

Jose H. Vallbo

LA POLITICA EXTERNA DE

LOS ESTADOS UNIDOS DE LA AMERICA

Tesis que, bajo la dirección del Dr. D. Manuel Sánchez de Parga, catedrático de Derecho Político, se presenta en la Facultad de Derecho de la Universidad Autónoma de Barcelona para aspirar al grado de Doctor.

Barcelona, mayo de 1973.

3.- Intención política de la labor cultural de Cárnovas.

Desde visto cómo Cárnovas sintió la necesidad de justificar su conducta política, exponiendo la "razón teórica" que le guió a lo largo del período más destacado de su vida. Un político tratado particularmente de pragmático y posibilista considera indispensable trazar las líneas orientadoras de su acción en el terreno doctrinal. No hay contradicción alguna: Cárnovas conoce el valor de la lucha política y social en el terreno ideológico. Sabe de la penetración del liberalismo democrático que ha engendrado los momentos más coherentes de la Revolución de 1868 y sabe de la creciente influencia del pensamiento socialista, que, con su análisis de la realidad, pone en crisis la hegemonía política de la ideología conservadora.

De ahí que en batalla contra el "descontento revolucionario" (104) no descuide el frente ideológico: "los supuestos religiosos, filosóficos, morales, sociales y de todo género, sobre los que tiene que descansar el edificio político, escudriñados en palanca crítica, y el gobierno no puede menos de prepararse a la tarea de levantar el edificio político", señala a su manera uno de los principales comentaristas del pensamiento marxista (145). Los años que transcurren entre el triunfo de la Revolución y la Restauración alifanada con dedicación por Cárnovas a la exposición de aquellos supuestos que abarcan todos los campos de la cultura: historia, filosofía, religión, economía, sociología, etc. Desde el ataque y las tendencias, pero los que ha tenido interés en ser elegido (146), Cárnovas se

conduce a una gran desconfianza en lo que los textos son tratados con la finalidad política de reconstruir un mundo ideológico aceptable para todos los sectores que al mismo tiempo se reconstruyen en la medida a fin de reconstruir establecimiento al siglo fiado concurrido por el intento revolucionario de 1968.

La inclinación por los temas filosóficos se explica, en esta sección, porque una vez filosofía como la que - ha sido anteriormente agitada más arriba (147) sirve básicamente de apoyo a una teoría de oposición al materialismo que sugiere, en aquel momento, los fundamentos del orden establecido. De la misma manera, un tratamiento de la historia está determinado "positiva y negativamente a través de la inexistencia real del político...." Cárdenas es un político-historiador (148) se inclina al menos al punto para "revelar" una dimensión histórica del presente" (149). De igual manera habrá que señalar que las especulaciones del gobierno de la dictadura se basan en el "problema religioso". El mismo afirma que lo abarca por su trascendencia para el orden político, tal como se muestra a continuación.

Si, pues, la historia, la filosofía o la religión son tratados por Cárdenas desde una perspectiva fundamentalmente política, no es necesario señalar que su concepción de las leyes jurídicas y constitucionales va estrechamente ligada a las actitudes que los representantes de la conducta política le imponen en cada momento. Cuando se habla de la continuidad y coherencia de su pensamiento y de su conducta (150), hay que entenderla justamente sobre la base de su actitud de la realidad, que le permite captarla, dentro de los límites

de su intención fundamental, a las circunstancias concretas.

Los afanes universales que presenta la variada obra doctrinal de Cánovas "están presididos por una primordial intención política, que coordina, justifica, orienta y hasta dispone" (151), en estrecha vinculación con una praxis de gobierno a la que presta sus eficaces auxilios. El haber comprendido la interrelación indispensable de tales niveles, — acudiendo en la medida de sus fuerzas a cultivarlos paralelamente, hace de Cánovas una figura casi excepcional en la conocida galería de los hombres políticos españoles de la época contemporánea.

LOS GRANDES TEMAS:

Hemos visto ya que una "primordial intención política" explica toda la labor ejecutiva de Cánovas. Hemos revelado asimismo (152) como su objetivo fundamental consistió en hacer política contrarrevolucionaria, según abiertamente expone su mismo protagonista. Los años de la campaña política-ideológica de Cánovas (1869-1874) están fuertemente marcados por el espectro de la Comuna de París y de la amenaza que significa para el orden económico y político del liberalismo. "Estimulado por el horror de la erupción atea y demagógica que acaba de incendiar a París" (153) y que seces en la República federal de 1871, Cánovas se propone formular como objetivo una política de contención que pusiera a salvo el orden social frente a la "demagogia", utilizando para ello —entre sus instrumentos— el argumento religioso opuesto a la "erupción atea".

