un límite no equivalía a instituir un concordismo. Este, de hecho, resultaba imposible en orden a actitudes concretas y contenidos doctrinarios, mientras la fe dogmática no expurgara y aquilatara reflexivamente su propia creencia. No eran tiempos propicios, por lo demás, para tales entendimientos. La Iglesia Católica había reaccionado violentamente al embate del cientificismo con una condena total y sin paliativos del espíritu moderno. Es la propia fe, o mejor, su órgano eclesiástico de interpretación, el que se declara incompatible y se enroca en un autoritarismo beligerante. En un triple enroque —la encíclica *Quanta cura* de Pío IX y el *Syllabus,* como decreto de condena, en 1864, seguidos por el Concilio Vaticano I (1869-1870), convocado para ratificarlos y aplicarlos—, el catolicismo «entraba en guerra —según la expresión de D. Núñez— con toda la civilización moderna» [75].

La intención político-religiosa de este enrocamiento la denunció J. W. Draper en su *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia:* «Pío IX, en el movimiento que hemos considerado, ha tenido dos objetos presentes: 1.°, centralizar de un modo más completo el papado, poniendo a su cabeza un autócrata espiritual que asuma las prerrogativas de Dios; 2.°, vigilar el desarrollo intelectual de las

---

[73] Idem, 101.

[74] *Principes de sociologique,* Alcan, París, 1887, pág. 212.

[75] Prólogo a su reciente edición de la obra de DRAPER, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia,* Fulla, Barcelona, 1987, pág. 18.

naciones que profesan el cristianismo»[76]. Lo primero lo conseguía con el dogma de la infalibilidad del papado, que era un atentado contra el buen sentido y la razón, aun dentro de la misma Iglesia. Lo segundo, con una amplia política de anatemas, destinada a demonizar la libertad de conciencia, y con el derecho de la Iglesia al control de la enseñanza religiosa en las escuelas públicas. Tras el Concilio Vaticano I, el abismo se hacía, pues, radical e «infranqueable». En su famoso libro, Draper no trata el conflicto genéricamente, al modo de Comte o de Renan, sino en concreto, trayendo a colación las batallas perdidas que habían librado las iglesias cristianas, en especial la católica, contra la ciencia desde el comienzo de la modernidad. Toda la historia moderna se presenta así como un testimonio de este conflicto irreductible entre la Iglesia dogmática y la ciencia positiva, empeñada la primera en «no tolerar a la ciencia, excepto la que consideraba conforme con la Escritura», y la segunda en defender celosamente su libertad e independencia. A juicio de Draper, el conflicto no era más que el fruto de un proceso progresivo de secularización de la cultura y de conquista de la libertad de la conciencia, frente al que se oponía tercamente el Vaticano I, en abierta contradicción con la cultura científica secular. Pero la historia ya había emitido su veredicto. «La fe —concluye Draper— tiene que dar cuentas de sí a la razón; los misterios deben dar lugar a los hechos. La religión tiene que abandonar la posición imperiosa y dominadora que por tanto tiempo ha mantenido contra la ciencia»[77].

No es de extrañar el gran revuelo que despertó el libro de Draper en su difusión por toda Europa, pero especialmente en los países latinos. La obra fue traducida al español en 1876, con un enjundioso prólogo del krausista Nicolás Salmerón, quien reivindica la libertad de la ciencia —«la ciencia vive así de evolución libre y progresiva»—, pero en una actitud concordista y abierta, ajena al espíritu de Draper. Por lo general, en España, tradicional bastión católico y país propenso a la polémica y la apologética por falta de una educación verdaderamente científica, la obra fue agriamente discutida. En el concurso extraordinario convocado en 1878 por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, con la intención manifiesta de neutralizar la obra de Draper, bajo el lema «demostración de que entre la religión católica y la ciencia no pueden existir conflictos», quedó vacante el primer premio, pero se concedieron nada menos que cuatro accésits, *ex aequo,* a las memorias de Rubió y Ors, Ortí y Lara, Miguel Mir y Abdón de Paz, lo que da idea del interés que provocó la cuestión. No es del caso reseñar estas obras, bastante concordes en sus planteamientos. El enfoque de la cuestión del conflicto es excesivamente abstracto, como una *questio iuris,* que se solventa fácilmente con recitar la

---

[76] J. W. Draper, *Historia de los conflictos..., op. cit.,* 288.
[77] Idem, 308.

doctrina tomista de que la verdad no puede contradecirse a sí misma y, por tanto, no cabe contradicción posible entre la verdad revelada y la racional, siendo una misma su fuente originaria. Muy gráficamente lo ilustra Rubió con una cita de autoridad de las muchas que hay en su obra: «como el entendimiento, decía Leibniz, es lo mismo que la fe, un don de Dios, el combate de aquél contra ésta sería el de Dios contra Dios mismo» [78]. Y dado que esto es religiosa y racionalmente inaceptable, la conclusión lógica, anticipada en el prólogo, es que «no ha existido jamás ni es posible que exista antagonismo entre la religión verdadera y la verdadera ciencia» [79]. En lugar de Leibniz, Ortí Lara cita a santo Tomás y san Agustín, autores que le son más próximos a su tomismo, y de los que toma la Iglesia Católica su doctrina de la concordancia *a priori* entre los dos reinos,la fe y la razón La memoria presentada por Ortí y Lara (que aún no era miembro de la Academia), bajo el título *La ciencia y la divina revelación,* es muy característica de este modo *a priori* como él dice, de enfocar el asunto, esto es, eludiendo los conflictos históricos en concreto, abstractamente, en la región de las «ideas puras» o de «las razones esenciales» [80]. El modelo apriórico de tratamiento se ilustra bien en las tres partes de la memoria de Ortí y Lara: en la primera se establece, «partiendo de principios fijos y necesarios» [81], que entre religión y ciencia, verdad revelada y verdad racional no hay ni puede haber contradicción en virtud de su común origen en Dios, autor de la revelación y la razón; «ambas revelaciones son hijas del cielo, ambas llevan en sí el sello de la inteligencia absolutamente infalible» [82]; en la segunda parte se reafirma esta tesis mediante la distinción de sus respectivos objetos, el mundo natural y el sobrenatural respectivamente, y su implicación recíproca; «el orden sobrenatural no destruye la naturaleza, sino antes la supone y perfecciona»; y la «supone», porque sin ella, esto es, sin la naturaleza de las cosas, «no puede siquiera concebirse; quitad la naturaleza y dejará de ser posible la gracia» [83]. Finalmente, en la tercera, se confirma la tesis mediante la refutación de toda presunta ciencia opuesta a dogmas de la fe como pseudo-ciencia [84]. A este apriorismo en el método hay que unir, pues, una intención apologética de la doctrina católica y, más concretamente, de la posición de la Iglesia en el *Syllabus,* y como su reverso, a modo de una apologética al revés, la condena en bloque de la ciencia moderna positivista y evolucionista. Como se ve, un modo de salirse por la tangente que orilla toda la experiencia efectiva del

---

[78] *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia,* Impr. Guttenberg, Madrid, 1881, pág. 443.

[79] Idem, Prólogo, pág. 7.

[80] *La ciencia y la divina revelación,* Impr. Guttenberg, Madrid, 1881, págs. VII-VIII.

[81] Idem, 27.

[82] Idem, 47.

[83] Idem, 104.

[84] Idem, 28-29.

conflicto, tal como históricamente estaba planteado entre una religión dogmática e integrista y una ciencia en progresión creciente. Por lo demás, en la memoria de Ortí y Lara abundan las protestas del respeto que la doctrina católica ha profesado siempre a la independencia de la ciencia, lo que no le impide condenar el principio de la autonomía moderna, viendo en ella un delirio orgulloso de autosuficiencia y endiosamiento por parte de una razón finita [85]. Ahora bien, si pese a todas estas garantías *a priori,* alguna vez se da el conflicto, pues hay verdades reveladas que inciden en campos en los que también es competente la razón, ésta debe obedecer a la fe como una regla superior o canon negativo de la verdad, y seguir buscando, «someter a nuevas investigaciones la materia del aparente conflicto, interrogando con mayor diligencia los hechos, viendo si hay algún vicio en las inducciones anteriores», con la esperanza de que «un resultado feliz coronará sus esfuerzos» [86]. Según el Concilio Vaticano I, que es la posición que Ortí y Lara hace suya, se respeta la libertad de las ciencias con tal de que «no admitan el error, resistiendo a la divina doctrina, y que no entren ni perturben los dominios de la fe, traspasando los propios límites» [87]. La alianza entre ambas está asegurada, «teniendo siempre presente la estrella fija de la verdad revelada» [88] como guía de orientación. La posición de Ortí y Lara es, pues, una mera glosa de la doctrina tomista, sin tomar en cuenta los conflictos reales que se han producido en la modernidad. Y puesto que «en el curso de los tiempos —dice—no registra la historia del espíritu humano ni una sola verdad científica que pugne con la verdad de fe, bien puede asegurarse de que en las edades futuras nadie llegará jamás a poner enemistades entre la palabra de Dios y el verbo de la razón humana» [89]. En cuanto a la modernidad, ya que no se la puede ignorar, se la condena sin paliativos como el origen de toda la incredulidad. De ahí que la tercera parte de la Memoria sea toda ella un alegato contra la filosofía trascendental y su epígono, el idealismo panteísta, al que se culpa de haber producido, por su planteamiento y sus excesos [90], la metafísica del monismo materialista.

Por lo demás, como en el libro de Draper abundaban juicios laterales poco fundados, no era difícil desmontarlos o darles la vuelta —en suma, refutarlos— como era el propósito, dando la impresión de que quedaba así resuelto el problema de fondo. Las distintas réplicas se mueven, pues, entre la refutación al detalle

---

[85] Idem, 68.
[86] Idem, 119.
[87] Idem, 125.
[88] Idem, 126.
[89] Idem, 200.
[90] Idem, 209-210.

del «libelo» de Draper, como lo llama Rubió, y la intención apologética del catolicismo, y vienen a cerrar filas tras el *Syllabus,* haciendo ver que la Iglesia no tenía otra alternativa que la condena en bloque de una modernidad que la condenaba a ella. Al fin y al cabo, «el panteísmo, el naturalismo y el racionalismo», anatematizados por el *Syllabus,* no eran, al decir de Rubió, sino «viejísimos errores, aderezados y vestidos a la moderna, y según el último figurín que nos viene de las Universidades heterodoxas alemanas» [91]. No hay tesis científica moderna que se salve, ni la invariabilidad de las leyes naturales, ni el evolucionismo, ni la relevancia del texto de la naturaleza frente a los relatos mosaicos, ni el nuevo canon de verdad racional, mediante la crítica y la prueba, frente al antiguo de la autoridad y la tradición. Las sospechas que se levantan contra la ciencia y su método, en virtud de la permanente discutibilidad y revisión de sus tesis, tratan de minar la confianza racional en ella como fuente de verdad objetiva. La conclusión de Rubió, a propósito del evolucionismo darwinista, es bien sintomática de esta estrategia:

> Entre la fe que se apoya en la razón (?) y aquellos sistemas que ni son racionales, puesto que no descansan en ningún criterio cierto, ni científicos dado que no se fundan en la observación, ni están edificados sobre hechos demostrados, ni tienen por base axiomas por todos aceptados, no podemos menos de abrazar las verdades reveladas, siquiera se nos rebaje por ello como seres inteligentes al nivel del salvaje [92].

Claro está que por la otra parte estaban los creyentes, no menos fanáticos, en la nueva fe cientificista, que, como el positivista Pompeyo Gener, había llegado a demonizar a la Iglesia y hacerla responsable ante la historia del atraso de la humanidad, para acabar reivindicando, frente a ella, una teoría plana del progreso científico como panacea universal y remedio de todos los males. De ahí que, frente a las condenas de oscurantismo y de régimen teocrático inquisitorial, los apologistas del catolicismo destacaran la labor educadora y humanizadora de la Iglesia en la historia de Occidente, a lo largo de los siglos, o reivindicaran la larga lista de creyentes que habían cultivado la ciencia sin perjuicio de su fe. Se comprende que en tan abierta confrontación prosperasen las actitudes dogmáticas de uno u otro signo y los discursos apologistas de ocasión. Por eso contrasta tanto más en este panorama la postura moderada, y en el fondo concordista, de Nicolás Salmerón, krausopositivista, pero sobre todo hombre probo y de buen juicio, quien, en su largo prólogo a la obra de Draper, sin restar méritos a «la severa crítica» de éste ni minimizar en ningún momento la profundidad del conflicto, se esfuerza, sin embargo, por trascenderlo desde dentro, viendo en él un exponente «de los límites y repre-

---

[91] *Los supuestos conflictos entre la religión y la ciencia, op. cit.,* 427.

[92] Idem, 320.

sentación histórica en que ha estado por determinado tiempo el espíritu del hombre»[93]. Replanteando, pues, la cuestión en un orden filosófico, esto es, «en razón de los conceptos de la Religión y de la Ciencia», como disposiciones permanentes del espíritu, orden por completo ajeno a Draper (a quien critica precisamente por su estrecho cientificismo o «cosmoteísmo naturalista», que excluye la racionalidad filosófica), sostiene Salmerón que es posible el consorcio de una religión natural, de fondo racional, con la actitud crítica e investigadora de la ciencia. Más aún, que los avances de la ciencia no harán más que depurar a la religión en su núcleo racional y ético, mientras que la ciencia misma, en razón de sus progresos, se abrirá, a su vez, hacia el reconocimiento de la actitud religiosa.

> Así —escribe— de cada capital progreso en la Ciencia debe resultar y resulta una más amplia y universal y pura comunión religiosa, hasta que desgentilizándose, si se me permite la expresión, quede y se afirme la Religión natural, con límites franqueables y libres, más sin limitaciones impuestas dogmáticamente que la contradigan, perviertan o deformen[94].

Por estos derroteros iba a transcurrir el debate que tuvo lugar en la Academia, años más tarde, en 1904, entre Sanz Escartín y Damián Isern. Éste vuelve a resucitar todos los cargos que cabe hacer al evolucionismo: su atrevida generalización, su falta de comprobación empírica, su relativismo gnoseológico, su moral utilitarista, su creencia ingenua en el progreso por obra de la ciencia y la técnica, su radicalismo teórico, en fin —lo del radicalismo era la acusación más grave— de perniciosas consecuencias prácticas, pues conduce a un utopismo anarquizante. Está claro que para Isern estas consecuencias tienen que ver con la religión y la metafísica, en cuanto garantes de un orden natural. «No es posible olvidar un momento —arguye Isern— que por el camino de la relatividad del conocimiento se llega fácilmente así a la negación del orden sobrenatural como a la de la metafísica»[95]. Sanz Escartín cree, sin embargo, que el propio Spencer, con sus rectificaciones posteriores, ha modificado bastante el rigor de su primer radicalismo. Aun cuando Spencer careciese de «sentimiento religioso», su obra no niega la religión y hasta es compaginable con ella. La evolución no es incompatible con la idea de una creación *ab initio*. «Hoy ya nadie sostiene —dice— que la formación natural del organismo humano por medio de una evolución progresiva sea algo inconciliable con el dogma católico»[96]. En suma, para Escartín, «la obra de Spencer es una

---

[93] Prólogo a la obra de DRAPER, *Historia de los conflictos...*, *op. cit.*, pág. XIV.

[94] Idem, XVI.

[95] Discusión acerca de la persona y doctrinas filosóficas de HERBERT SPENCER, en *Extractos de discusiones*, Madrid, 1907, tomo III, pág. 139.

[96] Ibidem.

especie de evangelio de la libertad»[97], aunque él no puede compartir enteramente su extremo individualismo. Para Isern, en cambio, lo problemático en Spencer es salvar la libertad en medio del naturalismo. «La sociedad para el positivismo es un ser físico, mientras que para la sociología tradicional es suma de inteligencias, concordia de voluntades, coordinación de medios y unidad de fin»[98], Por el contrario, la valoración final de Sanz y Escartín es positiva, pero con reservas: «(Spencer) ha iluminado ciertas formas del desarrollo de la vida y del funcionamiento social, pero no ha conseguido fundar un sistema filosófico que logre satisfacer las aspiraciones más hondas del hombre»[99]. De ahí que no haya logrado «sustituir lo que el elemento religioso significa para la humanidad» (ibidem). Quizá tan sólo en este punto podían estar de acuerdo Sanz Escartín e Isern, quien, por su parte, condena al evolucionismo por su intento de reducir la sociología y las ciencias políticas a la condición de ciencias naturales, con el nombre de una física social[100].

## LA FRACTURA DEL LIBERALISMO: EL REGENERACIONISMO

Pero éste no era el único frente de batalla. La física social implicaba en la práctica una política positiva, purgada de toda tentación doctrinaria. Así lo reconoce explícitamente Sanz Escartín en su Memoria en la Academia de 1898:

> El conocimiento de las leyes de la evolución ha modificado en gran parte las ideas políticas de nuestro tiempo, destruyendo por de pronto, en el orden científico, así los radicalismos revolucionarios como los radicalismos tradicionalistas[101].

El texto indica el difícil sendero intermedio por el que tenía que transitar el liberalismo en el fin de siglo, entre los maximalismos de uno u otro signo, la revolución o la reacción, que amenazaban con ahogar sus conquistas, y en medio de una creciente tensión por el desafío que representaban la democracia y la cuestión social. Ante tales exigencias, el liberalismo se enfrentaba a un arduo dilema: o enrocarse en sus conquistas, esto es, en el parlamentarismo del «encasillado» y los partidos turnantes, trazado por la Restauración, que agravaba la distancia de la base social con el régimen político, o abrirse audazmente a la democracia, ensanchando la base social del régimen, pero con riesgo de comprometer la propia obra liberal.

---

[97] Idem, 125.
[98] Idem, 168.
[99] Idem, 131-132.
[100] Idem, 137.
[101] «Algunas indicaciones acerca de la doctrina evolucionista», art. cit., VIII, 594.

Por una parte, la falta de audacia estaba produciendo una crisis de anquilosamiento o petrificación del sistema liberal, como denunció Giner de los Ríos, por falta de sensibilidad para afrontar las exigencias de los nuevos tiempos, esto es, «por falta de plasticidad para comprender otras nuevas necesidades y abrazarse a ellas» [102]. Estas eran fundamentalmente de carácter democrático y social, y portaban el signo de un nuevo período histórico. Pero, a la vez, el exceso de audacia podría echar a pique todo el camino recorrido, despeñándolo en la revolución. En este punto de tensión se produce la fractura del liberalismo entre la tendencia radical democrática y la conservadora. Para los conservadores, la apertura del régimen produciría un radicalismo democrático que acabaría arruinando sus conquistas y arrastrando en su caída a la misma Monarquía. Para los radicales, jacobinos, esta apertura, en cambio, era la única forma de autentificar el sistema mediante el saneamiento de la vida parlamentaria y la integración en el juego político de las nuevas fuerzas sociales, que acampaban extramuros del sistema.

En cualquier caso, la fractura del liberalismo se produjo en medio de una crítica generalizada del régimen político parlamentario y en el empeño por su regeneración. En términos generales, el regeneracionismo representa la conciencia crítica de la Restauración, la otra cara sombría del régimen canovista, la de sus déficit e insuficiencias, sus miserias y corruptelas, y más fundamentalmente, por debajo de la política, del estado psicológico, socio-cultural y moral del pueblo español, cuyas lacras históricas se ponen ahora de manifiesto. Conforme a su significación naturalista originaria, el término «regeneración» se convierte en una gran metáfora biológica, que se proyecta sobre la totalidad de la vida española, a la par que la conciencia de decadencia (o degeneración) se vuelve más profunda y sombría. Del regeneracionismo no es posible hablar en singular, pues se dan en él diversas y aun contrarias tendencias, todas ellas representadas en el espacio ideológico de la Academia. Hay ciertamente un regeneracionismo conservador, cifrado en la consigna maurista de la revolución desde arriba o, lo que es lo mismo, una apertura progresiva y controlada del sistema liberal de la Restauración a los nuevos desafíos políticos y sociales sin que zozobrase el sistema. Pero esta disponibilidad pragmática estaba ya en la posición de Cánovas del Castillo, y hasta en su estilo político peculiar: cambiar cuanto sea necesario para perdurar. Su idea de la «restauración» no era ajena a una intencionalidad regenerativa. Así, por ejemplo, cerraba su Discurso en el Ateneo en 1882, sobre el concepto de nación, proponiendo un programa regenerativo de las fuerzas morales y económicas, mediante «el estudio asiduo de las artes y las ciencias», como instrumentos de progreso. «Todo, hasta las preferencias teóricas entre una u otra forma de gobierno —concluía Cánovas

[102] «La crisis de los partidos liberales», en *Ensayos, op. cit.*, 198.

haciendo sonar su peculiar registro pragmático—, puede muy bien sujetarlo el patriotismo individual a la conveniencia práctica de la patria, mirando sólo a lo que, sea por lo que quiera, conserva más y desarrolla o acrecienta más las fuerzas de ella» [103]. Este regeneracionismo de medidas técnicas y administrativas, de libertades ajustadas al talle de las circunstancias, de garantía del orden jurídico de la propiedad y defensa a ultranza del individualismo, adobado todo con un patriotismo de fuerte raigambre tradicional, es el propio del liberalismo conservador. Frente a él estaban las tendencias regeneracionistas, que definían un liberalismo reformista y puesto al día: la liberal democrática y la populista. La primera, oriunda del institucionismo, pretendía fundamentalmente salvar las formas liberales, profundizándolas en sentido democrático y social, ante el doble desafío de la sociedad de masas y de la revolución social en ciernes. La segunda, representada por el costismo, defendía una profunda reforma en sentido populista de la estructura social del Estado burgués, aun a costa de sacrificar o relativizar al menos las formas liberales. Azcárate y Altamira personifican, por parte del institucionismo, la primera actitud. Costa encarna la segunda. Una nota distintiva entre una y otra tendencia, aparte del distinto aprecio del régimen parlamentario y del énfasis, elitista en la Institución y populista en Costa con arreglo a sus procedencias sociales respectivas, tiene que ver con su actitud ante la revolución septembrina. El institucionismo la acepta plena y consecuentemente. No por casualidad, en su respuesta a la Memoria del Ateneo, le reprocha Azcárate severamente a Costa «desconocer el valor y los méritos de lo hecho hasta aquí por las generaciones pasadas», a la par que le conmina a no olvidar «la obra realizada por aquella democracia de 1858-1868, fruto de tres grandes corrientes doctrinales: una filosófica, otra económica y otra política» [104]. El institucionismo se siente heredero de esta gran tradición liberal. El problema está en cómo completarla democrática y socialmente y llevarla a la vida cotidiana. Ésta es la postura inequívoca de Rafael Altamira en su *Psicología del pueblo español,* editada en 1902, aunque escrita en 1898, a raíz del Desastre:

> Se han hecho en España revoluciones por la libertad, por los derechos individuales, por la Ley de Ayuntamientos, por la República, por la Monarquía. Está bien. No fueron inútiles ni infructuosas. Pero hasta que no se hagan igualmente, y con el mismo entusiasmo y empuje, por la enseñanza, por los ferrocarriles, por la distribución y cultivo de las tierras, por la administración de la justicia, por la regulación del trabajo manual, por la desaparición de la impiedad con que productores e intermediarios explotan la necesidades humanas sacrificando a los consumidores... perderemos el tiempo, tal vez en persecución de fantasmas que nada sustancial pueden ofrecernos en fin de cuentas [105].

---

[103] Discurso «Sobre el concepto de nación», en *Obras completas, op. cit.*, IV, 351.

[104] *Oligarquía y caciquismo,* Ed. de ALFONSO ORTÍ, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, II, 518.

[105] *Psicología del pueblo español,* Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, pág. 151.

Para Costa, en cambio, la revolución burguesa del 68 ha sido fundamentalmente un «fiasco». No sólo no se siente heredero de ella, sino que la denuncia por su «absoluta ineficacia», al haber «resultado defraudadas las esperanzas que hizo concebir» [106]. Tan severo juicio indica el distanciamiento de Costa con respecto a la cultura burguesa y los supuestos teóricos del doctrinarismo. Tanto por su origen social como por su sensibilidad pequeñoburguesa, Costa se siente más próximo y afín a las clases populares campesinas, las defraudadas por la revolución. Las fuentes teóricas del costismo son básicamente el krausismo político y la escuela histórica alemana. Del primero recibe su concepción organicista de la sociedad y la función transformadora y educadora del derecho, junto con los grandes ideales y proyectos educativos institucionistas. De la segunda, la exigencia de fundar la vida cultural y, por tanto, la ordenación jurídico/política en «el espíritu colectivo», sus tradiciones y formas de vida, tal como perviven en el alma del pueblo. De ahí la profunda afinidad de esta categoría costista con la idea unamuniana de intrahistoria, procedente igualmente de la «historia interna» krausista y de otros círculos románticos. La plasmación de estas premisas en el proyecto regeneracionista va a darle a éste una envergadura de que carecía en otros pensadores, concretamente en la línea de Lucas Mallada y Macías Picavea, pero, a la vez, una cierta deriva con respecto a los presupuestos ilustrados tan firmemente compartidos por la Institución.

En cambio, abiertamente en contra de toda actitud progresista se sitúa el regeneracionismo de Damián Isern, para quien, al igual que para Ganivet, la regeneración sólo puede significar recobrar un estado de cultura autóctona originaria, anterior a la deriva moderna. Ésta no era sólo la posición del integrismo absolutista con su oposición militante contra los principios del mundo moderno, sino también la de aquéllos que, adoptando el lenguaje y la actitud de la regeneración, más que el de la contrarrevolución, entendían que regenerar era restaurar tradiciones autóctonas y modos genuinos de ver el mundo de signo preliberal, cuanto no abiertamente antiliberal. Lo propio de esta actitud es su carácter radicalmente antiilustrado, bien expreso en su doble reserva contra el industrialismo capitalista y contra el liberalismo. A juicio de Isern, la degeneración de España es universal e integral: en el orden político, la degeneración viene por obra del caciquismo —un «nuevo absolutismo oligárquico» que ha venido a sustituir al absolutismo del antiguo régimen— y el particularismo regionalista. «Se ha visto cómo cada individuo y cada colectividad confunde e identifica el fin del estado con el fin propio, y así sucede que no puede darse conciencia nacional» [107]; en el orden social, a causa de las profundas perturbaciones ocasionadas por el tránsito del régimen corporativo al

---

[106] *Oligarquía y caciquismo, op. cit.*, I, 7.

[107] *Del desastre nacional y sus causas,* Impr. Viuda de Vinuesa, Madrid, 1899, pág. 385.

de libre mercado [108]; en el familiar, por la crisis de la ley moral y del principio de autoridad; en el moral, por «el frenesí de innovación y el descalabro de las ideas morales y religiosas» [109]. Pero si hubiera que destacar algún rasgo gravemente pernicioso en este ambiente de degeneración del país, creo que habría que buscarlo en el orden cultural, o en un «medio social constituido por el escepticismo que producen los desengaños y por un utilitarismo y un sensualismo que no en vano ha tenido cátedras teóricas y cátedras prácticas en nuestra Patria (y) ha debilitado muchos entusiasmos, cuando no los ha arruinado por completo» [110]. El referente de esta inculpación no puede ser otro que el krausopositivismo de fin de siglo, aliado con el utilitarismo, la herencia de Bentham y Stuart Mill [111], con sus consecuencias deletéreas, piensa Isern, para la conciencia de la ley moral, a lo que añade la penuria de la filosofía, que no es más que Escolástica. El juicio de Isern es, en este punto, de una extrema severidad:

> Por otra parte, las propagandas krausistas llevadas a término en las cátedras del Estado, y los progresos del positivismo, infiriendo a la razón y a la libertad humana mortales heridas, al reducir a la observación y a la experiencia las fuentes del conocer, y al prescindir en lo ético del orden sobrenatural, han servido para arraigar más y más lo que aquellos sistemas tienen en común con éstos [112].

Isern se muestra así severo crítico tanto del capitalismo» [113] como de las fuerzas políticas herederas de la revolución, que, al decir de Taine, «han sido los continuadores y ejecutores del antiguo régimen» [114]. Podría por tanto decirse que el espectro del plural regeneracionismo español viene a definir una querella interna a la crisis de la conciencia liberal española en la coyuntura de fin de siglo. Regeneracionismo y liberalismo devienen así, si se exceptúa el paradójico regeneracionismo reaccionario de A. Ganivet y de Damián Isern, en términos cuasi equivalentes, de modo que las diversas tendencias vienen a expresar variantes enfrentadas de la actitud liberal en la crisis de fin de siglo.

## La función de la monarquía

El punto álgido de tensión entre ambas tendencias del liberalismo —la conservadora y la radical democrática— era precisamente la cuestión del sufragio

---

[108] Idem,18-19.
[109] Idem, 20-21.
[110] Idem, Al lector, pág. vii.
[111] Idem, 366.
[112] Idem, 77-78.
[113] Idem, 54-55 y 92.
[114] Idem, 107.

universal, pero por medio estaba, involucrada con ella, la no menos grave de la Monarquía. Para los conservadores, «Monarquía y sufragio eran incompatibles», como solía repetir Cánovas. Con la Constitución de 1876, obra maestra de la ingeniería política canovista, se había superado el «grande, el inmenso duelo entre la Monarquía constitucional y la República federal», e iniciado una época de orden y progreso, y héte aquí que a finales de siglo, sin necesidad ni justificación, según pensaban los conservadores, reaparece de nuevo, convocado por el sufragio, el fantasma de la República con su hermano gemelo de la revolución social. Para Cánovas estaba en juego toda su obra política. «El partido conservador ha tenido por natural misión histórica, y más en estos últimos tiempos en que yo he tenido la honra de dirigirlo, el restablecimiento de la Monarquía, cuando no suprimida humillada, cuando no humillada suprimida» [115]. Con el restablecimiento de la Monarquía, tras el sexenio revolucionario, se venía a «reanudar la historia de España», tal como el propio Cánovas entendía su misión, pues la identidad española, su tradición histórica, estaba informada por la Monarquía y la religión. Ésta era la idea matriz del tradicionalismo, ensalzada por Menéndez Pelayo: «Nunca, desde el tiempo de Judas Macabeo —decía el polígrafo santanderino—, hubo un pueblo que con tanta razón pudiera creerse el pueblo escogido para ser la espada y el brazo de Dios» [116]. En esta tradición, donde se enlazan el principio monárquico y el principio religioso en unidad infrangible, estaba la roca firme en que se fundaba la constitución histórica del pueblo español. Cualquier otra Constitución tenía que respetarla so pena de traicionar su propia historia. Cánovas no era, sin embargo, legitimista, pues sabía también, como buen pragmático, después de los sucesos revolucionarios, que la Monarquía para subsistir tenía que acomodarse al espíritu del tiempo y vestirse traje constitucional. La Constitución del 76, en su artículo primero, consagraba esta co-soberanía de la Monarquía y la nación. Ahora bien, el sufragio universal, dimanante de la teoría del pacto social roussoniano, venía a sustituir, a su juicio, la conciencia nacional profunda por la opinión pública, la tradición castiza, como elemento permanente de la vida de los pueblos, por la convención constituyente, y el derecho histórico por una concepción abstracta y atomista del Estado, ajena a la realidad social. De ahí su profundo malestar ante el anuncio del proyecto de ley del sufragio universal, en que él veía una traición al pacto histórico del 76 y una humillación al partido conservador.

El punto a que estas cosas se enderezan es a suprimir la soberanía sustancial de la Corona con el país, a suprimir los derechos tradicionales de la Corona, juntamente con los derechos tradicionales del país, para reemplazarlos por el fantasma y por la farsa del sufragio universal con o sin apariencias de Monarquía» [117].

---

[115] Discursos políticos y parlamentarios, en *Obras completas, op. cit.*, II, 852.

[116] Ensayos de crítica filosófica, Victoriano Suárez, Madrid, 1918, pág. 297.

[117] Discursos políticos parlamentarios, en *Obras completas, op. cit.*, II, 856.

Pero Cánovas, además de monárquico, era también un liberal de talante y convicción, y necesitaba coordinar su monarquismo con los principios liberales. La declaración de su fe liberal la había consignado muy tempranamente, en 1867, en su prólogo a *Los problemas del socialismo,* de Nicomedes Pastor Díaz: «Yo soy por mi parte *individualista,* en el sentido filosófico y económico de la palabra... En cada hombre hay no tanto sino más *libre albedrío* que en la sociedad entera, y cualquiera hombre solo es más responsable de sus propias acciones, y es moralmente más grande, por lo mismo, que todo el género humano cuando obra en asociación y en conjunto» [118]. Creía, sin embargo, que la democracia pervertiría al liberalismo, porque el sufragio universal abriría la puerta a políticas demagógicas y revolucionarias, que acabarían finalmente administradas por el cesarismo. El parto democrático sería la figura del tirano. Frente a tan catastróficas consecuencias, el único baluarte era la otra figura del Rey, identificado con la tradición histórica de la nación. La Monarquía constituía así «el indispensable orrectivo» de una sociedad liberal democrática, pues preservaba la «continuidad del principio social» del país [119]. De ahí que clamara en el discurso de las Cortes constituyentes de 1869,

> Si queréis conservar la libertad como yo quiero que se conserve, menester es que salvéis también la religión y la monarquía. La libertad, la religión, la monarquía, preciso es estar ciego para no verlo, son los tres grandes y fundamentales sentimientos de que está poseída la nación española [120].

Los ecos de Cánovas del Castillo y Menéndez Pelayo resuenan como música de fondo en el discurso de ingreso en la Academia de Joaquín Sánchez de Toca, en 1890, consagrado a la «Necesidad del poder real en el régimen parlamentario». En él se recoge, de modo sistemático, la postura canónica del conservadurismo acerca de la Monarquía parlamentaria. Muy a tono con los planteamientos dilemáticos del momento, contrapone Sánchez de Toca dos principios históricos, cuyo antagonismo determina el sentido político de la época: el principio democrático, propio de la escuela radical del pacto social, con su reivindicación de la república en cuanto régimen de construcción racional del Estado a partir de los individuos autónomos, y el principio monárquico, defendido por la escuela tradicional, que ve en la Monarquía la constitución histórica de España. El primero proclama utópicamente los derechos del futuro sobre el presente; el segundo, en cambio, defiende los derechos del pasado, o de la tradición, «la peña viva de los siglos», frente a los accidentes y vicisitudes del tiempo presente, como garantía de continuidad. En un

---

[118] OC, IV, 100-101.
[119] Idem, II, 153.
[120] Idem, II, 156.

sentido análogo, casi una década después, en 1899, el metafísico Ortí y Lara, en su discurso de ingreso, contraponía dos teorías opuestas acerca del fundamento del Estado según se derive del concepto filosófico de evolución o del de creación. La primera línea, inmanentista, corría desde el concepto de individuo autónomo kantiano hasta el monismo evolutivo de Hegel, con su deificación del Estado como encarnación de Dios en la tierra. Desde Hegel era fácil pasar, por inversión de sus planteamientos teóricos, al naturalismo materialista de Feuerbach y al estado socialista de clase [121]. En cuanto al evolucionismo de Spencer, estaba, a su juicio, inmerso en el mismo desarrollo naturalista del principio de la inmanencia hegeliano, todo lo que le permite a Ortí y Lara meter en un mismo saco, de modo expedito, la filosofía política de ambos autores. «Como en Hegel, así en Spencer, el organismo social es fin de sí mismo, y el supremo deber de cada hombre, como célula elemental de este organismo, es hacer plena entrega y donación de sí propio» [122]. Pero, frente al concepto metafísico de evolución destaca Ortí y Lara el de creación, «luz y norte dice de la verdadera filosofía» [123], con su orden jerárquico natural de sentido teleológico, orientado no a una totalidad inmanente, sino a la unidad trascendente:

> Para comprender la razón final de este maravilloso organismo, debe ser éste considerado, como en su propio centro, en el espíritu superior que lo dirige De él procede la autoridad, elemento esencial de la sociedad [124].

Lejos, pues, de ser el organismo social el último fin, éste tiene que estar orientado a Dios, del que recibe su unidad. «Y pues las sociedades humanas son organismos naturales, según la doctrina de la evolución, fáltales a ellas el principio directivo de la acción social, llamado *autoridad,* que es el alma y la vida de la sociedad» [125]. Podría decirse que la filosofía política del radicalismo construye la unidad social desde abajo en el juego de las diferencias particulares, mientras que la filosofía política tradicional, en sentido contrario, determina el orden y jerarquía de las diferencias desde una previa unidad trascendente. Si, pues, el concepto de evolución conduce al monismo metafísico y al organicismo social estatalista, que implica el sacrifico del individuo —venía a concluir Ortí y Lara—, el de creación funda, por el contrario, un orden social jerárquico y una política de la autoridad trascendente propia de la monarquía católica.

---

[121] *Discursos de recepción en la Real Academia,* Tip. J. Ratés, Madrid, 1908, VII, 220-221.
[122] Idem, 226.
[123] Idem, 242.
[124] Idem, 243.
[125] Idem, 230.