Vamos a estudiar seguidamente el programa trazado por Cárter para el bloque social que constituirá políticamente, señalando en primer lugar su finalidad abiertamente conservadora del orden social y la concepción que de éste sustenta - su principal intérprete, a continuación, indicaremos la función paralela que, en aquel programa, se reserva al Estado, en cuanto detentador del poder coercitivo, y a la religión, en cuanto virtualidad ideológica de compensación, que se articula de distintas maneras con el poder estatal.

1.- Orden social y propiedad.

La correspondencia directa entre propiedad y orden social no sólo se deduce de la concepción general de Cárter, sino que se manifiesta explícitamente en diversidad de declaraciones. Defender la propiedad "... será defender la sociedad buena, y con ella todas sus necesidades divinas y materiales" (134). "Defender la propiedad" y "restablecer el orden social" son expresiones intercambiables (153): "Quien se atreve a defender la propiedad, a restablecer el orden social ... a liberarles (a las naciones latinas) de la invasión del proletariado ignorante, los tendrá aquí y en todas partes, aun cuando nosotros nos equivocásemos, una verdadera legitimidad".

El fundamento del orden social está en la propiedad hereditaria y el ataque que la escuela igualitaria despliega - contra la herencia y la propiedad individual pone en peligro la estabilidad de la sociedad entera : (156)... "La propiedad de la tierra, que en virtud de la herencia prolonga año a año

del regularo la familia, y con la familia, la patria, y con la patria, el orden social todo entero, se puede explicarse si se defenieren por una actual y pasajero, sino que hay que derivarlo por fuera de lo que es permanente en la vida. Si la propiedad individual, ni la familia misma serian ciertamente, indispensables para una limitada vida del hombre; donde lo es con evidencia es en la sucesión y proceso de la Historia" (157).

De ahí la esencialidad de la institución: "La propiedad, principalmente la de la tierra, que es su primera y fundamental representación, no es más que una institución social de derecho natural, y aun divino, si es cierto, cual creo yo, que sin ella no puede haber sociedad humana capaz de vida y de progreso..." (158).

Nótese, además, como la propiedad de la tierra sigue siendo la categoría ejemplar, y no sólo en el orden teórico, de la que recibe su fuerza todo otro tipo de apropiación individual y hereditaria que pueda surgir en el curso de las transformaciones sociales y que con aquella, constituirá la columna central de la sociedad.

Por consiguiente, no hay atentado más grave al delito más nocivo que el que tiene por objeto este eje esencial, rebasando en importancia a los delitos que afectan a los poderes más altos del Estado y al Estado mismo, entendido como institución política "... cómo podría que se concienta con otra ignominiosa conspiración contra la propiedad (la internacional), que

para la sociedad moderna es mucho más esencial que la seguridad interior y exterior del Estado, y mucho más que la majestad misma, cuya defensa viene ya establecida por el Código Penal de manera severísima (159).

2.- Religión y Estado.

Fundado, pues, en la institución de la propiedad, el edificio social posee, a manera de resortes basilares, el doble acostón de Dios y el Estado o, dicho de otro modo, de la convicción que anima, por un lado, de una cobertura ideológica en la que la fe religiosa juega un papel clave y de la conciencia que ejerce la autoridad política: "... Ninguna ciencia hará inviolable la propiedad y la familia, como ya he dicho, — precediéndolo primero de la religión, y contentándose luego — con una impotente apariencia de Estado. Por eso es por lo que se ha detenido tanto a tratar de Dios y del Estado..." (160).

Y es que la escasez que, sobre la estabilidad social, hace pesar la insatisfacción de los oprimidos por una miseria "inevitable", sólo puede ser conjurada por la acción combinada de ambos elementos: "... Siempre habrá miseria, siempre habrá un bajo estado, siempre habrá un último grado en la escala social, un proletariado que será preciso contentar por dos medios: con el de la caridad, la ilustración, los recursos morales, y, cuando esta no basta, con el de la fuerza" (161).

Los dos medios necesarios — de un lado la permeación ideológica, y, de otro, la conciencia del Estado, ya jurídica, ya violenta — son, en opinión de los conservadores españoles que

padecan el régimen nacido de 1968, de insuficiente entidad y eficacia.

Cánovas se impondrá entonces, — en calidad de candidato a portador de dichos sectores sociales — la obligación de aplicar curso a subsanar la debilidad que caracteriza al Estado nacido de la Revolución y a contrarrestar la libre propaganda antirreligiosa que permite su Constitución, y, con ello, facilitará la reconstrucción política e ideológica del bloque, porque... "el orden social podría desde ahora darse por destruido, un poco antes o un poco después, reapareciendo en la vida actual un género de barbarie todavía no enteramente ensayado en la historia, el fuera imposible que entre todas las instituciones a restablecer, tarde o temprano, ciertos núcleos de verdades — fundamentales, que podían también llamar verdades — madre, porque que llevan en su seno la vida moral de hombre" (162).