No de otro modo pensaba Sánchez de Toca. Para él, la excelencia del principio monárquico estribaba precisamente en la permanencia y continuidad que otorgaba al cuerpo social, a través de la historia, en cuanto unidad trascendente, por así decirlo, al juego político de los particularismos. El principio monárquico une a ello el valor intuitivo y emotivo de los símbolos con que habla al pueblo la majestad de esta unidad soberana. «Las masas, por el contrario, no comprenden el Estado, ni la obediencia, ni los derechos y deberes sino por medio de la soberanía encarnada y personificada; sólo delante de un soberano hecho hombre, ya sea rey o tribuno dictador o emperador demagogo, se sienten ellas puestas en comunicación con el invisible espíritu soberano de la patria» [126]. De ahí que el régimen parlamentario necesite del rey como de la encarnación visible de la soberanía. En el fondo, aunque la ley hable de una doble soberanía, de la nación y del rey, prácticamente se viene a tratar de lo mismo, pues el rey encarna e interpreta esta soberanía de la nación, y añade a ella el prestigio de la propia en beneficio del acatamiento moral por parte de las clases populares al sistema. Sin rey no sería posible el juego de las instituciones parlamentarias ni el equilibrio y relevo en el poder de los partidos turnantes, porque el principio de la realeza, con su poder arbitral, evita que se descomponga tan complejo mecanismo representativo:

> El rey es el único factor capaz de traer alguna justicia a nuestras contiendas de partido y amparos de legalidad al oprimido, el único capaz de recoger los voces imparciales que no repercuten en nuestros comicios. El parlamentismo entre nosotros no puede hacer mudanzas pacíficas de gobierno por la mera virtualidad de sus principios; para salvarse de la tiranía de sus propias mayorías, tiene, como el pueblo, que refugiarse en el seno del rey constitucional; en suma, el carro del Estado, si no ha de precipitarse con el parlamentarismo a cada paso en grandes despeñaderos, necesita constantemente tener entregadas las riendas a la realeza del antiguo régimen [127].

A partir de este principio monárquico, realiza Sánchez de Toca una crítica al presidencialismo republicano, «fantoche de las mayorías» y expuesto a las banderías políticas de partido. La conclusión de Sánchez de Toca es contundente:

> Para que en el seno del organismo de la democracia se engendre una magistratura soberana que no sea mero maniquí de los partidos o un monstruo de despotismo y autocracia, necesita recurrir al principio hereditario, necesita que su soberanía se engendre en forma de realeza [128].

---

[126] «Necesidad del poder real en el régimen parlamentario», en *Discursos*, V, 346-347.

[127] Idem, V, 352.

[128] Idem, 354-355.

Más interesante es, a mi juicio, el pronóstico que, a partir de estas premisas, hace Sánchez de Toca acerca del futuro que aguardaba a uno y otro principio. De nuevo aquí su propósito se dirige a mostrar que la democracia está más expuesta y es más vulnerable que la misma realeza, y no podría subsistir sin el rey. La democracia, si se deja a sí misma, se pervierte en demagogia y, a la postre, en cesarismo. Pero, inversamente, y casi como reacción a esta demagogia, la oligarquía del capital tiende a concentrarse y ampararse en gobiernos despóticos y en dictaduras pretorianas como reacción al desorden y la anarquía.

Si se observa con algún detenimiento la dirección de las fuerzas revolucionarias, ahora más potentes, y sobre todo lo que está descomponiendo y creando la revolución económica, los síntomas que se perciben son de que estos agentes se dirigen más bien contra la esencia de la institución parlamentaria, tal como ha funcionado hasta aquí, que contra el principio monárquico [129].

El rey constituía así la única salvaguarda del sistema representativo de su más que posible degeneración, abandonado, sin su tutela y poder arbitral, al impulso democrático. La conclusión a que abocaba el planteamiento de Sánchez de Toca era la necesidad recíproca en que estaban la Monarquía y el Parlamento de prestarse mutuo apoyo y reforzar su autoridad compartida antes de que la riada democrática se llevase por delante a la una y al otro, derribando el sistema parlamentario. De ahí que su discurso se cierre con una proclamación encendida de su fe monárquica: «La realeza legítima es el principal resguardo de todas las esperanzas de orden y de los últimos restos de un gobierno de justicia; por eso en torno del rey se agrupan el derecho, la libertad y la patria» [130]. En su contestación, Alejandro Pidal y Mon llevaba luego esta fe hasta el entusiasmo paroxístico, reincidiendo en todos los tópicos de la retórica tradicionalista (habla así, por ejemplo, de aun colosal *auto de fe,* por mano de los inquisidores de la impiedad» [131], invocando incluso al genio de De Maistre, para concluir que «la monarquía es el trono natural de la autoridad» bajo la tutela ejemplar de la Iglesia, «madre y maestra de todas las grandes libertades» [132].

Desde el lado republicano, la réplica más contundente a los planteamientos tradicionalistas la dio Gumersindo de Azcárate en su obra *El self-government y la monarquía doctrinaria,* aparecida en 1877, al año siguiente de aprobarse la Constitución canovista, que restauró de nuevo la Monarquía borbónica tras la expe-

---

[129] Idem, V, 360.
[130] Idem, 365.
[131] Idem, 375.
[132] Idem, 386.

riencia republicana. En abierto desacuerdo con el nuevo texto constitucional, al que no cita, defiende Azcárate que el principio moderno del *self-government,* esto es, «el derecho que tienen los pueblos a regirse y gobernarse a sí mismos», es incompatible con la Monarquía doctrinaria [133]. Entiende por ésta el concierto del principio monárquico con el liberal representativo, a modo de pacto entre el rey y la nación, compartiendo la soberanía, pero de tal modo que la propia Constitución, sancionada por el rey, podía ser entendida como una Carta otorgada:

> Esta doctrina es una transformación de la que servía de base a la Monarquía patrimonial, que si históricamente es progresiva, porque al fin ha venido a dar cierta participación a los pueblos en la dirección de su vida política, se ha producido bajo la inspiración de dos principios, uno antiguo, el de legitimidad, otro nuevo, el del pacto, pero ambos completamente falsos [134].

El problema no está sólo en la incompatibilidad de ambos principios, sino en que ambos, además, según Azcárate, son absurdos, tanto el hereditario o legitimista como el democrático del pacto social. El primero no tiene más apoyo que el poder del pasado, es decir, de la tradición y la costumbre. En cuanto al principio del pacto en su fórmula roussoniana, encuentra Azcárate que, aunque los pueblos deciden su forma de gobierno o constitución política, no crean por eso el derecho, cuyos principios son trascendentales, sino que tan sólo lo declaran [135]. La soberanía es origen del poder, pero no fuente del derecho; pero en cuanto al origen legítimo, esto es, racionalmente justificable, del poder «no es posible afirmar otra soberanía que la que vive en el seno de la sociedad, y es una condición esencial de su existencia» [136]. Pero la constitución social de los pueblos, que es en verdad «el fondo de la vida social», no es un destino inamovible, como creían los tradicionalistas, sino algo abierto y progresivo, que capacita, por tanto, a los pueblos para decidir por sí mismos, a partir de sus propias características y peculiariedades, su constitución política. De ahí que ninguna Constitución pueda ser declarada inamovible sin cercenar el derecho de soberanía de la nación y comprometer igualmente el derecho de las generaciones futuras a decidir por sí mismas su forma de vida. La Monarquía doctrinaria es el fruto de un compromiso pragmático entre la escuela histórica, con su empirismo jurídico, y la escuela democrática, con su construcción *a priori,* sin apercibirse de que tales principios son antitéticos e incomposibles. El legitimismo histórico no puede aceptar otro principio distinto a sí mismo sin lesio-

---

[133] El *self-government y la monarquía doctrinaria,* Lib. De San Martín, Madrid, 1877, pág. 265.

[134] Idem, 132.

[135] Idem, 120.

[136] Idem, 122-123.

nar su propio derecho, al igual que el *self-government* se destruye si acepta una Constitución cuyo refrendo y posible revisión escape a su propio poder constituyente. De hecho, lo que ha ocurrido es que el principio monárquico, hereditario y patrimonial, acaba sometiendo al principio del auto-gobierno, al ponerle unos límites intrascendibles. Que de hecho hay una primacía de la realeza se advierte en que el rey no sólo tiene el poder de moderar y armonizar el funcionamiento de las diversas instituciones, sino que interviene en otros poderes del Estado, llegando hasta «la confusión de la función propia del Jefe del Estado con la legislativa y la ejecutiva, y aun con la judicial» [137]. Su interferencia en distintas funciones del legislativo (sanción, veto, e iniciativa) y del ejecutivo (crisis, nombramientos, etc.), prueban que el rey no sólo reina, sino que también gobierna, pese a ser declarado, no obstante, como irresponsable.

Ahora bien, si se piensa la Monarquía y la figura del monarca como un poder inamovible, irresponsable e inviolable, esto es, sagrado, se sigue pensando, en última instancia, con las categorías del antiguo régimen, de modo que la Monarquía doctrinaria no es más que «un resto de una concepción religiosa de la monarquía de derecho divino» [138]. El dilema, pues, es inevitable para una sociedad moderna: o «el principio hereditario, tal como lo entendía la monarquía patrimonial o el reconocimiento de la soberanía del Estado, del *self-government*» [139]; o interés dinástico o interés del Estado y la nación. No se trata, sin embargo, del dilema entre Monarquía y República, pues Azcárate no se cierra a la posibilidad de una Monarquía, con tal de que sea no sólo constitucional sino parlamentaria, esto es, sobre la base de un poder legislativo plenamente autónomo e indiviso. Únase a ésto la autonomía local y la existencia de tribunales libres e independientes, «que entiendan en los asuntos de derecho público y en los de derecho privado» [140], para hacerse una idea cabal de lo que implica para Azcárate el principio del *self-government*. Si no se respetan estas exigencias, el legislativo se vacía de contenido bajo el poder del ejecutivo, y éste, a su vez, bajo el de la realeza; se falsea su funcionamiento con injerencias extrañas, se distorsiona y degrada su función, y, a la postre, se le condena a la servidumbre. Aboga así Azcárate por una conjunción entre la constitución social del país y el sistema parlamentario, entre la sociedad y el Parlamento, sin la mediación de la realeza, porque es de absoluta necesidad que todas las exigencias que aquélla formule lleguen al Parlamento, estableciéndose así entre éste y el país una corriente perenne que mantenga entre ambos una

---

[137] Idem, 286.
[138] Idem, 285.
[139] Idem, 274.
[140] Idem, 148.

armonía [141]. Quedaban así delineadas por Sánchez de Toca y Azcárate dos posiciones teóricas, la Monarquía doctrinaria y el republicanismo respectivamente, con su exigencia acerca de una Monarquía parlamentaria, que iban a enfrentarse en la arena política con motivo de la cuestión del sufragio.

## La crisis del parlamentarismo

La cuestión del sufragio obligaba a replantear otra, con la que estaba también estrechamente vinculada, la crisis del parlamentarismo. A lo largo del debate parlamentario sobre el sufragio salieron a relucir dos posturas contrapuestas. El partido conservador era partidario de proceder a la autentificación del sufragio antes que a su universalización, con el argumento de que la extensión sólo serviría para agravar la corrupción existente. Ya en la primera intervención del conservador Lorenzo Domínguez en contra del proyecto de ley saltó el tema a la palestra, produciendo tan grave escándalo que el presidente tuvo que suspender la sesión. «En vez de traer novedades peligrosas —dijo—, sería preferible discutir las reformas en cuya necesidad convenimos», y propuso relegar la cuestión política a segundo término y remediar los vicios del poder electoral, reconocidos por todos, antes de «aumentar la farsa» [142]. No era una licencia del orador. Cánovas, en diversas ocasiones, había dicho otro tanto, refiriéndose al sufragio como «una plaga dolorosísima que, especialmente entre nosotros, vendría a aumentar la confusión electoral que frecuentemente quita toda realidad al voto público, vendría a aumentarla en tales condiciones, que no habría nadie que, sin exponese a justas burlas, pudiera pretender que su resultado representaba en todo caso el voto público» [143]. Incluso en una ocasión llegó a decir, con gran escándalo general, que las clases populares acabarían vendiendo el voto al mejor postor [144], lo que se tomó como un grave insulto al pueblo, dando lugar a un agria interpelación por parte de Azcárate en el Parlamento. Mucho más grave era, sin embargo, la responsabilidad de la clase política, inmersa como estaba en la flagrante contradicción, denunciada por Azcárate, de que «todos proclaman en voz alta, como una necesidad y un deber ineludible, la sinceridad electoral, y casi todos la falsean o entorpecen cuando llega el momento de poner a prueba esta virtud en los comicios» [145]. En verdad, la práctica de falsear el sufragio no obedecía sólo a una tentación ocasional, sino que estaba propiciada

---

[141] Idem, 167.

[142] *Ley de la Reforma electoral,* Legislatura 88-89, *BOE,* núm. 114, pág. 3105.

[143] «Discursos políticos y parlamentarios», OC, II, 774.

[144] OC, VII, 364-365.

[145] *El régimen parlamentario en la práctica,* Impr. De Fontanet, Madrid, 1885, pág. 56.

por el propio régimen del «encasillado». A su vez, el partido liberal confiaba en que la extensión del sufragio sería el mejor modo de autentificar su ejercicio, quebrantando el poder de los caciques al restringir su influencia. Y, desde luego, toda la izquierda democrática y republicana era de este parecer, pues se figuraba que el impulso democrático sería la mejor fuerza purificadora de corruptelas y mistificaciones. Años antes de que se discutiera la cuestión, una voz tan autorizada como la de Azcárate ya había hecho un análisis detallado de los vicios del sistema electoral con vistas a autentificar la representación antes de que el descrédito acabara por llevarse por delante los principios:

> Ahora bien: como no es posible volver al antiguo régimen, ni cabe poner los ojos como una esperanza en el cesarismo, ni tampoco optar por las soluciones de la democracia directa, preciso es insistir en la defensa del régimen parlamentario, ya que no ha de haber Monarquía ni República, ni han de gobernar conservadores ni liberales, sino con él [146].

Urgía, pues, a su juicio, que «la desnaturalización de los principios en que se basa y su mistificación en la práctica» no fueran aprovechados por los enemigos del liberalismo para su desprestigio, pero, sobre todo, de cara a ganarse el apoyo al sistema de lo que él llama el elemento neutro o indiferente y el cuarto estado, antes de que un vacío político los alejase irremediablemente. Azcárate denuncia la hipocresía de la clase política, que piensa sólo autentificar el sufragio cuando no puede servirse de él, y la irresponsabilidad de las clases superiores de la sociedad, que han traicionado con su comportamiento el sentido de la tutela. Pero, sobre todo, fustiga al caciquismo como una perversión intrínseca del sistema:

> los pueblos podrán parecer libres pero serán en realidad esclavos; los partidos serán facciones; los Gobiernos, no aceptados y ni siquiera consentidos, sino impuestos, y el régimen parlamentario un escarnio y una irrisión [147].

Su revisión crítica se extiende también a la práctica parlamentaria en sus corruptelas habituales, como el «gobierno de partido» cuando el ejecutivo pierde de vista los interés generales de la nación para atender a su propia clientela política o se encastilla dogmáticamente en su programa; la omnipotencia del poder gubernamental, que ha hecho del Parlamento «una oficina del poder ejecutivo», el abuso del voto partidista unánime, cualquiera que sea la cuestión que se le someta, el olvido o relegación de la función crítica de control, o el confundir la representación con la delegación por desatención de la opinión pública. En este sentido, pondera la

---

[146] Idem, 11.
[147] Idem, 71.

necesidad de una prensa «desinteresada, culta, imparcial e independiente» para que pueda ser «reflejo fiel y guía discreto de la opinión pública». La obra de Azcárate constituye un análisis reflexivo y ponderado, de gran aliento liberal y democrático, sobre el funcionamiento del sistema parlamentario, aunque se resiente del idealismo político y la actitud moralizante propios del institucionismo. En sustancia, logra, a mi juicio, lo que era su propósito: probar que el sistema de la representación, si se autentificaba a tiempo, estaba en condiciones de absorber los cambios y reformas exigibles por el problema social,

porque éste no es temible allí donde la organización política es a la vez tan firme y flexible, que ni los empeños atrevidos logran turbar la paz pública, ni los propósitos de reforma, por trascendental que ésta sea, carecen de ninguno de los medios de producirse, depurarse y condensarse en el seno de la sociedad, para traducirse al fin en leyes y reglas de vida [148].

Mucho más severa y pesimista era la posición crítica de Costa al sistema parlamentario de la Restauración. El régimen de la Restauración no era para él más que un cascarón formal, inspirado por un liberalismo abstracto y vacuo, sobre una estructura social hundida todavía en el feudalismo. El fenómeno, pues, de base que denuncia Costa, con acritud y cólera proféticas, no es otro que el caciquismo, ya señalado por otros regeneracionistas, pero interpretado ahora con una envergadura y radicalidad inusitadas. El caciquismo no es más que la falsificación radical e integral de la vida democrática. Costa hace suya la definición de Azcárate de caciquismo,

feudalismo de un nuevo género, cien veces más repugnante que el feudalismo guerrero de la Edad Media, y por virtud del cual se esconde bajo el ropaje del Gobierno representativo una oligarquía mezquina, hipócrita y bastarda [149].

La denuncia se centra, pues, en la oligarquía efectiva del poder político bajo la apariencia de un régimen liberal parlamentario. El sistema de los partidos turnantes, con crisis plíticas prefabricadas, así como lo eran las mayorías, se asentaba sobre un vasto sistema de dominación social y control político por parte de los caciques. Quien reina en España y detenta la soberanía, por encima del pueblo y el Rey, es «Su Majestad el cacique» [150]. El viejo poder feudal enmascarado bajo formas parlamentarias ha tajado una trágica herida en el cuerpo civil de España:

A un lado, un millar de privilegiados que acaparan todo el derecho, que gobiernan en vista de su interés personal, confabulados y organizados para la dominación y explo-

---

[148] Idem, 2.

[149] *Oligarquía y caciquismo, op. cit.*, 24, y Memoria de la Sección, I, 13.

[150] Idem, 48.

tación del país, siendo más que personas *sui juris;* a otro lado, el país, los dieciocho millones de avasallados, que viven aún en plena Edad Media, para quienes no ha centelleado todavía la revolución ni proclamado el principio de la igualdad de todos los hombres ante el derecho. Régimen de pura arbitrariedad, en que no queda lugar para la ley [151].

Ahora bien, estos oligarcas de nuevo cuño no detentan el poder sobre ninguna base de mérito o excelencia; no constituyen una aristocracia natural, sino justamente su inversión, una «minoría de los peores, según una selección al revés» [152], «violación torpe de la ley natural que mantiene lejos de la cabeza, fuera de todo estado mayor, confundida y diluida en la masa del *servum pecus,* la élite intelectual y moral del país, sin la que los grupos humanos no progresan, sino que se estancan, cuando no retroceden» [153]. Cuando Costa juzga tan severamente al caciquismo como una aristocracia invertida, da a entender lógicamente que la inversión de la inversión sólo puede venir de una nueva aristocracia del mérito y la inteligencia, de las ciencias, las letras y el trabajo, de la que se erige en abanderado con su Memoria en el Ateneo, intentando crear una opinión pública favorable. Claro está que no se trata de un caciquismo de signo positivo, pues pretende restaurar las condiciones de una representación veraz y legítima de la voluntad del país. Ahora bien, lo que Costa no ve en su radicalismo es que esa transformación política del sistema había que hacerla, como le advierte severamente Azcárate, en continuidad con los principios de la revolución liberal del 68 y, por tanto, no mermando en la práctica la operatividad de las fuerzas liberales democráticas con un populismo pequeño burgués.

Años después de que Costa presentase en el Ateneo su Memoria sobre *Oligarquía y caciquismo,* va a resonar la cuestión en el recinto de la Academia en el discurso de ingreso, en 1905, de Pío Gullón e Iglesias, dedicado a «La crisis contemporánea del régimen parlamentario», al que contestó precisamente Azcárate, quien años atrás se había ocupado tan analítica y exhaustivamente del problema. El punto de vista de Gullón trasciende, sin embargo, la circunstancia española para analizar defectos y vicios que aquejan al parlamentarismo en general, tanto en Europa como en América. En su análisis, la sociología política le gana la mano a la crítica ideológica, adquiriendo así una perspectiva más vasta y objetiva. Distingue Gullón las críticas internas, formuladas desde dentro del sistema con voluntad de «reformarle y purificarle», de aquellas otras hechas desde fuera y en su contra, «provocando hacia éste el desdén y el desvío, cuando no la hostilidad y el desprecio

[151] Idem, I, 18.
[152] Idem, I, 21.
[153] Idem, I, 32.

de todas las capas sociales»[154]. El elenco de opiniones críticas que expone es muy sintomático de la crisis, en el fin de siglo, de la idea parlamentaria burguesa, frente a las nuevas fuerzas sociales que creen en la acción directa y la revolución. Y, por si fuera poco, «las escenas violentas y escandalosas» en los parlamentos venían a aumentar en la conciencia de las masas el descrédito de su función. «Queda motivo sobrado —concluye Gullón— para afirmar la crisis evidente, por no decir el inminente peligro, de un régimen para cuyo estado nadie tiene ahora apologías entusiastas, y apenas aparece de vez en cuando la defensa tímida y condicional de algún publicista calificado»[155]. En el origen de la crisis actúan según Gullón tres tipos de causa: 1) las que «alteran, falsean o destruyen los fundamentos naturales y propios de todo sistema representativo»; 2) las debidas a «excesos, defectos, ingerencias y extravíos de los cuerpos que los ejercen», y 3) «las que afectan a las bases del régimen parlamentario, a la normalidad y fecundidad de sus funciones»[156]. Entre las primeras, cita las prácticas que enajenan de un modo u otro la representación, tales como la venta del voto, a veces en pública subasta, la manipulación electoral mediante amaños, las fórmulas de intimidación y presión, etc., todo lo que contribuye —dice— a «una especie de selección al revés, que posterga siempre la inteligencia, los servicios y el mérito, para otorgar las investiduras populares al que dispone de más dinero, o con menos conciencia lo distribuye»[157]. No menos graves son aquéllas, clasificadas en el tercer grupo, que tienen que ver con el comportamiento de organizaciones y comités, que brotan del propio sistema parlamentario, para la realización de trabajos electorales, y acaban con el secuestro del candidato por obra de los muñidores de la política, o impidiendo su contacto con el elector o improvisando *leaders* locales o caciques. Todo ello desprestigia a la política de tal modo que aleja de ella a hombres relevantes[158] y le enajena el crédito que necesita del ciudadano. La crisis del sistema parlamentario era así un exponente de la profunda crisis del liberalismo en el fin de siglo, contestado por intelectuales radicales y abandonado del apoyo de las masas. Y, sin embargo, toda involución era suicida. La batalla por ganarse a la inteligencia crítica radical y el crédito de las masas exigía una transformación profunda del liberalismo en un sentido democrático y social.

---

[154] *Discursos de recepción,* 1912, VIII, 234-235.
[155] Idem, VIII, 239.
[156] Idem, VIII, 240.
[157] Idem, VIII, 242.
[158] Idem, VIII, 245.

## La cuestión del sufragio universal

La cuestión medular de la política, de la que monarquía y parlamentarismo constituían tan sólo dimensiones internas, era la del sufragio. En ella se jugaba el ser o no ser de la nación. No es, pues, de extrañar que las posturas ante el sufragio fueran radicalmente antagónicas. Mientras que para demócratas y republicanos representaba la clave de una política realmente progresiva y emancipadora, los conservadores y nostálgicos del antiguo régimen sólo veían en él el fantasma terrible de la revolución. Para el radicalismo democrático valía lo que diría provocativamente Unamuno unos años más tarde: «Toda desamortización de teologías y de altos saberes acontece en el sufragio, y se convierten en funciones públicas» [159], esto es, mediante el sufragio la democracia se universalizaba y toda la cultura se volvería autocrítica, una función pública abierta al debate y en permanente revisión. En cambio, para el pensamiento conservador, la consecuencia del sufragio no era otra que la revolución social. Así lo había sostenido Cánovas, estableciendo un canon en el partido conservador:

> El sufragio universal y la propiedad son antitéticos, y no vivirán juntos porque no es posible mucho tiempo... El sufragio universal será siempre una farsa, un engaño a las muchedumbres, llevada a cabo por la malicia y la violencia de los menos, de los privilegiados de la herencia y el capital, con el nombre de clases directoras, o será, en estado libre, y obrando con plena independencia y conciencia, comunismo fatal e irreductible [160].

Pero no ya en su discurso en el Ateneo, sino en las mismas Cortes Constituyentes de 1869, cuando se debatía el proyecto de la nueva Constitución, se opuso Cánovas a que se incluyera el sufragio entre los derechos del hombre. Para él, un derecho individual y natural tenía que ser universal e irrestricto, cosa que ninguna legislación podía reconocer en el sufragio, ni siquiera la republicana, pues la función del sufragio es indisociable de las condiciones de la aptitud para ejercerla. El sufragio tenía, pues, que estar condicionado tanto a la propiedad como a la capacidad intelectual y moral para su ejercicio:

> ¿Es tan claro esto? ¿Es tan de derecho natural esto? Dadas las ideas que acerca de la propiedad todos tenemos y debemos tener, dada la noción exacta de lo tuyo y de lo mío, ¿es por ventura evidente que deba enviar representantes aquí a disponer de lo que tenéis, de la cantidad, de la forma y el tiempo en que habéis de darlo, el que no participa con los más de vosotros en manera alguna, de la obligación de sostener las cargas del país? ¿Es tan

---

[159] *Obras Completas,* Escelicer, Madrid, 1966, IX, 1041.

[160] Apud M. Fernández Almagro, *Historia política de la España contemporánea 1885-1897,* Alianza Editorial, Madrid, 1969, pág. 84.

evidente, señores diputados, por otra parte, el que deba contribuir a crear el derecho quien no lo conoce, ni lo comprende, ni puede comprenderlo, ni conocerlo? ¿Acaso es tan claro el concepto de derecho en sí mismo, o en sus manifestaciones, o en su realización humana, que está al alcance de cualquiera? [161].

A su juicio, el sufragio universal sólo respondía al principio del número sobre el de la calidad personal. Pero, «sustituida la aritmética a la conciencia, en el sistema que sometéis a nuestra deliberación, ¿creéis que queden verdaderamente garantidos siquiera los derechos individuales?» [162] —preguntaba Cánovas retóricamente—, para concluir que eso sólo podía llevar «al despotismo de las masas», al concederles «una fuerza predominante y una fuerza irracional, no sujeta a ninguna condición de capacidad y de inteligencia» [163]. El Cánovas maduro no varió un ápice su posición. El sufragio abría prácticamente un período constituyente de funestas consecuencias. Cada acto electoral, cada Asamblea política, se convertiría en un órgano constituyente, arrogándose el derecho de comenzar de nuevo. Esto sería tanto como disolver las instituciones. Si se entendía el sufragio universal como «sinónimo de la soberanía nacional, en constante y permanente ejercicio, tal como lo ha descrito esta tarde el Sr. Azcárate —decía en el Parlamento en 1888— tengo que declarar que jamás reconoceré la soberanía nacional en permanente ni en ejercicio, y que, por mi parte, cualesquiera que sean sus fallos, siempre los consideraré ilegítimos en derecho constituido y en derecho constituyente» [164]. Fundado o no, el temor para algunos liberales conservadores era que la democracia aboliese el principio mismo constitucional. Dicho en otros términos, que el sufragio trajese de modo inexorable la revolución.

El sufragio universal introducía de golpe al ejército proletario en la política; era «la llave —decía muy gráficamente Sánchez de Toca— para entrar en las fortalezas del Estado» [165]. No es extraño, pues, que, desde su mentalidad conservadora, identifique la democracia con el cuarto estado, y advierta que se asiste al combate entre la mesocracia (tercer estado) y el proletariado (cuarto estado) o, dicho en términos económicos, entre el capital y el trabajo.

Por efecto de una transformación espontánea e irresistible de nuestros elementos sociales (escribía) nos hallamos sobre la vertiginosa pendiente de las revoluciones que nacen de la desigualdad creada por el capital. Delante de nosotros aparece una democracia cuyos

---

[161] *Obras completas, op. cit.*, II, 144-145. Véase, además, OC, IV, 185 y 546.

[162] Idem, II, 145.

[163] Idem, II, 146.

[164] Idem, VII, 468.

[165] *El régimen parlamentario y el sufragio universal*, Tip. De M. G. HERNÁNDEZ, Madrid, 1889, pág. 317.

derechos y poderes no emanan de principios abstractos puramente teóricos e ideales, sino del propio desarrollo de la vida social [166].

El ensayo de Sánchez de Toca sobre *El régimen parlamentario y el sufragio universal* es el mejor exponente de la posición conservadora. Todos los motivos y argumentos esgrimidos contra la extensión del sufragio se encuentran compendiados en él, con un tono a veces apocalíptico y desgarrado. Tras entender el sufragio universal como el órgano de expresión de la plebe, ve en él la amenaza de la tiranía del número en lugar de la fuerza del derecho, la pérdida definitiva del sentido aristocrático de la política, que aún puede reconocerse en el parlamentarismo, por una nivelación execrable de las diferencias y excelencias sociales, la subversión permanente por la demagogia y, en fin, la terrible revolución social. No falta la formulación del desenlace, al que aboca fatalmente la democracia:

> Tales empeños se resuelven a la postre en uno de los términos de la siguiente alternativa: o bien la soberanía popular se reduce a mera ficción y apariencia, por la corrupción y el tráfico electoral, o porque los caudillos, una vez dueños del poder, no hacen todo el daño que prometían; o bien esta soberanía de la plebe se instituye realmente en supremo poder, y entonces, como es inclinación natural del hombre el usar del poder de que dispone en satisfacción de sus necesidades y hasta de sus meros caprichos, será inevitable que las masas del proletariado procuren leyes fiscales encaminadas en lo posible a transformar su pobreza en bienestar [167].

Dicho en otros términos, o falsificación demagógica del sufragio o revolución. Pero, a la vez, a Sánchez de Toca no se le ocultaba, por otra parte, que «la democracia se nos impone ahora como fuerza y realidad social incontrastable» e indomeñable. El problema es, pues, en términos políticos, cómo hacer compatible la democracia y el régimen parlamentario liberal, o bien, traducido en lenguaje social, «por qué medios de justicia y de política podremos armonizar los derechos de la clase rica y distinguida con los fueros de la plebe» [168]. Sanear, pues, el parlamentarismo, como proponía Sánchez de Toca, significaba para él corregir los efectos nocivos de la temible implantación del sufragio, abogando, como complemento, por el sufragio corporativo y el fortalecimiento de la rígida disciplina de los partidos turnantes y, sobre todo, erigiendo a la Corona en salvaguarda del buen orden mediante su prerrogativa de formar gobiernos estables:

---

[166] Idem, 132.
[167] Idem, 83.
[168] Idem, 136.

Únicamente al amparo de la monarquía hereditaria —concluía Sánchez de Toca— podemos gozar nosotros libertades públicas. En los abismos que dejara la desaparición del trono, no cabrían sino dictaduras férreas con Cortes envilecidas, o demagogias brutales oprimiendo a las demás clases [169].

Con el trasfondo de tan apocalíptico panorama, se esfuerza Sánchez de Toca en alertar a los liberales —el «partido girondino», dice, de la revolución española—, de las graves amenazas que se ciernen sobre ellos si secundan la propuesta de los jacobinos en favor del sufragio universal. De la misma opinión era D. Isern:

En circunstancias tales, establecer el sufragio universal equivalía, o a preparar una burla sangrienta del cuerpo electoral en cada elección, o a exponer el nuevo régimen a una derrota inevitable en cuanto se pusieran en tela de juicio, directa o indirectamente, sus títulos de legitimidad o de posesión [170].

Los extremos se tocan: demócratas radicales y conservadores doctrinarios, en el fondo, veían el haz y el envés de lo mismo. Entre ambos extremos, el liberalismo más abierto y jacobino intentaba, al parecer lo más difícil: conjurar mediante el sufragio la revolución, integrando a las masas en el sistema político antes de que fuera demasiado tarde.

Las cuestiones que inquietaban la calle y que se debatían con fragor en el Parlamento volvían a resonar en tono más sobrio y velado, acorde con el aire de la reflexión, en el ambiente recoleto de la Academia. En el mismo año de 1889, en que apareció el libro reseñado de Sánchez de Toca, y en plena discusión del proyecto de ley en el Parlamento, Raimundo Fernández Villaverde leyó su discurso de ingreso en la Academia, con el título «Consideraciones histórico críticas acerca del sufragio universal como órgano de la representación política». Se trata de un estudio conciso, pero fino y penetrante, acerca del derecho de sufragio. En él traza una historia muy precisa de la génesis de este derecho, con vistas a diferenciarlo de otras formas premodernas, especialmente de las franquicias municipales en la Edad Media, que solían confundirse con él. «Importa mucho no confundir —dice— el principio electivo, casi tan antiguo como la sociedad, con el más complejo de la representación política» [171]. Éste es un principio fundamentalmente moderno, ligado al desarrollo de la sociedad cooperativa, y que alcanza su apogeo en «las instituciones representativas del siglo XV», para sufrir después —dice— un largo eclip-

---

[169] Idem, 355.

[170] *Del desastre nacional y sus causas,* Impr. Vinuesa, Madrid, 1899, pág. 146.

[171] *Discursos de recepción...,* Impr. De los Huérfanos, Madrid, 1894, V, 227.

se, salvo en la Gran Bretaña. «Su renacimiento es la historia política de nuestros días. Lo iniciaron los pensadores de la nación vecina (Francia) a mediados del siglo XVIII, e influyeron poderosamente en él dos grandes sucesos que parecían el eco en uno y otro mundo de aquella explosión del pensamiento moderno: la independencia de los Estados Unidos y la Revolución francesa» [172]. Tras la parte histórica de su discurso, discute Fernández Villaverde con algún detalle el fundamento y alcance jurídico del derecho. No puede aceptar, ni por razones históricas ni sistemáticas, la teoría de Rousseau de que se trate de un derecho natural del individuo, sino de una función social «que regula y concede el Estado»:

> No sufre, en efecto (dice) el estado presente de la ciencia que se confunda o equipare el sufragio con los derechos individuales, como ha pretendido hacerlo la escuela democrática, en el ardor de la propaganda y del combate [173].

Los derechos individuales son naturales y absolutos, y como tales irrestrictos y universales. «Son inherentes a la personalidad humana, sin distinción de edad, sexo ni condición social, como la seguridad, la libertad y la propiedad», mientras que el sufragio, como el derecho de reunión y el de asociación, son de carácter mixto, «por participar del carácter individual y del político, según el fin con que se ejercitan y emplean» [174]. Sobre este argumento, aduce Fernández Villaverde la prueba histórica de que no figura como tal entre los derechos del hombre de la Constituyente francesa de 1789 ni en la Constitución americana de 1787. «Ninguna de las Constituciones particulares (de los Estados Unidos) admitió en su origen la condición de *free-man* o ciudadano activo como un derecho de la persona humana, sino como una función social sujeta a los requisitos de la capacidad, siguiendo la tradición inglesa de la franquicia electoral, esencialmente limitada» [175]. Por lo demás, Fernández Villaverde critica la teoría democrática roussoniana sobre la base del organicismo del Estado, tan en boga en la tradición krausista y hegeliana, haciéndole los cargos que eran habituales en la tradición conservadora:

> El pretendido sufragio universal disuelve las naciones en sus elementos atómicos, deja a los grandes intereses sociales sin otra representación que la insegura y precaria que puedan alcanzar por accidente, confía a las veleidades de la muchedumbre y a la pasión de los partidos la formación de la ley y la suerte de las instituciones, adopta el número por único criterio constituyente, olvida toda tradición y desconoce toda conciencia colectiva, es incapaz, en fin, de expresar y servir el espíritu y voluntad verdaderos de una nación, que no

---

[172] Idem, 237-238.
[173] Idem, 248.
[174] Ibidem.
[175] Idem, 252.

son la simple suma, el mero agregado material de las voluntades de los individuos, aun suponiendo que pudiera obtenerse [176].

El organicismo e historicismo, a los que se adscribe Fernández Villaverde, unidos a su sentido pragmático, no le permiten aceptar la tesis de la escuela radical democrática. «Tiene el Estado —dice— una existencia histórica y orgánica anterior y superior al voto de unos comicios o de una Asamblea; tiene una voluntad que no es la expresada en un fugaz momento de su vida bajo la presión de circunstancias pasajeras, sino la resultante de sus tendencias, de sus intereses, de sus obligaciones, de sus sentimientos, de su historia, el yo de la nación, el espíritu y la conciencia de la patria» [177]. Sobre esta base, mantiene una posición matizadamente crítica sobre el sufragio, propia de la escuela conservadora, no admitiéndolo como derecho universal y condicionando su ejercicio con grandes precauciones y garantías, que avalen la capacidad del votante para participar en una función social de tal trascendencia. «A la falsa idea de la igualdad electoral absoluta —concluye— no cabe oponer con éxito sino el criterio sano y sólido de la capacidad, que ha dirigido las amplísimas reformas electorales de las Monarquías parlamentarias de Europa» [178].