Examinaremos, por tanto, sucesivamente cómo intenta Cánovas restaurar, primero, una idea operativa de Estado, y, — después, una articulación eficaz de lo ideológico — y, sustancialmente, de lo religioso — con lo político.

3. — El Estado.

No se pretende aquí una exhaustiva descripción de la concepción canovista sobre el Estado. Apuntaremos solamente aquellos aspectos que lo caracterizan de modo más señalado y prestaremos especial atención a sus relaciones con lo ideológico, que, en definitiva, constituyen el objeto preferente de este trabajo.

Cuando Cánovas comprende la tarea de dar una justificación teórica al Estado que concibe, el liberalismo clásico — y también, el liberalismo doctrinario o mitigado, en cuya tradición se inscribe — se encuentra ante la realidad social del último cuarto del siglo XIX. La concepción liberal se enfrenta con un decisivo cambio de adversario político, que le obliga a replantear su estrategia y la correspondiente justificación teórica.

Por un lado, los liberales moderados se convierten en defensores de la libertad, frente al determinismo económico y social que sugiere dificultades para la libre iniciativa del propietario. Los conservadores de fines del XIX — como en el caso de Cánovas — se convierten en defensores de la "libertad individual" contra toda invasión exterior, o sea de su emergencia o recortarla. En lugar de pedir límites, se vociferan ventajas: "ese incremento del liberalismo sólo se explica como réplica a un colectivismo que, si todavía no presenta un aspecto peligroso en la práctica, va preparando sus posiciones en el orden teórico para precipitarse pronto en una segunda revolución" (163).

En esta misma semana la que — paradójicamente, hace reconocer tales esfuerzos partidarios de la libertad individual el fortalecimiento — y, en su caso, la intervención — del Estado con respecto a los problemas económicos y sociales — que se plantean al capitalismo europeo de finales del siglo XIX. El recurso al poder político para garantizar el ámbito peculiar y reservado de "libertad" es la segunda nota del li-

ralismo conservador al que, en estos momentos, se describe
 Chávez. Y así, de una parte, se declara: "Cinco radicalizan-
 te individualistas: Yo soy de los que piensan en el ideal y
 el fin de la vida no está en la sociedad, sino en el indivi-
 duo mismo. Yo soy, pues, fundamentalmente, individualista"
 (164). Anadiendo a continuación "pero, al mismo tiempo que
 considero así al individuo, soy también de los que otorgan
 al Estado grandes atribuciones en la vida humana, no sólo en
 la institución de derecho y garantía de derechos, sino como
 instrumento natural y necesario de progreso y perfección pa-
 ra los hombres" (165).

Estas "grandes atribuciones del Estado" deben ser
 constantemente reforzadas para asegurar aquella libertad del
 individuo, anhelada en el mundo presente: "No creía siempre
 que finalmente sabe la libertad donde hay un Estado muy fuer-
 te y muy poderosamente constituido. Si el Estado es débil, la
 injusticia de los unos tratará de sobreponerse al derecho de
 los otros; si el Estado es débil, las muchedumbres tratarán
 de atropellar al individuo aislado; si el Estado es débil, no
 puede defender a uno contra otros individuos, o necesita pa-
 ra mantener a cada cual en su derecho, una lucha perenne. Pe-
 ro cuando el Estado es verdaderamente fuerte y poderoso; cuando
 está profundamente arraigado y no vacila; cuando el Estado
 es una gran creación hija de los siglos o está fortalecida por
 el amor de todos, entonces en este Estado es fácil mantener el
 derecho del individuo; entonces fácilmente se mantiene a cada
 uno en la totalidad de su derecho, y las agresiones son pocas
 frecuentes, o, si lo son, con una facilidad son corregidas y
 oprimidas" (166).

Se donde la constante evolución, en la configuración
 consiguiente del Estado, entre la defensa de la libertad indivi-
 dual frente a la posible intromisión de un Estado-Dios o de un
 Estado intervencionista (167) y la necesidad de acudir a un Estado
 fuerte para asegurar el derecho del individuo -y fundamental-
 mente la propiedad- frente a la amenaza de "la muchedumbre" o
 del número. La situación del Estado con respecto a la sociedad
 y al individuo queda, por lo mismo, encerrada en no muy preci-
 sas definiciones sobre su naturaleza y el ámbito de su actua-
 ción.