Por estos derroteros transcurrió, en el curso de 1893, unos años después de aprobado el sufragio, el seminario que dedicó la Academia al tema «Ventajas o inconvenientes de convertir el derecho de sufragio en una función pública obligatoria». De aquellas sesiones disponemos tan sólo de extractos que difícilmente pueden dar noticia de la envergadura del debate. El enfoque dominante fue intelectual, con veladas alusiones políticas. Abrió la sesión Colmeiro con una aporética general sobre el sufragio en sus aspectos teóricos y prácticos. Pero lo que se discutía, en última instancia, era si el sufragio habría de ser entendido primariamente como derecho, como deber o como función, o las tres cosas a una, según sostuvo Santamaría de Paredes. «Ante todo, una *función* que la sociedad ejerce para construir los órganos que han de representarla, tomando parte en la acción del Poder legislativo» [179]. Pero derivadamente es también un derecho de cada ciudadano a participar en ella, y un deber correlativo con la sociedad de prestar este ejercicio. Derecho no tanto natural, sino político, puesto que depende de la incardinación del hombre en sociedad política y, en consecuencia, «sólo en razón del Estado y para el Estado se concibe» [180]. Y deber de la misma naturaleza, anejo a la vida social del

---

[176] Idem, 254.
[177] Idem, 260-261.
[178] Idem, 269.
[179] *Extractos de la Academia,* tomo VIII, pág. 376.
[180] Ibidem.

hombre. Sobre esta base defendió Santamaría el carácter obligatorio del voto, alegando cuatro poderosas razones: 1) por la índole de la ciudadanía, que confiere derechos e impone deberes; 2) por la naturaleza de la representación, que ha de ser espejo fiel de la situación del país; 3) para combatir la indiferencia electoral, y 4) para dignificar el sufragio [181]. Salvá impugnó el parecer de Santamaría sobre el voto obligatorio, porque, a su juicio, aparte de atentar contra la libertad de los ciudadanos, supondría una complicidad con los malos gobiernos. Mena Zorilla puntualizó que lo obligatorio es el ejercicio, respetando el derecho a la libre emisión del voto [182]. Por este carril transcurrió todo el debate. Como señaló Azcárate, se enfrentaban en esta materia dos escuelas: la democrática roussoniana, con su concepción del sufragio como derecho del hombre, tal como se entendía en Francia, y la liberal inglesa, al modo de Stuart Mill, que lo entendía más bien como función, que conlleva derechos y obligaciones. Esta segunda era la postura de Azcárate, el sufragio en cuanto función pública, pero «no de gobierno, que no es de temer extralimitaciones en el ejercicio de aquél, porque el que vota no gobierna; lo primero lo hacen los ciudadanos; lo segundo sus representantes» [183]. Ahora bien, en cuanto función exige ciertas condiciones o capacidades para su ejercicio. No era, pues, un derecho natural irrestricto. Esto permitió a Pérez Pujol defender una postura restrictiva de sentido tradicional: «Cierto que todos tenemos derecho a ser regidos por las mismas leyes —dice—, pero no a intervenir directamente en la gobernación del Estado. Esto no está escrito en su conciencia, como lo está la necesidad de que los Poderes públicos se sacrifiquen al bien del país» [184]. En este sentido, subrayó Linares Rivas que «el número es la peor de las reglas que pueden emplearse para la gestión pública» [185]. Mena y Zorrilla estimó que ya era un gran paso y «adquisición definitiva» en la ciencia política haber reconocido su carácter de función pública [186], y comparó esta función con la del jurado popular, como ejemplos del «carácter obligatorio de un servicio público». «El cuerpo electoral —dijo— es el país constituido en condiciones de intervenir en su propio gobierno, función la más capital e importante, como esencia que es del sistema constitucional; cuerpo electoral que encierra todos los intereses, opiniones y tendencias de la Nación, elementos en gran parte divergentes, pero que se contrapesan y entre sí se limitan, produciendo una resultante que determina el rumbo ulterior de la política» [187]. La posición de Azcárate fue muy matizada. Para él no se trataba primariamente de un

---

[181] Idem, 367-377.
[182] Idem, 380.
[183] Idem, 381.
[184] Idem, 383.
[185] Idem, 384.
[186] Idem, 386.
[187] Idem, 388.

derecho, sino de una función, y «no ha habido —dijo— escuela, partido ni escritor que no haya puesto condiciones al sufragio» [188]. Su postura, sin embargo, no era restrictiva ni condicionante del sufragio, y por eso, frente a Pérez Pujol, «mantenedor entusiasta de la organización gremial», aseguró Azcárate:

por mi parte, reconociendo que es una necesidad la reorganización social para salir de la constitución atomística hoy predominante, preciso es no caer en el otro extremo que conduciría a negar la individualidad, cuando lo que importa es afirmar que la sociedad está constituida por individuos y por organismos sociales. Y ésta es la base de la organización bicameral, en cuanto en el Congreso deben estar representados los individuos, y en el Senado las instituciones sociales [189].

En el debate no hubo ningún defensor de la posición roussoniana, y sólo algunas alusiones a la brutalidad de la ley del número, «el entronizamiento de la plebe» como dijo Pérez Pujol, el único que se expresó abiertamente en contra del sufragio. Desde la posición ideológica opuesta, el republicano Azcárate logró un tono de moderación y equilibrio que marcó el signo del debate. En la Academia, Stuart Mill, citado por varios de los intervinientes, le había ganado la partida a Rousseau.

## LA CUESTIÓN SOCIAL

Quedaría incompleto el presente panorama ideológico del fin de siglo en la Academia sin tener en cuenta la cuestión social, «cuestión gravísima» —como la calificó Azcárate—, en la que se refleja el distinto concepto que de la Economía tienen una y otra escuela [190] —la liberal y la socialista—, y el conflicto inevitable entre ambas. A su juicio, la cuestión social era «la consecuencia y manifestación de la *crisis total,* característica de los tiempos presentes» [191], esto es, la condensación más radical del cambio histórico iniciado por la modernidad. La crisis de fin de siglo se veía así agravada por un problema que, aunque surgido en el primer tercio de la centuria, como consecuencia de la revolución industrial y de la política, cobraba al cabo de siglo, en el momento de la organización y movilización de las masas obreras, un aspecto dramático y pavoroso, como era frecuente calificarla. Para Cánovas,

---

[188] Idem, 390.

[189] Idem, 391.

[190] «Estudio sobre el problema social», en *Estudios económicos y sociales,* Impr. Victoriano Suárez, Madrid, 1876, pág. 113.

[191] El problema social y las *leyes* del trabajo» (1893), recogido en *Estudios sociales,* Ed. Minuesa de los Ríos, 1933, pág. 205.

el antagonismo social representaba el más funesto de cuantos antagonismos había provocado la época moderna [192]. De ahí la trascendencia del problema en el plano político por su intrínseca gravedad y apremio, pues, como vio Cánovas, «desde la región de las utopías, en que por tanto tiempo ha estado confinada en todas sus fases, consigue encaramarse ahora a las cumbres donde la potestad religiosa y la civil se asientan, obligándolas, que no es poco, a que le reconozcan sentido y valor práctico» [193]. Por su parte, Azcárate, aun difiriendo sustancialmente de los supuestos ideológicos canovistas, no podía menos de reconocer la gravedad de la situación: «ciego está quien no vea —precisaba en 1893— lo universal de la agitación obrera, la tendencia manifiesta del proletariado a organizarse, la neuropatía social que conduce a arrostrar tranquilamente la muerte después del crimen, lamentando no tener diez cabezas para sacrificarlas en aras de la buena causa» [194]. Si ésto pensaba un sobrio republicano krausista, no tiene nada de extraño que el tradicionalista Damián Isern, desde su concepción apocalíptica de la historia, viera en ella el tránsito ineluctable de la revolución política moderna a la gran revolución social, que se estaba gestando. «De fin de siglo a fin de siglo», como se titula el último capítulo de sus *Problemas y Teoremas,* esto es, de 1789 a 1897, veía Isern correr desde Francia y por toda Europa «un río de sangre y de inmundicia», de vientos y palabras que sembraban la futura tempestad «La hora de la revolución futura se acerca —clamaba patéticamente como un profeta—, y la revolución se anuncia con gritos de desesperación dados con voz de dinamita» [195]. Pero mientras que el talante y la ideología de Isern le llevaban a proponer una resistencia numantina a la revolución en la nostalgia del antigua organización social premoderna, la actitud liberal y el sentido social de Azcárate le forzaban, en cambio, a afrontar el problema sin subterfugios, buscando su resolución. «Es imprescindible —escribía— aceptar las condiciones de la época en que se vive, y por tanto, así sus ventajas como sus inconvenientes» [196].

## El advenimiento del proletariado

Lo que había en el fondo de la cuestión social no era otra cosa que la irrupción en la escena política de un nuevo sujeto histórico, «el advenimiento del

---

[192] «Relaciones del problema religioso con el político...», OC, IV, 164.

[193] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», Discurso en *El Ateneo* de 10 de noviembre de 1890, en OC, IV, 529-530.

[194] *Estudios económicos y sociales, op. cit.,* 202.

[195] *Problemas y teoremas económicos, sociales y jurídicos,* Impr. Ventosa, Madrid, 1897, pág. 330.

[196] «Estudio sobre el problema social», en *Estudios económicos y sociales, op. cit.,* 137.

*cuarto estado a la vida social* en todas sus manifestaciones»[197]. Era como la otra cara, sombría y desesperada, de la época burguesa. El triunfo político y la consolidación de la burguesía hacia emerger, como su contrafigura, un nuevo tipo humano, el obrero asalariado, sin más dote qué su fuerza de trabajo ni otro capital político que la asociación proletaria. El nuevo sujeto representaba el producto de todas las fuerzas liberadas por las revoluciones modernas. En esto estaban de acuerdo tanto sus defensores como sus detractores, y así se puso de manifiesto en el debate parlamentario de 1871 sobre la Internacional. Para Fernando Garrido, líder del asociacionismo obrero, la nueva situación era el producto de una evolución social emancipatoria que transforma al trabajador en proletario, liberándolo de la antigua servidumbre de la gleba, y poniendo en sus manos los instrumentos y derechos de la civilización. «Este progreso, esta superioridad consiste —precisa Garrido— en que ha desaparecido la esclavitud, en que ya el trabajador es considerado como hombre que puede tener familia, que tiene personalidad, peculio propio, propiedad»[198]. Y en el mismo sentido se expresaba, con su retórica ampulosa, el republicano Castelar:

> La máquina que ha hecho inútiles ya las fuerzas brutas del hombre; la prensa diaria que ha destruido ya el desnivel de las inteligencias; el sufragio universal que ha borrado ya las desigualdades de las condiciones políticas, los derechos individuales que han convertido a los hombres en ciudadanos igualmente libres, hacen de este último período histórico el período de la aparición necesaria del cuarto estado, del pueblo[199].

De donde podía concluir Castelar en buena lógica que había que completar el proceso histórico de la modernidad, pues «el advenimiento del pueblo no puede ser completo, no puede llegar a su madurez si a las reformas políticas no acompañan las reformas económicas y sociales»[200]. A la misma conclusión llegaba el conservador Cánovas, al cerrar su Discurso en el Ateneo den 1889, sólo que desde una valoración, claro está, menos positiva y entusiasta de la nueva situación:

> No olviden las democracias individualistas, enemigas feroces del socialismo, que está éste dentro precisamente de su propia naturaleza, porque el poder igual de todos, aunque sea un imposible práctico, pide que las consecuencias sociales para todos sean iguales también[201].

---

[197] G. Azcárate, *Estudios económicos y sociales, op. cit.*, 118.

[198] Discurso en el Parlamento con motivo del debate sobre la legalidad de la Internacional, en *La legalidad de la Internacional*, Impr. La Igualdad, Madrid, 1871, pág. 7.

[199] Discurso de Castelar en el Parlamento recogido en la legalidad de la Internacional, *op. cit.*, 38.

[200] Idem.

[201] «Sobre diversos modos en que la soberanía de ejerce en las democracias modernas», Discurso en *El Ateneo* de 6 de noviembre de 1889, en OC, IV, 489.

Y es que, a su juicio, la cuestión social no era más que la consecuencia inevitable de «los principios quiméricos de 1789», que al poner a la par la libertad y la igualdad, sentaron las bases de la democracia «Iremos así a lo desconocido, es indudable —precisaba Cánovas— mas no parece tiempo ya de lamentarlo, sino de marchar virilmente» [202]. La causa del socialismo era, pues, inseparable de la propia causa de la burguesía. El proletariado resultaba ser el incómodo heredero, no previsto, de la revolución liberal. En un sentido radicalmente opuesto al de Cánovas, clamaba Nicolás Salmerón en el Parlamento, con motivo del debate sobre La Internacional, «es el cuarto estado, son vuestros legítimos sucesores. Ellos han aprendido de vosotros a perder la fe en lo sobrenatural, y ellos que no pueden vivir en medio de la general disolución del antiguo régimen, sin principio, ni ley ni regla de conducta moral, aspiran a formar conciencia de su misión para realizarla en la vida» [203]. No hubiera sido tan grave la cuestión social, no hubiera movilizado conjuntamente al Imperio y a la Iglesia, si no se hubiera visto en ella el signo premonitorio de la revolución. Lo que parecía ineluctable, lo que temían los partidarios de la reacción y pregonaban abiertamente los nuevos apostóles de la revolución, era que aquella nueva clase, lacerada por tan negras miserias, se estaba convirtiendo a ojos vista en la protagonista de la historia.

De esta compenetración de la soberanía popular con la pobreza de la mayoría de los ciudadanos fuerza será que las democracias se den cuenta exacta —advertía Cánovas— no mirando sólo a los inconsistentes diques que hábitos, respetos, ignorancia, desconocimiento aun de las propias fuerzas, mantiene todavía en pie, sino a la cantidad de las corrientes asoladoras que pudieran rebasar todo cauce alguna vez [204].

He aquí la importancia que unos y otros concedían al sufragio, que se veía por lo general, como ya se ha indicado, a modo de eslabón entre el orden político y la cuestión social, esto es, entre la democracia y el socialismo. Como vio Cánovas, y «para decirlo de una vez, el sufragio universal tiende a hacer del socialismo una tendencia, si bien amenazadora, indisputablemente legal» [205]. La posición canovista sentó criterio en las filas del conservadurismo, en Linares Rivas y en Sánchez de Toca. Hasta el ponderado Sanz y Escartín era del mismo parecer: «De una organización fundada en el poder real y el acatamiento ciego a la autoridad constituida, la mayor parte de los pueblos civilizados han pasado rápidamente a la forma democrática. El desarrollo que ha requerido en Inglaterra siglos, lo han realizado

---

[202] Sobre la cuestión obrera, en OC, IV, 541.

[203] Discurso de Nicolás Salmerón recogido en la legalidd de la Internacional, *op. cit.*, 67-68.

[204] «Sobre los diversos modos en que la soberanía se ejerce en las democracias modernas», en OC, IV, 488.

[205] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», en OC, IV, 542.

en un tiempo relativamente breve», gracias al sufragio, pero por lo mismo, expuesto a degeneraciones y precipitaciones por falta de «criterio político» y madurez [206]. Entre otras, la exposición al aventurerismo político o a las dictaduras de uno u otro signo, a la revolución o al cesarismo, como solía decirse por entonces.

Este era el verdadero trasfondo de la cuestión social. La obra conjunta de la revolución política y la industrial —la primera convirtiendo al individuo en ciudadano, y la segunda haciendo de él un productor— había ocasionado una profunda transformación de las condiciones formales y materiales de existencia. «El polo positivo —decía Pablo Iglesias ante la Comisión de Reformas sociales— está en los grandes instrumentos de trabajo que ha creado y perfeccionado esa clase (la burguesa); pero el polo negativo, que es la miseria de los obreros y su mayor explotación, hay de necesidad de destruirlo, y esto es lo que nosotros nos proponemos» [207]. La quiebra del antiguo orden social, la erradicación de las costumbres, de la moral tradicional y de la fe religiosa, el abandono de los campos, el hacinamiento en los suburbios industriales, el quebrantamiento de la salud por el exceso de trabajo, el alcohol y los jornales de hambre, la propaganda subversiva, la sorda desesperación y la rebelión eran los heraldos negros de la revolución. En ella estaban involucrados muy diversos aspectos. Como señaló Azcárate, «el problema *social,* bajo el aspecto económico, es el problema de la *miseria;* bajo el científico, es el de la *ignorancia;* bajo el religioso, el de la *impiedad* o de la *superstición;* bajo el moral, el del vicio» [208]. En la situación del proletariado se concentraban todas las miserias, el hambre, la enfermedad, el analfabetismo, el alcohol, en un extremo pauperismo. El problema económico, claro está, constituía la base material de la situación. En su curso en el Ateneo sobre «filosofía social», había advertido José Ramón Leal en la temprana fecha de 1860,

> el cuadro de la sociedad actual no es religioso ni político, no es el cuadro del escepticismo por más que aparezca a primera vista en lucha abierta la razón y la fe, no es el cuadro de la anarquía por más que aparezcan en combate las monarquías y las democracias, el cuadro es esencialmente económico, porque se piden derechos, franquicias, libertades, garantías, pero lo que falta realmente es pan [209].

Pero la lucha por el pan significa poco si no va unida a una lucha por la propia libertad y dignidad. Las demandas meramente económicas admiten remedio, pues de un modo o de otro, pueden satisfacerse. No lo admite, en cambio, la exi-

---

[206] *El individuo y la reforma social, op. cit.,* 373.

[207] *La clase obrera española a finales del siglo XIX,* Ed. Zero, Madrid, 1970, pág. 59.

[208] «Sobre el problema social», en *Estudios económicos y sociales, op. cit.,* 118.