Contra las doctrinas que reclaman una sustentividad
 metafísica propia para el Estado, dice Cánovas: "Para mí, el
 Estado no es un ser; no es más que institución o instrumento
" (168). La instrumentalidad del Estado se entiende, ade-
 más, en función del individuo al Estado "... no tiene ni que
 de tener otros derechos que los de la personalidad humana, --
 instrumento de la personalidad humana, no puede realizar nun-
 ca, no puede proteger realizar nunca otros derechos que aque-
 llos que en la personalidad humana residen" (169).

Ahora bien, este instrumento de la personalidad huma-
 na es, en toda sociedad organizada, un instrumento imprescindible,
 en cuanto permite la cohesión de la misma, impidiendo que
 pretensiones individuales encontradas la hagan imposible "...
 .. Es absolutamente indispensable en la sociedad la institu-
 ción del Estado... que se coloca entre el derecho de un indi-
 vido y otro individuo, usando de la fuerza de la colectividad,
 empleando la fuerza colectiva de todos, para defender el dere-
 cho de cada uno y mantenerlo dentro de sus naturales condi-
 ciones.

ciones.... El Estado se levanta entre el individuo justo y el individuo injusto...., entre el derecho aislado y la colectividad agresora y perturbadora, en nombre del derecho de cada uno, en nombre de la personalidad de cada uno, para mantener a todas las demás personalidades en sus justos límites....." (170). Aquí se inserta, como veremos, el papel de la ley. Y, al mismo tiempo, el tema de la fuerza del Estado, que a mayor robustez puede garantizar más eficientemente la libertad del individuo" (171). En otro lugar, Cánovas distinguirá -para llegar a un resultado análogo- una doble acepción del Estado. En primer lugar, lo considera "como asociación natural, impremeditada, inevitable, permanente, que constituyen los hombres, con el objeto de poder cumplir todas sus fines legítimos, auxiliándose y concertando recíprocamente sus ideas y sentimientos, prestandose, por último, constantes servicios mutuos, bien que nunca iguales, porque siempre los hay mayores o menores la nativa desigualdad de facultades" (172).

A esta "asociación natural e inevitable" para la cooperación concertada de fines y esfuerzos, hay que añadir, en segundo lugar, la acción de Estado "como indispensable instrumento para mantener de tal modo al derecho en todo hombre, que cada uno viva en el libremente, y libremente aporte a la asociación humana sus fuerzas, sus ideas, sus servicios, cooperando a la obra común, y obteniendo a cambio en las comunes utilidades tanta porción cuanto corresponde a su capital y su racion sus obras" (173). Este segundo aspecto del Estado resulta necesario porque no todos los hombres son "justos y de-

náutica, como ordenó cierta Constitución española bien inútilmente, y todavía pretenden los optimistas", y porque la ley - de Dios - o la convicción ideológica - no basta para "mantener la tentación a la usurpación y la injusticia que en todo hombre reside" (174).

Ello se debe a que, en la sociedad presente, no son bien conocidas -ni aceptadas- las "imperiosas leyes" de la Economía Política, "según las cuales se crean y reparten los productos entre los hombres" (175). Contra ella, se alza ahora "la voluntad del hombre, desbordada como río que crece en las grandes lluvias", desbordando "los altos diques con que por la naturaleza está encajonada" (176). La ineficiencia de los diques "tradicionales hace cobrar mayor importancia al "respeto jurídico del Estado". En virtud de su aspecto jurídico, el Estado debe "mantener con aquella fuerza (colectiva)... a cada uno de los asociados en posesión de su parte y lugar en la tierra, cosa, que al principio parece muy clara, da ocasión a disputas sin cuento" (177). Estas "disputas sin cuento", deben ser dirimidas por la fuerza colectiva, de la que el Estado -en su aspecto jurídico- es único titular.

Volara más adelante (178) que los conflictos fundamentales sobre los que el Estado interviene son los que afectan a la riqueza: "que, si el hecho, aunque torcido y roto, se sea muy legítimo, de la desigualdad irritante de las fortunas no se pone y sustenta al abrigo de la autoridad, o sea del derecho y de la fuerza que poseen y ejercita el Estado, cómo es posible que el fin y el objeto se pueda defender y logre subsistir?".

Hasta aquí una clara exposición -en lo posible de la expresión de Cánovas- del papel atribuido al Estado: los efectos -no aceptados por todas de las leyes económicas- deben ser ratificados coactivamente por el Estado, con "instrumento articulador y corrector" del derecho individual, "formal y abstracto, con los inexorables "provechos y males de la libre concurrencia" (179). Conciliar, en una unidad superior, los intereses encontrados de la sociedad es función primordial que al Estado -mediante el Derecho- se propone.