[209] *Filosofía social,* Impr. Beltrán, Madrid, 1860, pág. 3.

gencia de protagonismo social. Con el derecho al pan o a la existencia, iba unida una nueva conciencia de clase, fundada en el valor del propio trabajo, y con ello, la pretensión de una nueva configuración de las relaciones sociales, del derecho de propiedad, del poder político, y de los vínculos simbólicos de la cultura. De ahí que el derecho, la moral, la religión pudieran aparecer como otros tantos aspectos del problema [210], pues realmente la nueva conciencia de clase implicaba un cambio radical de la cultura. No sólo ponía en cuestión la propiedad, sino el carácter oligárquico del poder y la complicidad política de la fe religiosa. Formalmente hablando, la cuestión social, a juicio de Azcárate, surge del «conflicto entre la libertad y la igualdad» [211] —dos valores claves de la revolución moderna no fácilmente compatibles y a menudo antagónicos—, esto es, entre las exigencias de la libertad civil y las pretensiones de traducir socialmente esta libertad en formas más solidarias de participación en la riqueza social, de modo que los iguales formalmente ante la ley reclaman, para que la libertad sea efectiva, una igualdad material de oportunidades ante la vida. Cánovas, por su parte, lo planteaba en los términos lacerantes del dilema de Cavour, «la colisión o antinomia... entre el derecho de propiedad, bajo cualquier concepto, y el de conservación personal e individual: derecho el último que teóricamente presentaba a su juicio los caracteres de un principio superior o predominante» [212]. Ahora bien, estas colisiones teóricas entre derechos se veían agravadas por una tensión práctica sobreañadida, «la oposición —como la llamó Sanz y Escartín— entre la idea y el hecho, entre los principios de igualdad y de justicia que imperan en el orden ideal y el eterno contraste del desamparo por una parte, y de la excesivas riqueza, por otra, que constituye la realidad» [213], todo lo cual hacía la situación escandalosa y de incalculables consecuencias prácticas, pues «la igualdad que hoy sanciona el derecho pone más de relieve las desigualdades legítimas e ilegítimas que brotan del libre juego de las fuerzas naturales» [214].

Las soluciones extremas del dilema se limitaban a cortar el nudo de un tajo. Tanto la escuela liberal individualista como la escuela socialista o colectivista hacían opciones unilaterales por uno u otro principio, estimándolo prioritario. Para el liberalismo, la libertad sin restricciones y el libre juego de la concurrencia acarrean no sólo aumento de la riqueza social, sino una equitativa distribución de recursos en el régimen de mercado, de modo que a la larga el interés individual acaba redundando en el interés del conjunto. Para el socialismo, por el contrario,

---

[210] Véase D. Isern, *Problemas y teoremas, op. cit.*, págs. 82-83.

[211] «El problema social y las leyes del trabajo», en *Estudios sociales, op. cit.*, 257.

[212] «Sobre la cuestión obrera y su nuevo carácter», en OC, IV, 528.

[213] *La cuestión económica*, Impr. Pérez Dubrull, Madrid, 1890, pág. 12.

[214] Idem, 15. Véase también *El Estado y la reforma social, op. cit.*, 16.

el todo social con su interés específico de armonía exige la subordinación de la libertad individual y sus intereses a la solidaridad social, pacificando así, en la medida de lo posible, la lucha por la vida. El primero no temía renunciar a la igualdad con tal de no mermar estatalmente la libertad integral del ciudadano. El segundo, en cambio, en nombre de la igualdad corría el riesgo de comprometer el futuro de la libertad y la propiedad, al asignarle al Estado una función directiva en el orden económico, en cuanto propietario social de los medios de producción. Claro está que eran posibles otras posturas. Estaban también los nostálgicos del antiguo régimen, que censuraban agriamente el capitalismo liberal como responsable de la agitación y la miseria social dominantes, pero sin otra perspectiva que resistir ante la revolución inminente, así como los utópicos soñadores del todo o nada, empeñados en crear el orden social de nueva planta, incluso por medio de la violencia.

Como exponente, en el seno de la Real Academia, de la primera actitud de resistencia ante el problema social puede valer la obra de Damián Isern, para quien la temida revolución social no era más que el episodio conclusivo de la revolución liberal. En su verbo profético con acentos donosianos, «los hombres que destruyeron la antigua organización de las relaciones entre el capital y el trabajo, los que sembraron en el corazón del pueblo las semillas de escepticismo e incredulidad, son los primeros responsables de los estragos que el socialismo y la anarquía producen en las sociedades modernas» [215]. Años antes, en 1884, en el discurso que celebraba el vigésimo sexto aniversario de la creación de la Academia, encomendado a Carlos María Perier, habían resonado en ella los primeros ecos «del problema social contemporáneo», en un tono que presagiaba los acentos apocalípticos de Isern. La gran cuestión era para Perier el proletariado, producto de la movilidad, inquietud y actividad critica de la época moderna, de su «aluvión y caudaloso acarreo» y de su «expansivo desarrollo interno y febril», y para encauzar «este poderoso movimiento social contemporáneo» se necesitaba, de una «gran idea directriz», que, a su juicio, no era otra que la cultura cristiana, «su segura metafísica y su purísima moral», como antídoto al «*sensualismo* en las costumbres» y «la *rebeldía* en la razón» [216], pues «la *material civilización* no puede existir y prevalecer sin la *ley moral* y sin el *dictado religioso*» [217]. Pero si esto no bastaba, si las leyes y las costumbres no eran suficientes, y en todo caso, como última *ratio* y baluarte, «hay que suplirle sin remedio para que la sociedad subsista —decía— con otra fuerza mate-

---

[215] *Problemas y teoremas, op. cit.*, 96.

[216] «Términos primordiales del problema social contemporáneo», en *Discursos*, Madrid, 1884, págs. 28 y 33.

[217] Idem, 27.

rial organizada y previsora, que subyugue a la que conmueve bajo el influjo de las pasiones, es decir, con los ejércitos»[218].

## El reformismo social

Pero, la vuelta atrás ya no era posible y la revolución, aparte de temible, suponía para muchos comprometer las bases del sistema liberal de libertades. La única alternativa parecía ser el reformismo. Así, pues, la disyuntiva era, según Cánovas,

> destruir por sus fundamentos las instituciones y leyes democráticas, restableciendo al antiguo sistema jerárquico de las sociedades europeas, y volviendo a aunar el poder público con la riqueza, o intervenir en los crecientes conflictos entre el capital y el trabajo para ir aplazando, cuanto quepa al menos, las finales soluciones anárquicas o cesaristas, adelantándose de buena gracia a conceder cuanto, mejorando la suerte individual del nuevo soberano o semi-soberano, temple sus irreflexivas impaciencias con la satisfacción de sus más urgentes y racionales reclamaciones[219].

La segunda posición era, al parecer de Cánovas, la más razonable. Había, pues, que acceder a las reformas sociales, con tal de salvar el régimen liberal, como precisa el astuto político, esto es, «hasta donde resulten compatibles con el organismo social y sus inevitables bases, el capital y la apropiación de la tierra, y también con la concurrencia»[220]. El reformismo, más o menos tímido, de grado o por fuerza, y un poco a remolque de las circunstancias, fue la posición de los conservadores más inteligentes. En esto Cánovas tenía el ejemplo de la política del canciller Bismarck en Alemania y su programa de reformas sociales, también llamado de *cristianismo práctico,* con el propósito de desarmar el socialismo revolucionario. La marea revolucionaria necesitaba, al decir de Cánovas, de «todos los diques sociales juntamente del de la religión hasta donde influya todavía, del de la ciencia económica aunque tan disminuido, y del de la potestades civiles»[221]. En cuanto a la religión, aunque ya en quiebra en la conciencia de las masas proletarias, se esperaba que la creencia religiosa actuase como lenitivo de la desesperación de los muchos y como estimulante a la generosidad de los pocos acaudalados. Aparte de su específica contribución al mantenimiento del orden social, se confiaba en su misión educadora, decía Sanz y Escartín, en «las ideas y sentimientos de solidaridad

---

[218] Ibidem.
[219] Sobre la cuestión obrera, en OC, IV, 545.
[220] Ibidem.
[221] Idem, 550.

humana y de perfección moral» [222]. De la ciencia, a su vez, podría esperarse una positiva contribución como valladar contra las pretensiones del utopismo. «La verdadera ciencia es en el fondo reformadora, pero con la lentitud prudente que exigen los procesos naturales» [223]. Más en concreto, en lo que respecta a la economía, la actitud reformista celebraba los nuevos enfoques de la escuela histórica que se apartaba del crudo liberalismo individualista de la economía política. Cánovas menciona en este sentido la relación que se abría entre la economía y la moral en los escritos de Baudrillart, Dameth y Minghetti. Y en este contexto cita elogiosamente el libro de Sanz y Escartín de 1890, *La cuestión económica,* como exponente en España de las nuevas ideas, tendentes a la «armonía entre el interés egoísta de los individuos y el amplio y protector interés social» [224]. La necesidad del intervencionismo del Estado se abría, pues, paso tanto en la teoría y en la práctica como alternativa contra el viejo optimismo liberal sobre la mano invisible del mercado. «Todo sigue hasta aquí indicando —concluía Cánovas— que o se impondrán para lo racional y posible conciertos forzosos, por intervención del Estado, y a nombre del supremo interés de la sociedad entera, o nunca se lograrán sino fugaces treguas entre el capital y el trabajo» [225]. Esta era la base del reformismo. Se venía a reconocer una función tutelar y reguladora del Estado en el seno de la actividad económica, y hasta de asistencia positiva, para evitar que la libre concurrencia, dejada a su propio aire, degenerase en abierta lucha por la vida, con grandes consecuencias sociales, agravando así el conflicto entre el el capital y el trabajo.

> Porque sea lo que quiera, en tanto, de los famosos *laissez faire, laissenz passer,* todo cabe decirlo en su favor menos que con remedios tales se suprima la miseria. Lejos de eso, bajo el régimen que establecen, la mayor y más horrible puede muy bien ser hermana de la prosperidad más esplendorosa, formando entre ambas los dos puntos extremos de la vida individual con iguales derechos originarios creada por Dios [226].

El principio del egoísmo no basta, pues, a juicio de Cánovas, para asegurar una organización social estable ni siquiera con su corrección con el principio del altruismo, si no mediaba, como garante de este principio racional, una acción protectora del Estado. La Real Academia fue en la cuestión social, por lo general, reformista, aun cuando con suspicacias y prevenciones. En 1890 se sostuvo en ella un debate, con motivo de un discurso leído por Pedro José Pidal y Carniado, en torno a los recientes rescriptos del emperador de Alemania sobre la legislación

---

[222] *El individuo y la reforma social, op. cit.,* 346.

[223] Idem, 270.

[224] Sobre la cuestión obrera, OC, IV, 540.

[225] Idem, IV, 535.

[226] «La economía política y la democracia economista en España», OC, IV, 562.

nacional e internacional del trabajo. Nadie puso en duda la trascendencia de aquellas medidas así como la conferencia de Berlín, aunque con distintas valoraciones y acentos. Para Pidal no era de esperar «resultado práctico alguno, por muy sinceros que sean los deseos del Monarca, a quien dicen, halaga la idea —añadió en torno irónico— de que se le considere emperador de todos los obreros del mundo» [227]. En el debate, Antonio Aguilar y Correa sostuvo la conveniencia de tales medidas y de la misma Conferencia para disponer de una respuesta general a la marcha general del movimiento socialista, con el fin de moderarlo [228]. Por su parte, Melchor Salvá aprobó abiertamente la intervención del Estado para oponerse a excesos en las prácticas laborales, que eran «atentados contra el ciudadano» [229]. Figuerola, en fin, se mostró en conformidad con la opinión de Salvá, no sin haber antes advertido que «al fijar el Estado tal límite no sólo queda legalmente establecida una forma del socialismo, o sea el socialismo del Estado, sino que se va derechamente al comunismo» [230].

En el mismo año de 1890 leyó su Discurso de ingreso en la Academia Aureliano Linares Rivas sobre el «Problema social en España», alertando sobre el peligro del socialismo, como «el comienzo de una guerra de clases que puede tomar terribles proporciones si no se le ataja a tiempo, dando dirección y curso al torrente para que no sea devastador» [231]. El remedio de fondo, a su juicio, se condensaba en la fórmula «educación y religión», pero «incumbe al Estado resolverlo como uno de sus más esenciales deberes» [232]. Y a tal efecto, defiende la reforma social, que aquí—dice—se ha implantando siempre «de arriba abajo», como en la desamortización y la abolición de la esclavitud en Cuba y Puerto Rico [233]. Tras analizar las diversas causas de la cuestión social, concluye que, aunque hay que resistirse a los intentos revolucionarios, ha de verse en el socialismo «la fórmula por donde se revelan las necesidades y miserias del proletariado», ante lo cual «la acción del Estado debe sentirse para remediar tanta desdicha, o se hace reo de una indolencia criminal» [234]. En este sentido defiende Linares Rivas el intervencionismo tutelar del Estado así como el proteccionismo contra la libre concurrencia, tal como había propuesto Cánovas del Castillo, a quien cita muy elogiosamente, tarea que,

---

[227] Extracto de la Discusión promovida en la Academia, en *Memorias,* tomo VII, Madrid, 1893, pág. 473.

[228] Idem, 479-480.

[229] Idem, 490.

[230] Idem, 482 y 491.

[231] *Discursos, El problema social en España,* Tip. Manuel Hernández, Madrid, 1890.

[232] Idem, 14.

[233] Idem, 20 y 24-25, respectivamente.

[234] Idem, 36.

mejor que las escuelas radicales, pueden llevar a cabo las escuelas conservadoras por su «espíritu de reparación, de previsión, de concordia, para dirimir y suavizar las asperezas que surgen en la apasionada lucha por la vida» [235]. En la contestación a su discurso, a cargo de Fernando Cos-Gayón insiste éste en que hay que regular ciertas prácticas, subrayando que el programa de la Conferencia de Berlín no es imposible y utópico, y reclama ser atendido. «Los estadistas y los hombres de ciencia —dice— procuran conciliar la libertad del trabajo y de contratación con un régimen de protección y de auxilios a los obreros, evitando explosiones revolucionarias por medio de reformas prudentes» [236]. El reformismo deja ver todas sus cartas. No es cuestión de altruismo sino de garantir el orden social burgués con su sistema de libertades. Y, como colofón, una profecía estremecedora:

> Si estos temores se realizasen y el socialismo llegara a producir una revolución política, el peligro sería en definitiva mayor para la libertad política que para la económica. A trueque de salvar el orden social, perturbado en sus fundamentos esenciales, los pueblos aceptarían una vez más, en las ansias de la anarquía, cualquier clase de dictadura [237].

Ahora bien, la contribución más decisiva en la Academia a la obra del reformismo se debe a Sanz y Escartín, cuyas obras *La cuestión económica* (1890), *El Estado y la reforma social* (1893) y *El individuo y la reforma social* (1896) constituyen una trilogía exhaustiva del problema, desde una actitud muy influenciada por el espíritu de *la Rerum novarum* de León XIII, y, a la vez, más comprensiva y progresiva que la de Cánovas, aunque muy tocada de moralismo. Para él la cuestión económica no es otra que la economía política, con su nuevo orden productivo, surgido tras la quiebra del antiguo régimen corporativo de trabajo. Pero el nuevo estado de cosas, debido a las condiciones extremas de la lucha por la vida, lejos de aumentar la prosperidad, piensa Sanz y Escartín, ha generado pauperismo, aislamiento del individuo y desamparo. «Los mismos progresos que han destruido todas las trabas legales que se oponían a la libre actividad, han contribuido a fomentar su actual inquietud» [238]. De ahí que la cuestión social exija para su resolución superar el rígido formalismo de la economía política. La tesis básica del reformismo es la insuficiencia del nuevo principio de libertad para «fundar una organización social basada en la justicia, y en la que todos puedan gozar de las ventajas de la civilización, sin menoscabo de la libertad personal y sin el temor

---

[235] Idem, 51.
[236] Idem, 65.
[237] Idem, 75.
[238] *La cuestión económica, op. cit.*, 14.

constante del mañana»[239]. Sanz y Escartín hace notar las reservas que sobre el propio principio han surgido en el seno de la economía política, de parte de sus más perspicaces cultivadores, como Stuart Mill, el descrédito de las posiciones más rígidas y ortodoxas como la de Ricardo, Day y Bastiat, y la abierta recusación del *laissez faire* en la escuela del positivismo francés con Comte a la cabeza. Como alternativa recurre Sanz y Escartín a la escuela histórica o realista, con un método más inductivo experimental y más sensible a los diversos condicionamientos históricos y sociales de la economía. Lo que importa subrayar aquí son los tres caracteres de la nueva economía, tal como los especifica Sanz y Escartín:

> compenetración de la esfera moral y la esfera económica, e influencia necesaria de aquélla en ésta; ... estrecha relación entre el orden jurídico y el económico... y concepto más amplio de las funciones correspondientes al Estado que el mantenido por la escuela individualista[240].

Bien entendido que no se trata de «limitar la libertad», sino de condicionar su «recto uso» lo que no garantiza el automatismo del mercado. Moral y derecho son así instrumentos capitales para disciplinar la actividad económica cuando ésta se desata. Pero esto supone una ampliación de la función del Estado más allá de los estrictos límites liberales, en cuanto «órgano de la nación para todos aquellos fines que no pueden realizarse cumplidamente por medio del esfuerzo individual»[241]. Este es el fundamento del intervencionismo. Con arreglo a esta función totalizadora, «el Estado —concluye Sanz y Escartín— tiene deberes positivos que cumplir en todo el orden social y, por tanto, en la esfera económica»[242]. Es lo que comenzaba entonces a llamarse «socialismo de Estado», nombre que luego se ha cargado de funestas y sombrías connotaciones totalitarias, pero en aquel entonces se utilizaba, a veces despectivamente, para designar esta función tutelar y asistencial. Claro está que el intervencionismo del Estado no puede atentar ni restringir el principio de la libertad, en que se basa el nuevo orden social y político, pero puede y debe encauzarlo moral y jurídicamente, pensaba Sanz y Escartín, en la medida en que el contrato de trabajo no es un contrato cualquiera de compraventa ni afecta a una mercancía, sino «al ser racional y libre, al sujeto mismo de la ciencia económica». En suma, precisa Sanz y Escartín, «debe rechazarse, en tesis general, la intervención del Estado en lo económico, pero aceptarse en el jurídico-moral, o relación de dependencia personal del obrero con respecto al patrono»[243].

---

[239] Idem, 18.
[240] Idem, 38-41.
[241] Idem, 45.
[242] Idem, 91.
[243] Ibidem.

La defensa del papel tutelar del Estado y el análisis de sus obligaciones es fundamentalmente el objetivo de su segunda obra *El Estado y la reforma social,* la más valiosa, a mi juicio, de la trilogía. Parte allí de una concepción de la libertad, no en sentido meramente negativo, en cuanto ausencia de trabas, como era propio de la doctrina liberal, sino positivo, en tanto que «implica la soberanía de la ley frente a la arbitrariedad individual, y supone la sujeción a leyes justas» [244]. El Estado es, pues, según Francisco Suárez, a quien cita, el valedor del bien común y público:

> El Estado es el representante del interés general frente a los intereses exclusivos; es el agente de unidad y armonía entre los derechos opuestos; es la representación permanente de los fines colectivos contra la imprevisión y el egoísmo particular» [245].