Pero este aspecto -fundamentalmente coactivo- no es exclusivo. El Estado posee aspectos que -aunque temporales- son de gran importancia para el fin que se le asigna y que Cánovas indica como "funciones de suplencia", en "cuanto es indispensable y falta en la vida social" (180). Estamos más allá del puro Estado-gendarme del liberalismo clásico. La revolución liberal -a la que se adhiera nuestro autor- se ve obligada a otorgar al Estado nuevas funciones, que en esta ocasión Cánovas cifra en tres. En primer lugar, suple "como mera asociación la flojedad de los individuos y aun la de las asociaciones parciales y fortuitas". En segundo lugar, "suple, como instrumento jurídico, el sentimiento de la inviolabilidad del derecho, al está ausente en el hombre". Y, finalmente, "suple hasta el sentido moral, cuando individualmente lo pierde alguna generación desventurada", e, incluso, necesita "siempre que sea preciso, los valores que se han perdido en el amor al prójimo, la caridad, la piedad, en las naciones abandonadas del estímulo divino" (181). Funciones en

pletarias - sociales, morales e incluso religiosas- que expli-
can y hacen "fuerza" y son indispensables en condiciones lo que se
recuerda "intrusión del Estado en los especiales dominios de
la actividad individual, y en los de la Religión y la Moral"
(182).

El traspaso de actividades del campo privado al Esta-
do, por vía de suplencia, no se atiende a criterios doctrinales,
sino a criterios de oportunidad y conveniencia: la delimita-
ción del papel supletorio del Estado "carece de sentido o fór-
mula absoluta, caso que depende de mil circunstancias relativas
y contingentes" (183), criterio realista que permitirá justi-
ficar sucesivamente las transformaciones de la actividad esta-
tal (184).

De tal combinación de funciones jurídico-coactivas y,
en teoría, suplencia- ideológicas, surge la importancia del Es-
tado, en cuanto es "la más permanente de las instituciones del
hombre y la mejor de sus combinaciones de fuerza" (185), enge-
minada por esencia de todo y como objetivo esencial, no a la
tutela de las personas individuales, pero sí a "su custodia",
con autoridad bastante para "conservar en posesión de los
bienes valiosos que heredan de sus antepasados, o inculcadas y
gratuitamente reciben de Dios" (186).

3.- Autoridad y propiedad.

Establecidas así lo que se llama las "verdades-maestras"
o líneas maestras de su aparato conceptual, analiza Cánovas la
real articulación de un sistema político y de su correspondien-
te eficacia en virtud de la fidelidad a las primeras. Para ello

examina con realismo las relaciones entre los dos grandes ejes, que se desprenden de sus primeras afirmaciones: "son, pues, la autoridad y la propiedad o apropiación individual de la tierra, a manera de los dos polos del mundo social" (187).

Y, en consecuencia, se establece "entre el modo de ser de una y otra, una relación íntima, esencial y por tanto necesaria" (188). Cómo se articula dicha interacción? Veámoslo en la expresiva y sucinta descripción de Cénovos: "La propiedad no puede existir sin que la autoridad la respalde bajo sus alas, y de eso a cada paso tenemos potentes pruebas: la autoridad...., no puede fundarse válidamente sino sobre la propiedad" (189).

La propiedad necesita de la autoridad para su conservación. Y, para que esta conservación sea auténtica y eficaz, la autoridad debe estar ligada a la propiedad: he aquí formulada con precisión y rigor la posición de Cénovos sobre el tema. Si alterarse esta relación "íntima, necesaria", "si ésta (la autoridad) y la propiedad no se penetran hondamente, y recíprocamente no se defunden, con más o menos rápidos tiempos uno y otra van perdiendo su eficacia en el orden social" (190).

Un régimen político estable -un aparato institucional eficaz y una coherencia ideológica permanente- requiere, por lo mismo, una concordancia estrecha con el régimen de la propiedad. Y éste es el caso ejemplar de la Gran Bretaña: "Allí sólo, sin embargo, la Constitución, el régimen político, corresponden exactamente al estado de la propiedad, y aquí y éste se corresponden por decirlo así, constituyendo por tanto un organismo hasta aquí sano y fecundo. En las otras na-

ciones no existe concierto tal, y por eso el régimen político es siempre arbitrario y contingente" (191). Desolativa afirmación la que se incluye este párrafo, puesto que dirigirá la labor política de reconstrucción de un régimen que ha sido entregada a Cánovas en los albores de la Restauración.

Sabe el líder conservador que, del apoyo de un bloque social constituido por los poseedores de bienes, deriva la estabilidad de todo sistema político posible. Y, en definitiva, a la cohesión de este bloque y a la articulación de una estructura estatal que responda a sus intereses aplica sus esfuerzos. Los mismos textos que concuerdan forman parte de su campaña, apelando al "buen sentido" de las clases conservadoras que, según indicará repetidamente, han de coaligarse para mantener su conciencia al abrigo de toda amenaza.