Este es el fundamento de su intervención, pero también de su limitación, pues no puede atentar contra derechos fundamentales y naturales del hombre, sino protegerlos jurídicamente y ordenarlos [246]. Esto exige un papel intermedio y equidistante tanto del Estado liberal de la economía política como del Estado social del colectivismo. La crítica a la primera contempla los cargos que solían hacerse al liberalismo *economico avant la lettre:* el carácter abstracto del hombre, reducido a mero sujeto económico, «la mayor parte de sus principios descansa sobre un supuesto falso —dice— la existencia del *economic man,* de un ser sin otro motor que el lucro material» [247], el extremo individualismo atomista en su concepción de la sociedad como un mero agregado de individuos sin otros vínculos que la convención, el optimismo de la espontánea armonización de intereses en juego en un efecto social de conjunto. Lo positivo, en cambio, del individualismo y de la libertad económica reside en ser la fuente más segura de la producción de la riqueza. Además, «vigoriza las iniciativas individuales, estimula la previsión y hace más vivo el noble y provechoso sentimiento de la personalidad individual» [248]. Pero su defecto está, a juicio de Sanz y Escartín en la unilateralidad con que afirma el principio liberal sin limitaciones ni mediaciones:

> Si el individualismo se hubiera limitado a proclamar la conveniencia y la justicia de que sea respetado el derecho de cada cual a perseguir sus fines, en tanto que no vulne-

---

[244] *El Estado y la reforma social, op. cit.,* 28.

[245] Idem, 33.

[246] Cabe incluso, en determinadas condiciones, una limitación del derecho de propiedad, en tanto que tal derecho tiene un carácter condicional y relativo *(La cuestión económica, op. cit.,* 49), así como de la propiedad de la tierra, según la tesis defendida por el georgismo *(ídem,* 53-55). Véase también *El Estado y la reforma social, op. cit.,* 29.

[247] Idem, 53.

[248] Idem, 63.

re el derecho de los demás, nada habría que corregir; pero menospreciando el aspecto social de la mayor parte de las actividades humanas, no tuvo en cuenta que, en el orden económico, el interés individual, según el propio y personal criterio y el interés social, pueden ser, y comúnmente son, opuestos [249].

No es menos firme Sanz y Escartín en su crítica al socialismo, al que entiende como una reacción histórica contra los usos y abusos liberales. La negación de la propiedad privada y la institución de un Estado propietario son dos principios que atentan directamente contra la creación de riqueza y la práctica de la libertad. No sólo producen una pérdida de competividad y creatividad, sino un estado de insoportable servidumbre ante el Estado omnipotente:

> Fácil es adivinar cuál sería la suerte de la libertad política en una sociedad donde toda fuerza, toda actividad, habría de aplicarse y ejercerse en límites fijados de antemano por el Gobierno... La libre determinación de nuestras necesidades, condición primera de la libertad personal, correría, por tanto, grave riesgo en un Estado colectivista; y la libertad civil, fundamento de toda libertad social legítima, no tendría, ciertamente, mayor fortuna [250].

A las masas desesperadas el colectivismo puede parecer la utopía de la Arcadia feliz, pero encierra en su seno la tentación letal de la entropía social y el sometimiento político. No queda, pues, otra salida al dilema individualismo o colectivismo que la reforma social bajo la previsión y la tutela del Estado, aunque también fiada a la propia inventiva y dinámica de la sociedad. El intervencionismo del Estado en el conflicto social y su responsabilidad en la promoción de la riqueza de la sociedad como un todo justificaban, por lo demás, a juicio de Sanz y Escartín, como del mismo Cánovas, prácticas proteccionistas para preservar la economía nacional contra la libre concurrencia. «Libertad de comercio y protección constituyen, por tanto, categorías de tiempo y espacio» [251], esto es, revisables según coyunturas y circunstancias. De nuevo la Alemania de Bismarck era un modelo de referencia en la España de fin de siglo. Por lo que respecta a las prácticas reformistas, los ejemplos eran ya abundantes, especialmente de Inglaterra, Suiza y la misma Alemania. Entre ellos analiza Sanz y Escartín la municipalización de servicios públicos, que respondan a necesidades generales, evitando el monopolio y el abuso, la política de los seguros sociales, la reglamentación del régimen del trabajo, las Comisiones de arbitraje, la organización de asociaciones profesionales, el cooperativismo. De todo lo cual puede concluir Sanz y Escartín que «la formación de un orden solidario, de un sistema de cooperación que sustituya al actual de competencia y

---

[249] Idem, 63-64.
[250] Idem, 101.
[251] Idem, 234.

de lucha, se impone a la humanidad culta, como se impone al hombre la conducta reflexiva y razonada al llegar a cierto estado de desarrollo y adelanto» [252].

Ahora bien, para lograr este orden solidario, no basta el reformismo político si no va acompañado de una profunda reforma del individuo. «Si los Poderes públicos, en su esfera propia —dice Sanz y Escartín—, no deben permanecer ociosos, las fuerzas morales han de ser los elementos primarios, las verdaderas bases de la paz social» [253]. Es el tema que desarrolla en *El individuo y la reforma social,* donde pasa revista a las distintas fuerzas —ciencia, moralidad, derecho, religión—, que han de intervenir en la reforma social. «El objeto de este libro es, ante todo, preparar en las ideas y en los sentimientos la acción social, cuyas formas no es posible, ni quizá conveniente, señalar *a priori*» [254]. El libro se resiente de un exceso de moralismo, debido en gran medida al idealismo espiritualista de que parte su autor. Pero pese a ello, contiene puntos de vista muy estimables. «La cuestión social es, ante todo, una cuestión de moralidad, de recta dirección de nuestra vida» [255]. Frente al individualismo moderno y al colectivismo, como los dos escollos, que hay que sortear, Sanz y Escartín se fija ahora en el hombre en cuanto ser moral, de donde deben partir todos los esfuerzos reformadores, pues «toda reforma política o económica es inútil o perjudicial cuando no se funda en las condiciones de cultura, bienestar, iniciativa y moralidad de los pueblos a quienes se aplica» [256]. Del individuo moral, esto es transformado por la instrucción, la educación y las buenas costumbres, puede esperase una nueva sensibilidad social y una nueva actitud ante el problema. Pero en esta transformación tienen que intervenir numerosos registros. No es posible recoger las múltiples sugerencias que ofrece a este propósito Sanz y Escartín, desde el trabajo, dignificado en su nivel social y económico, pues falta en España —dice con tonos regeneracionistas—, una cultura del trabajo y del ahorro, extraña a nuestra historia [257], a la instrucción con base científica, cimiento de la prosperidad y panacea contra el utopismo [258], o a la educación moral frente a la desorientación, el indiferentismo egoísta y el pesimismo dominantes [259], o a la reforma religiosa interior, como «fundamento de la cultura moral más extensa y sustento espiritual de la inmensa mayoría de los hombres» [260], o al derecho, cuando «en

---

[252] Idem, 217.
[253] Idem, 277.
[254] *El individuo y la reforma social, op. cit.,* 15.
[255] Idem, 9.
[256] Idem, 25,
[257] Idem, 58-59.
[258] Idem, 270-271.
[259] Idem, 317-318.
[260] Idem, 340.

vez de fundarse en la fuerza... responde al acuerdo de voluntades (y) significa cooperación y solidaridad» [261]. Parte Sanz y Escartín de que hay leyes objetivas y uniformes de la organización social, y «estas leyes positivas, como fundadas en la realidad histórica, han servido a su vez para fijar con el concurso de la razón, leyes ideales, normas a que debe aspirar el espíritu colectivo, principios de derecho, en una palabra, a que debe ajustarse toda actividad social humana» [262]. Apunta en este sentido a una economía política, corregida por los principios de la moral y del derecho, como baluarte contra las tendencias revolucionarias, pues «sólo por la ignorancia de las verdades elementales del derecho y de la economía política han podido propagarse los errores del anarquismo y del socialismo revolucionario y colectivista» [263]. Para él, el colectivismo es una doctrina primitiva, «que corresponde a los primeros grados de la civilización» y es incompatible con la conciencia de la libertad del hombre moderno, cuyo asiento es el derecho de propiedad —«instrumento más poderoso de la civilización, condición precisa de la libertad civil (y) base de toda razonable libertad política» [264], mientras que el sistema colectivista conduce a la «miseria universal, y más tarde, quizá, al restablecimiento con nombre distinto de la antigua esclavitud» [265]. La posición de Sanz y Escartín es la de un liberalismo atemperado por un profundo sentido social cristiano —«el supuesto natural del régimen democrático es la autonomía de todos los grandes intereses sociales» [266]—, lo que le lleva a defender las medidas del cristianismo social, conforme al espíritu de la *Rerum novarum*. Desde este espíritu defiende el intervencionismo del Estado, y la conveniencia de prescribir obligaciones sociales al capital, aplicándose a empresas que fomenten riqueza pública y utilidad social [267] y a obras de patronato [268], conforme a la función social que debe tener la riqueza, al igual que hay también obligaciones sociales del trabajo, que tienen que ver con la formación individual, la competencia y el asociacionismo —«la asociación es, más aún que la competencia, la verdadera ley del progreso» [269]—; y sobre esta base formula la idea de una sociedad democrática, pero organizada bajo el principio de la cooperación y la solidaridad:

La civilización futura, la sociedad del porvenir, si no ha de estar a merced de la licencia revolucionaria o de la opresión cesarista, debe fundarse, asimismo, sobre agrupa-

---

[261] Idem, 370.
[262] Idem, 302.
[263] Idem, 303.
[264] Idem, 115.
[265] Idem, 104.
[266] Idem, 131.
[267] Idem, 178.
[268] Idem, 182-183.
[269] Idem, 236.

ciones libremente constituidas, según el espíritu de los tiempos, en las cuales se coordinen las actividades individuales y que puedan a su vez, por medio de una superior coordinación, entre sí todos los intereses sociales [270].

De este modo, la rectificación de la economía política se abría a una concepción más orgánica y viva de la sociedad, al estilo del krausismo, y no en vano cita Sanz y Escartín como valedores de la nueva economía en España a Giner de los Ríos y Azcárate [271].

Ciertamente éste representa el otro extremo del arco del reformismo, con mayor sensibilidad social y, sobre todo, con una más clara y consecuente radicalidad democrática. También Gumersindo de Azcárate se mueve en una actitud equidistante del individualismo y del colectivismo, y recaba como alternativa una «nueva organización» no de «otro modo que *posibilitando* y facilitando que la sociedad por sí misma se organice y constituya» [272]. Pero a Azcárate no le basta la doctrina social cristiana, a la que tiene por incompleta, y aspira, en consecuencia, a una reforma radical, «la cual —dice— no tiene derecho a destruir (el orden social), pero sí el de *modificar su forma y alterar su fondo*» [273]. Su propuesta toma como base, como no podía ser menos tratándose de un krausista, a la Ciencia —así, con mayúscula—, que conjuga el principio de la libertad con el de la responsabilidad social [274], o dicho en otros términos, el principio de la libertad y el de la organicidad social. Con sentido histórico sitúa Azcárate la cuestión social con respecto al nivel precedente. A su juicio, para la generación anterior, la generación liberal, el problema social consistió en una obra de negaciones. «Se *desvinculó* la propiedad de la nobleza y se *desamortizó* la de la Iglesia, pero no se creó un derecho de propiedad, sino que se redujo todo a someter aquella en masa al derecho común... *des-vinculación y des-amortización,* dos negaciones» [275]. Fue, sin duda, una obra liberadora y emancipadora, que destruyó la antigua estructura del Estado y su organización gremial en el orden laboral. Ahora, en cambio, piensa Azcárate, ni es cuestión de destruir el principio de libertad, clave de bóveda de la sociedad moderna, ni de reafirmar el papel del Estado frente a la sociedad, sino más bien de construir un orden social más integrador. Las reformas que se necesitan han de tener, en consecuencia, «un carácter esencialmente *positivo*». No hay que abolir, pues, ni la libertad ni la propiedad ni la organización social surgida de la revoluciones liberales. «Hoy no

---

[270] Idem, 237.
[271] *La cuestión económica, op. cit.,* 48.
[272] *Estudios económicos y sociales, op. cit.,* 133.
[273] Idem, 158.
[274] Idem, 125.
[275] Idem, 130.

encontramos, como al verificarse la anterior revolución, convicciones, sentimientos y aspiraciones generales que tengan un objetivo fijo y preciso» [276]. No es cuestión de revolución, sino de transformación. La obra de hoy, precisa Azcárate, no es destruir sino construir, conforme a «las tendencias de la civilización moderna»; esto es «*completar* el sentido que hasta aquí ha venido mostrando la revolución (se entiende la liberal burguesa), o dicho en otros términos, «completar y corregir las doctrinas que inspiraron las reformas llevadas a cabo en la inmediatamente anterior en las esferas jurídica y económica» [277] o, lo que es lo mismo, regular jurídicamente las nuevas relaciones económicas dentro de un espíritu armonicista e integrador entre la forma liberal y la organización social. Se trata, en suma, precisa Azcárate, de «crear un *derecho civil,* es decir, aquella rama de la legislación que se refiere a la familia, a la propiedad, a las instituciones más importantes de la vida y de la sociedad» [278]. El derecho ha de ser «un medio y condición para la vida», para su fomento y desarrollo, y no un simple instrumento de relaciones de contrato. Lo que busca Azcárate es nada menos que un nuevo derecho civil con sentido social. El liberalismo tenía «un concepto abstracto y negativo del derecho», así como una concepción mecánica del Estado, en cuanto producto del pacto de voluntades. Tanto conservadores como reformistas, pese a sus diferencias de propósito, están:

> conformes todos en afirmar que hemos llegado al *summum* del individualismo, y en reconocer la necesidad de organizar según un ideal histórico, según unos, racional, según otros, la sociedad, para que sea un cuerpo vivo y orgánico, y no una suma de átomos [279].

Azcárate estaba entre los segundos. Un nuevo concepto de totalidad social como integración orgánica de funciones podía reconstruir la vida social desgarrada por disensiones y conflictos entre individuos o grupos. No era tanto una vuelta a los planteamientos premodernos de una sociedad estamental, como una superación de los desgarros de un cuerpo social atomizado:

> Lo que sí desea es que en el seno de la *libertad,* afirmada por la revolución, rijan e imperen sobre la vida los principios racionales propios de todos los órdenes sociales, como antes hemos visto, imponiéndose a las conciencias por la fuerza de su verdad y el influjo de la acción social, no por la del Estado; y que éste, a la par que con tanto empeño reconoce todos esos derechos, cuyo fin es la *personalidad,* cuando se trata de los individuos, haga lo propio cuando se trata de *las personas sociales* [280].

---

[276] Idem, 136.
[277] Idem, 139.
[278] Idem, 134.
[279] Idem, 144.
[280] Idem, 146.

Tal era el programa de la nueva reforma social, que preconizaba Azcárate en sintonía con la posición institucionista. Para ello había, pues, que buscar y reforzar «el elemento común y social, que nunca aparece tan subordinado como en los tiempos presentes al elemento particular e individual» [281]. En otro ensayo posterior, titulado «El problema social y las leyes del trabajo» (1893), insiste Azcárate en el sentido orgánico tanto contra el sentido mecánico (o abstracto) como contra el sentido unitario, es decir, contra el individualismo abstracto y contra el no menos abstracto totalitarismo. «El sentido orgánico mirará la relación entre individuo y sociedad como una relación intrínseca, y estimará la vida de aquel como propia y, a la vez, dependiente de la de ésta» [282]. Frente al unitarismo estatalista, sostiene que el derecho no es causa de la vida, sino tan sólo condición de ella, pero, a diferencia del liberalismo, de «la vida toda, no tan sólo de la libertad» [283]. Obviamente su concepción del derecho se refleja en la idea del Estado y su función. Al sentido unitario corresponde un Estado ético, convertido en «supremo y único rector»; al sentido mecánico el Estado del *laissez faire;* al sentido orgánico, en fin, un Estado con función social pero no socializador. En suma, «con el sentido orgánico resulta que el derecho es, en el orden social, *condición* de la vida, no su *causa,* y, por tanto, que el Estado es soberano en la esfera del derecho y no en las demás» [284]. Para Azcárate se trataba nada menos que de una superación dialéctica del individualismo liberal y el socialismo totalizador. De ahí que su programa vaya más allá del mero reformismo social. Su postura se alinea con los civilistas italianos, que piensan en una reforma del derecho civil. «La cuestión social —repite con Gianturco—, está casi toda en el Código civil» [285]. Las leyes sociales se refieren a nuevas relaciones sociales surgidas del cambio habido en las relaciones de trabajo, y que «piden nuevas reglas jurídicas o un peculiar desarrollo de las antiguas» [286]. El problema social exige así, según Azcárate, replantear sobre una nueva base las relaciones entre individuo, sociedad y Estado. El Estado no es la sociedad ni la sociedad se reduce al Estado, como pensaba el antiguo régimen, y, a su modo, reivindica el socialismo. «La revolución ha hecho al individuo independiente, reconociéndole una esfera dentro de la cual es autónomo, rige su vida y es dueño de su propio destino; pero ahí quedó su obra» [287] —precisa Azcárate—. El liberalismo construye el Estado desde el pacto, pero eso no significa ni equivale a construir artificialmente la sociedad. Ésta tiene su propia constitución orgánica, de modo que el individuo autónomo,

---

[281] Idem, 155.

[282] *Estudios sociales,* Ed. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1933, pág. 218.

[283] Idem, 219.

[284] Idem, 220.

[285] Idem, 242.

[286] Idem, 243.

[287] Idem, 274.

con respecto al poder omnipotente del Estado, no está, por ello, desarraigado de la sociedad, a la que pertenece, ni ésta es ajena a los múltiples problemas que conciernen al individuo en cuanto miembro de la sociedad. En consecuencia, el derecho no se extiende sólo a la esfera de la libertad, que pacta, sino a los problemas sociales, que requieren nueva regulación jurídica, aun cuando no toda resolución de tales problemas dependa de la acción protectora del Estado. Según algunos individualistas, debe procurase que la esfera del Estado se reduzca, y no que se *ensanche,* lo cual está bien, si se entiende en el sentido de que el Poder público se aparte de aquella obra que, por ser social, no jurídica, mejor fuera que la sociedad realizara [288]. No se trata, por tanto, del Estado ético providencia ni del Estado pasivo o indiferente sino del Estado tutelar. Se logra así, por medio del concepto de organicismo, una rectificación conjunta tanto del liberalismo abstracto con su atomismo social como del socialismo, no menos abstracto, con su reabsorción de la vida social toda en el poder del Estado:

> En suma: podría decirse que, atendiendo al conjunto de lo que pasa, así en la realidad como en la esfera del pensamiento, resulta menos atomismo inorgánico, menos liberalismo abstracto, menos individualismo exclusivo, menos socialismo extremado, y una como tendencia general a reorganizar la sociedad, sin mengua de la libertad [289].