Importante afirmación también, porque nos revela el origen de la devoción canovista por el régimen británico. No es Cánovas un constitucionalista formal que se admira de la relativa armonía de las instituciones de la Monarquía británica. El análisis que desarrolla sobre este ejemplo es todo menos formal, puesto que se concentra a develar la relación entre el momento económico subyacente y el edificio político que lo corona. Cánovas, por tanto, es fundamentalmente un observador realista de la vida política inglesa, que pretende —con mayor o menor fortuna— trasplantar a su país, no tanto las formalidades legales de un sistema parlamentario, cuanto el modelo de distribución política ejercido por un bloque social sobre los demás sectores del país (192).

Es importante esta consideración sociológica del régimen político británico porque en ella afloran naturalmente los límites internos del sistema político de la Restauración. Mientras que, cuando se refiere a España, Cánovas utilizará generalmente (193) explicaciones teóricas-formales, al describir ahora la vida política inglesa, utilizará en cambio criterios realistas de contenido sociológico, mucho más reveladores de su verdadera motivación. En consecuencia, las referencias al ejemplo de la Gran Bretaña, iluminarán internamente la teorización que el conde hace en torno a los aspectos político-institucionales en España: Monarquía, soberanía, -- Constitución, sufragio, partidos, etc., tal como examinaremos brevemente a continuación.

6.- Sufragio censitario.

Ha quedado patente la íntima correlación entre la propiedad y la autoridad, entendidas como categorías sociales que se necesitan mutuamente. Lo que queda por explicitar es -- la consecuencia concreta que de tal relación se sigue para el orden político-institucional y que se encuadra perfectamente en la corriente liberal doctrinaria francesa (194). La razón impone a Cánovas que "no queda otro elemento que el de los propietarios, capaces de constituir gobiernos adecuados al presente orden social (195). Y los motivos son de verdadera claridad: "donde quiera que no tenga (el orden social) conservada su conservación y dirección a la propiedad de la tierra y al capital hereditario, es decir, a la riqueza, en sus condiciones de hoy, la pendiente natural de los hechos lógicamente llevará al socialismo, al colectivismo, al comunismo" (196). De otro

modo: para impedir la aniquilación de la propiedad individual, tal como existe en el momento, es necesario que los propietarios defiendan su situación desde el poder, ya que otros medios de defensa -el comunismo, y el socialismo que incluye (197)- no bastan ya para detener los efectos de los descontentos.

El ejemplo inglés es aplicación práctica de este principio. Allí la clase política dirigente se recluta entre adinerados: diputados, Pares del Reino y ministros pertenecen a los sectores sociales poseedores de la riqueza. También la administración local y de justicia está "encargada esencialmente también a los ricos" (195) ajustando el espectro social a la jerarquía política.

Pero, el resorte capital que permite el monopolio del gobierno por los propietarios es la institución del sufragio restringido, a cuya defensa se aferrará Cánovas a lo largo de toda su vida política, hasta que la fuerza de la opinión y la posesión de recursos para corregir sus efectos le hagan aceptar de hecho la implantación en España del sufragio universal.

El sufragio restringido se trata de "una consecuencia bien lógica" (199) de cuanto se viene diciendo. "El censo es el derecho electoral es hijo legítimo de la propiedad, como el comunismo es hijo del sufragio universal" (200): restringir el derecho de voto a los propietarios equivale a reservarles la intervención en la gestión de los asuntos públicos debatidos en el Parlamento, con el fin de orientarlos en la dirección que les conviene. Por el contrario, otorgar a todos esa intervención significa poner en manos enemigas la salvaguardia de

los propios intereses. A esta maniobra suicida que propone la "democracia individualista" se opone Stuart con toda la lógica de su sistema. Sabe, con todo, que es posible neutralizar por el momento los efectos inmediatos de la extensión del sufragio. Y así enumera Stúvros una serie de fenómenos que pueden detener o minar la organización de las clases dominadas: "la tradición religiosa... el desconocimiento de las propias fuerzas; la falta de medios rápidos y seguros de recopilar inteligencia y organización; la nativa indisciplina del gran número, y otras tales o semejantes causas, retardan y retardarían más o menos que la identidad del sufragio universal y del comunismo se establezca en los hechos; pero como eso es inevitable, el fin vendrá" (201). A la postre ha de imponerse la equivalencia prometida. Sólo la falsificación organizada del sufragio universal -solución adoptada finalmente- puede permitir la existencia de tal mecanismo político, sin el temer decididamente las bases de la organización social.

Stúvros se ocupó del tema del sufragio, no sólo en los trabajos de proyección científica -como los discursos del Ateneo-, sino particularmente en los debates constitucionales de 1869 y 1876, así como en el momento de su introducción por el Gobierno liberal de Sagasta por ley de 25 de junio de 1890. Y así, en su discurso parlamentario de 8 de abril de 1869, pone de relieve la esperanza que el sufragio universal represente beyond los derechos individuales y, entre ellos, el de la propiedad: "Creo... (por el sufragio universal) la superioridad del número y de la fuerza; constituya así una masa capaz de los medios inteligentes que requiere la realización del derecho;

multitud de aristocratas a la conciencia, en el sistema que
 concierne a nuestra deliberación, ¿podría que quedan verdade-
 ramente garantizados siquiera los derechos individuales? No;
 yo no siento así garantidos los derechos individuales míos;
 yo no creo así nunca garantidos los derechos individuales
de los demás; yo no juzgaré garantidos la propiedad, la segun-
ridad, la libertad de prensa, ni de nada que se levante algún
tanto sobre el vacío (202).

7.- Partidos.

Ya hemos visto (203) cómo en el sistema político de
 Ginebra, los partidos son pieza clave para el buen funciona-
 miento del "régimen parlamentario", nacidos de las diferencias
 inevitables que se dan en el seno de toda colectividad o cla-
 se (204). Pero el pluralismo que les da origen, tiene límites
 que no pueden ser rebasados, como "variedad dentro de la uni-
 dad" (205), variedad que ha de resolverse en una única unidad;
 dentro de la cual toda variedad desaparece y esta unidad o
 síntesis tiene que ser el interés inmediato de la patria" (206).
 Esta síntesis o suma de doctrinas común afecta, en los momen-
 tos históricos en que se desarrolla la Restauración, a una
 cuestión esencial, sobre la que deben tomar posición. Esta
 cuestión es justamente la cuestión de la propiedad (207).

Por acción de la división de los partidos instruyen-
 tales de organización, planes por consiguiente una solidari-
 dad superior, la solidaridad de un bloque social interesado
 en la defensa de la propiedad individual, que llega a consi-
 derar un "gran partido", el que así arriba (cfr. supra)

calificamos de "orgánico": "Con todas las que real y verdaderamente defiendan la propiedad (que será defender la sociedad humana, y con ella todas sus necesidades divinas y materiales), se creará una gran escuela, se creará un grande y verdadero partido, una, una cuando tengan entre sí divisiones profundas, como todos los partidos las tienen, estará siempre unido por un vínculo, por un fuertísimo lazo común" (208), frente al cual se creará el partido de "los que imagináis haber descubierto con nuevo mundo de la propiedad reformada o colectiva" (209).

Esclarecedora afirmación que está en la base de todo el sistema político reconstruido por la Restauración de 1875, tras la noticia de la Comuna de 1871 y la realidad de la Federal de 1873. En el mismo discurso, hace Cánovas un llamamiento previsor que dará su resultado cuatro años más tarde. Dirigiéndose a los sectores políticos dirigentes de la Monarquía democrática, considera necesario que "... tarde o temprano, olvidemos lo que aquí nos divide, y delante de la lucha que desgraciadamente plantea el proletariado extravío, corrompido por insensatas predicaciones, pongamos la reunión en un vínculo común de los partidos monárquicos; qué digo de los partidos monárquicos; vínculo común, cualquiera que sea la forma de gobierno, de todos aquellos que tengan el culto de la propiedad, y con el culto de la propiedad, que es la base de la sociedad antigua y moderna, el culto de todos los principios salvadores de la sociedad humana" (210). Llamamiento extensivo, pues, a los republicanos conservadores, que encontrarán en Castelar una actitud receptiva, manifestada ya desde octubre de 1873. Híbilmente destacará este aspecto el mismo Cánovas: "No es verdad que --

estamos nosotros (los liberales conservadores) mucho más de acuerdo con el señor Castelar que el señor Balnearon lo estuvo el otro día.... Con lo que he dicho de la cuestión social el señor Castelar está todo enteramente de acuerdo.... Mostramos sustrato, como el señor Castelar, la propiedad individual, y condenamos con tanta energía como él, si no con más, la propiedad colectiva; nosotros creemos que la propiedad colectiva es pura y simplemente la barbarie, el retroceso, ni más ni menos que lo era el señor Castelar...." (211).