El principio de libertad o autonomía y el principio orgánico o de totalidad son, pues, los dos conceptos claves con que piensa Azcárate la reorganización del orden social. Pero libertad racional, no mera espontaneidad al modo del liberalismo [290], y organicismo social de funciones y no del Estado totalizador. Santamaría de Paredes, en su discurso de ingreso en la Real Academia sobre «El concepto de organismo social», se había ocupado por extenso del mismo problema, intentando conjugar, al modo krausista, libertad y organicidad, esto es cooperación reflexiva del individuo y ordenación social al todo, sin recaer por ello en ningún tipo de reduccionismo naturalista, pues «no es lo orgánico cualidad exclusiva del mundo regido por las leyes fatales de la Naturaleza, y por eso podemos hablar de órganos y de organismo con propio derecho los que amamos la libertad y no somos materialistas» [291].

---

[288] Idem, 243.

[289] Idem, 280.

[290] «La libertad se entendió de un modo abstracto; se confundió con el mero arbitrio, en vez de identificarla con la libertad racional; se tomó a aquélla como fin, olvidando que es medio para el cumplimiento de fines ulteriores («Deberes y responsabilidades de la riqueza» (1892), en *Estudios sociales, op. cit.,* 144-145).

[291] *Memorias de la Real Academia,* Impr. Huérfanos del Sagrado Corazón, Madrid, 1898, tomo VIII, 143.

## Economía política *versus* socialismo de Estado

Ahora bien, el reformismo social por su intervencionismo podía desembocar en un «socialismo de Estado», y así comenzó a ser motejado inculpatoriamente por los defensores de la economía política, título que levantaba sospechas y reservas en algunos círculos: socialismo de Estado, a diferencia del socialismo de Cátedra o académico y del socialismo revolucionario. No es extraño que la Real Academia le dedicara al tema, en 1894, un largo debate con un amplio elenco de intervenciones. Se trataba básicamente de evaluar la fórmula «socialismo de Estado» para conocer su alcance y posibles límites. Enlazada con esta cuestión había una segunda, no menos rigurosa, acerca de la Economía política en cuanto ciencia, y de la posibilidad y necesidad, o no, de su corrección. Melchor Salvá abrió el debate en términos muy generales, dando cuenta sumaria de un estudio de Claudio Janet sobre El *peligro del socialismo,* en el que se hacía una cerrada defensa de la ciencia económica, la única existente, «la que enseñaron Adam Smith y sus discípulos», y se reprochaba al socialismo, muy específicamente al de inspiración cristiana, la grave desorientación que estaba introduciendo en los espíritus. Al filo de esta cuestión surgió el tema del socialismo de Estado, tendencia predominante en la época, como reconoció Salvá, y difícil de precisar sus limites, puesto que al Estado se le define, según Stuart-Mill, por la utilidad pública, término de difícil concreción. A favor de una subordinación de la economía política a la moral estuvieron abiertamente el Conde de Torreánaz y Sánchez de Toca. Este último llegó a negarle a la economía el rango de ciencia, puesto que no ofrecía leyes invariables y universales. «El defecto de los economistas —dice— en punto a todas estas formas, por ellos pregonadas como leyes naturales de la economía ha consistido en precipitadas inducciones» [292]. En defensa de la economía como una ciencia positiva, libre de presupuestos y valoraciones morales, se pronunciaron Figuerola, Salvá y Fernández Villaverde, todo lo cual no empece a que algunos economistas, como es el caso de Adam Smith hayan sido ademas filósofos morales, preocupados por problemas sociales:

> Es preciso no confundir el dominio de cada disciplina (alegó Salvá). La Economía no está en pugna con la moral, pero examina las cuestiones desde otro punto de vista. Tiene por norma el interés personal... Os señala un hecho y un resultado; os cumple indagar, si, dadas las circunstancias de nuestro país, hay otros hechos y otras consecuencias... [293].

---

[292] Acerca del Socialismo de Estado, en *Memorias de la Real Academia,* Madrid, 1898, VIII, pág. 410.

[293] Idem, 423.

Insistió de nuevo Sánchez de Toca en la «triste bancarrota» en que estaba la economía «delante de las conflagraciones sociales contemporáneas» [294]. Sanz y Escartín, por su parte, se pronunció a favor del estatuto científico de la economía, aun cuando careciese de la exactitud y universalidad estricta de las ciencias naturales, por tratarse de un fenómeno complejo, que ofrece en los distintos países aspectos diferentes, pero aludió, a la vez, a la necesidad de tener en cuenta, además del interés particular, al que se referían casi exclusivamente los economistas, el interés colectivo [295]. Cos-Gayón estuvo de acuerdo en la cientificidad de la economía, aun cuando su grado de certeza no fuera de carácter metafísico ni físico, pero alegó que además de ciencia, era también arte, según Adam Smith, y en cuanto arte establece reglas de conducta [296], que pueden ser variables dada la complejidad del fenómeno. Figuerola, finalmente, hizo una defensa del principio individualista y de la racionalidad económica haciendo ver que toda intervención del Estado es en el fondo perjudicial y funesta para el desarrollo y el progreso [297].

El debate se centró, pues, entre el librecambio y el proteccionismo, defendido abiertamente por Sanz y Escartín, o dicho en otros términos, entre economía política y socialismo de Estado. A juicio de Sánchez de Toca, el término socialismo de Estado era equívoco por tratarse de un «mote de guerra» que la economía había inventado contra el intervencionismo. Todo se reducía, pues, a una política de «transacción para llegar a un *modus vivendi* entre el régimen actual de los Estados modernos y las reivindicaciones socialistas» [298]. No obstante, tal tendencia era irreversible, pues estaba asociada a la vinculación de la política y el Estado «con los intereses y aspiraciones de la democracia» [299]. Sanz y Escartín le concedió a la fórmula más envergadura teórica, pues venía a suponer, a su juicio, «una política prudente» sobre una posición equidistante entre individualismo y colectivismo, «dado que individualismo y socialismo representan dos criterios exclusivos y erróneos en el estudio de los hechos económicos» [300]. Sobre esta base propuso una definición de «socialismo de Estado» como «la acción del Poder público que tiene por objeto determinar, en armonía con el fin social, el derecho de propiedad, la libertad del trabajo y la competencia industrial y mercantil» [301]. Muy pertinente fue la aclaración de Clos-Gayón de que todo socialismo lo era siempre de Estado, desde los prime-

---

[294] Idem, 427.
[295] Idem, 413.
[296] Idem, 433-434.
[297] Idem, 401.
[298] Idem, 411.
[299] Idem, 420.
[300] Idem, 413 y 429.
[301] Idem, 430.

ros planes utópicos de los soñadores a los proyectos de reglamentación de las relaciones del trabajo, y que todo es uno y lo mismo, el socialismo de Cátedra y el de Estado, pronunciándose a favor de que el Estado, además de garantir el derecho, se hiciera cargo de otras funciones como la instrucción, las obras públicas, etc. [302]. Sánchez de Toca añadió que la intervención del Estado «alcanza hoy asentimiento unánime», y que tal intervención se debía «a procurar el cumplimiento de la justicia social» [303] según fórmula de Figuerola, de modo que todo se reducía a precisar los límites de la libertad individual y la justicia social. Recondujo así su intervención, muy a tono con la posición conservadora, hacia una recusación tanto del liberalismo como de la economía política por los antagonismos sociales que habían generado, haciéndoles responsables del surgimiento del socialismo y del anarquismo, y hacia una defensa del principio cristiano de justicia, como el único que podía aportar la paz social en el conflicto [304]. Concluyó su intervención en un extremado tono espiritualista, muy nostálgico de un régimen de convivencia premoderno: «Es menester que la religión inspire al Estado, guíe a los patronos y sea la principal disciplina para el obrero. El Estado sin Dios y la sociedad sin religión tienen que ser necesariamente Estado y sociedad socialista o anarquista» [305]. Sobre esta base negó la posibilidad de un socialismo católico, expresión, a su juicio, tan recusable como la de liberalismo católico, y «tan despreciable ante los católicos como ante los socialistas» [306].

Sin embargo, no todo espiritualismo era de este signo ranciamente conservador. Como puntualizó Sanz y Escartín, «en cuanto doctrina económica», el socialismo «en nada se opone al Catolicismo» [307]. Según su criterio, hasta el Papa León XIII podría ser considerado partidario de un socialismo de Estado con tal de que éste no atente contra el sistema de libertades [308]. Mena y Zorrilla se mostró favorable a este socialismo atemperado, «sin exageraciones», dijo, y dentro de un marco de respeto a las libertades [309]. Azcárate, por su parte, propuso el término de socialismo democrático, dividido en dos especies, la conservadora o de Estado y la radical revolucionaria, y se mostró conforme, frente a los individualistas extremados, con la existencia de leyes sociales, más que propiamente socialistas (pues «éstas tienen un sentido jurídico opuesto a la libertad»), dado que «las nuevas cir-

---

[302] Idem, 440-441.
[303] Idem, 448.
[304] Idem, 452-453.
[305] Idem, 456.
[306] Idem, 457.
[307] Idem, 462.
[308] Idem, 414.
[309] Idem, 465.

cunstancias exigen nuevas condiciones jurídicas para su existencia y desarrollo»[310]. La solución para Azcárate, como ya se ha indicado, estaba en el organicismo social como modo de superar la antinomia histórica, producto de la revolución, de una «sociedad individualista y un Estado socialista»[311].

Como balance de este debate, es fácil constatar que en la Academia no había ningún defensor del socialismo en sentido estricto, democrático o revolucionario, y sí un pequeño sector partidario de la economía política y en contra de todo proteccionismo. Más generalizada era la actitud reformista, pero muy confusa en sus posiciones, desde un reformismo como transacción y mal menor, radicalmente antiliberal y nostálgico del *ancien regime,* como el de Sánchez de Toca, a un reformismo o socialismo cristiano, del signo de Sanz y Escartín, o un reformismo progresista de base científica, y abierto a la socialdemocracia, como el defendido por Azcárate, por aludir tan sólo a las posiciones más significativas. El «socialismo de Estado» no era buen título para designar este variopinto reformismo por los equívocos que suscitaba acerca de un socialismo colectivista, no menos de Estado. La frontera estaba, pues en definir los límites precisos entre la libertad individual y la justicia, pero este problema trascendió con mucho la ocasión del debate.

## La evolución del socialismo

Sobre el socialismo volvió a hablarse en la Academia, ya en la primera década del siglo XX, al filo de la presentación y comentario de algunos libros y artículos sobre el tema, práctica muy común por entonces en las reuniones internas de trabajo. En dos ocasiones intervino Melchor Salvá informando sobre dos artículos de Pierre Leroy Beaulieu, publicados en *L'Economiste français* en relación, el primero, con «el socialismo teórico y la democracia social práctica» (1903), y el segundo con la «agitación social» (1906). Unos años más tarde, en 1910, Sanz y Escartín comentaba diversos artículos de *The Quarterly Review,* en varias sesiones, siendo la más relevante la habida en noviembre de ese año bajo el título genérico de «Socialismo». Lo que preocupaba ahora de la cuestión social era el sesgo que iba adoptando el socialismo tanto en el orden intelectual como en el práctico, esto es, en cuanto teoría social y en cuanto movimiento político. Melchor Salvá dio cuenta de la actitud revisionista de Edmond Berstein y su crítica a las bases teóricas del marxismo, completando su informe con algunas consideraciones de su propia cosecha. Lo decisivo no era sólo la debilidad científica de las premisas de Marx, sino la

[310] Idem, 467.
[311] Idem, 471.

aparición de un socialismo reformista a diferencia del revolucionario, con profundas diferencias de criterio entre ambos sectores, como mostraba una encuesta practicada por Renard a diversos intelectuales representativos y aparecida en la *Revue des Revues*. Ni la revolución violenta ni la abolición de la propiedad privada eran ya señas comunes de identidad. «Lo que quieren los socialistas más prácticos tal vez —concluía Salvá— es que se verifiquen reformas, transformaciones para mejorar al pueblo, y que el hombre se sujete a un linaje de cambios que ellos estiman necesarios para lo porvenir» [312]. En 1904, informaba Sanz y Escartín sobre el mismo tema de «La evolución del socialismo», a propósito de un artículo de *The Quarterly Review,* y llegaba a la conclusión, que tenía por «altamente consoladora», de que «en los países que marcan, por así decirlo, el derrotero de la vida social y del progreso económico, el socialismo revolucionario va perdiendo terreno, va desapareciendo ese fantasma de la subversión completa del orden establecido» [313], aunque —precisaba al respecto—« sólo en países atrasados como el nuestro tiene hoy el carácter revolucionario y de completa lucha de clases» [314]. Y es que, mientras tanto, como señalaba Melchor Salvá en un nuevo Informe a la Academia, la agitación social —asambleas, huelgas, mítines— se extendía por Europa con la permisividad de los propios gobiernos, a juicio del informante, abonando así la conclusión de Beaulieu, «o el Gobierno se fortifica y hace que todos respeten el derecho, o, de lo contrario, la Francia se verá amenazada de una grande y profunda anarquía» [315].

De los diversos Informes presentados por Sanz y Escartín, el más relevante fue el que lleva por título «El socialismo», sobria y sucinta exposición de la historia del socialismo y de sus rasgos capitales. De nuevo lo que le interesa al relator es la transformación doctrinal y el cambio en la práctica política en sentido democrático como «el medio pacífico y evolutivo de llegar a una profunda transformación social» [316], viendo en ello un signo de madurez del movimiento y de su participación en la vida política. En su opinión, lo fundamental es que estas reformas no aboquen al socialismo. «El porvenir, a mi juicio, de las sociedades modernas, estriba no en que las reformas sociales tiendan al socialismo, que a mi juicio —dice— es un error, sino que el socialismo se resuelva en reformas sociales» [317]. Y

---

[312] Informe sobre «El socialismo teórico y la democracia social práctica», en *Memorias de la Real Academia,* Impr. Huérfanos del Sagrado Corazón, Madrid, 1905, tomo IX, 389.

[313] Informe sobre «La evolución del socialismo», en *Memorias de la Real Academia,* tomo IX, 425-426.

[314] Idem, 433.

[315] Informe sobre «La agitación social», *Memorias de la Academia,* Tip. Jaime Ratés, Madrid, 1914, tomo X, 26.

[316] Informe sobre «El socialismo», en *Memorias de la Real Academia,* tomo X, 367.

[317] Idem, 351.

en esta línea propone Sanz y Escartín un criterio formal para discernir entre reformismo social y socialismo propiamente dicho: «toda medida del Estado que tienda a disminuir con la propiedad la responsabilidad, es socialista» [318], pues la libertad es inseparable de la propiedad y de la iniciativa individual, como motor de progreso y cultura, de modo que «si hacemos desaparecer en cada unidad social el interés individual, nos exponemos a producir la paralización completa del mecanismo social» [319].

## A MODO DE CODA CONCLUSIVA

En síntesis: la radiografía, que se acaba de hacer, prueba inequívocamente que en el seno de la Academia estuvieron vivas y palpitantes, en este fin de siglo, las cuestiones que preocupaban socialmente, fiel al mandato fundacional de ocuparse de temas de especial relevancia cultural y social. Por la Academia, cruzó, pues, en el cabo de siglo, la línea de tensión entre el pensamiento tradicional y las principales corrientes liberales. Tensión, en el orden teórico, entre metafísica y positivismo, siempre en defensa del paradigma metafísico de fundamentación de las ciencias humanas ante el temor de que el positivismo acabara en una positivación objetivista del mundo humano, donde naufragara la conciencia de la libertad y de normatividad. Tensión, no menos grave, en el orden práctico, entre la autoritaria tradición castiza y el liberalismo, y entre éste y la democracia, en una coyuntura decisiva para el futuro de la democracia en el país. La línea de fractura del liberalismo constituye, a mi juicio, durante el período de entresiglos, el acontecimiento más relevante en la vida intelectual de la Academia. Y no es aventurado concluir que el criterio político conservador actuó, por lo general, blindando dogmáticamente las posiciones teóricas tradicionales, y lastrando, a su vez, al liberalismo con un marcado sesgo conservador, si se exceptúan algunos, pocos casos, de un liberalismo progresivo con mordiente democrática. Y tensión finalmente, entre el liberalismo y el socialismo, en una circunstancia crítica por el auge de los movimientos sociales. En gran medida, la crisis nihilista del fin de siglo reforzó el enrocamiento generalizado en el paradigma tradicional e inhibió posibles planteamientos aperturistas, que sólo se llevaron a cabo a partir del krausismo, como es el caso de Gumersindo de Azcárate, o de un espiritualismo cristiano de gran sensibilidad social, como en Sanz y Escartín. En la polarización de reacción y revolución, que atenazaba la época, la Academia se movió en las aguas tibias de un moderantismo. En términos generales, creo que predominó en ella una línea libe-

[318] Idem, 371.
[319] Ibidem.

ral conservadora y un moderado reformismo social, que fue abriéndose lenta y paulatinamente hacia el reconocimiento de los nuevos planteamientos en las ciencias humanas.

No faltaron, por lo demás, en la Academia, en este período, como ya hice constar, personalidades relevantes, como Cánovas, Menéndez Pelayo, Costa, Azcárate, Figuerola, Fernández Villaverde, y Sánchez de Toca, entre otros, quienes impartieron doctrina y mantuvieron actitudes de cierta ejemplaridad social, en tiempos de cambio y confusión. Sin embargo, no fue grande, a mi juicio, la participación de estas grandes individualidades en la vida interna de la Academia, si se exceptúa a Sánchez de Toca (que fue su presidente), quizá en función de la misma responsabilidad pública que pesaba sobre algunos de ellos. El régimen de convivencia entre políticos e intelectuales pudo determinar la actualidad de las cuestiones debatidas, pero a la vez, privó a la Academia de grandes debates teóricos sobre las cuestiones en litigio. En general, la Real Academia funcionó como un club intelectual de notables, o como un Senado cultural, más que como un Instituto interdisciplinar de investigación. Y esta herencia sigue todavía hoy determinando, en gran medida, el trabajo de la Academia.