La unidad orgánica de los que practican "el culto de la propiedad" es el fundamento de una constitución política estable. La división en funciones instrumentales encargadas de la gestión del Gobierno es un artificio organizativo que responde a justificaciones discrepancias o contradicciones — subsidiarias. Sobre estos dos principios se cuenta, como antes, el orden político y social de la Restauración, en el que colaboran —según la previsora intencional de Cánovas— no sólo los revolucionarios de 1868, sino incluso un sector republicano, representado por Castelar. De la "conciliación" entre todos ellos, surge la "nueva base" del sistema de 1875.

4.- Soberanía.

El tema de la soberanía —política permanente entre corrientes liberales— se ilumina en el análisis de Cánovas, cuando se pone en relación con su idea de la sociedad. La "soberanía de las clases medias" (212) puede encontrar, en el orden doctrinal, distinta justificación (213). Lo que importa

en el resultado. Tal resultado pretendido por Cánovas era el vaguardar el ejercicio del supremo poder político para las clases precedentes.

La soberanía de derecho pertenece a la nación. El problema reside en hallar el proceso por el cual se expresa la voluntad soberana de la nación. Y en la búsqueda de este proceso advertirá Cánovas que en el acuerdo entre la propiedad y la autoridad reside el núcleo cardinal de la cuestión (214). La "constitución de la autoridad, o sea... la soberanía" (215) tiene su raíz fundamental en la propiedad y, según este criterio, habrá que juzgar de la correcta aplicación de la doctrina de la soberanía nacional: "La nación que mantiene en constante acuerdo la constitución del poder con el estado real y actual de su organismo entero es, en conclusión, la única que legítimamente aplica el principio teórico de la soberanía na- cional" (216).

La soberanía nacional se especifica, como soberanía dual o compartida, en virtud de los principios doctrinarios. Corresponden al Rey y a las Cortes -como representación cole- gial de los intereses propietarios- el ejercicio del poder supremo que organiza a la nación (217). En este sentido la fórmula de promulgación de la Constitución de 1876 adoptará una particular expresión, del mismo modo que el Monarca funda su autoridad en la eclesiástica constitución de "Rey constitucional por gracia de Dios", en la que se ve una el lema del liberalig- no democrático con el de la Monarquía absoluta.

9.- Constitución interna.

Los coproyetistas de la soberanía nacional lo son, a la vez, en virtud de la Constitución "interna" que rige el país, y, que, por lo mismo, no es objeto de debate constituyente en las Cortes de 1876. En efecto, el principio dual que sirve a Cánovas para montar su aparato institucional se cifra en el binomio Cortes-Ley, que, en una especie de "tanto monta, monta tanto" se erigen y se fundan como autoridades supremas.

La Constitución "interna" refleja aquel "estado real y actual del organismo entero" de la nación (218), examinado a la luz del análisis sociológico y considerado como decantación de un castizo proceso histórico. El orden social y económico existente y su veneración como indiscutible fruto de la historia actúa en la base de las instituciones políticas, como Constitución "interna" superior a todo posible debate (219). Aparturas de esta "Constitución interna" es virtud de postulados teóricos racionales es edificar un régimen político sin base y condicionar a la debilidad y a la inoperancia. Ya sabemos que Inglaterra es justamente modelo en la reconciliación entre el orden socio-económico y su estructura institucional. A este modelo, habrá que atender con el fin de dar a España un régimen duradero.

10.- La monarquía hereditaria y su régimen de ser.

El principio indiscutible de la Monarquía hereditaria será repetidas veces elaborado por Cánovas en sus intervenciones públicas, que girarán en distintos aspectos. En

primer lugar, existe para Cánovas una sustantiva identificación entre Estado y Monarquía. En segundo lugar, la esencialidad y la eficiencia de la monarquía dependen de su relación con el transfondo social de la nación. Finalmente, y como consecuencia, la Monarquía canovista no es puramente ornamental; se trata de un poder efectivo que se ejerce a través de la amplia prerrogativa regia.

"La forma de gobierno que más se acerca a las leyes eternas de la naturaleza es una monarquía que acepte, - que sea, que desarrolle constantemente el ejercicio armónico de los derechos individuales del hombre" (220), con lo que se eleva a la Monarquía a la "forma más perfecta del Estado, ahora y siempre". Esta identificación sustantiva entre la forma de gobierno monárquica y la mejor organización del Estado responde a un criterio de orden social: "Encuentro una relación incontestable, segura, evidente, entre la monarquía y sus principios hereditarios, y la continuidad del principio social" (221).

La existencia de una Monarquía hereditaria de sí principio hereditario en el orden de la propiedad una legitimación ejemplar, que hace de nuevo patente la interrelación entre autoridad y propiedad: "Sin elevar el principio de continuidad y sucesión a ley fundamental humana, nada se explica satisfactoriamente en el orden civil, y mucho menos se explica en el orden político. Con él, por el contrario, hallan su punto partida suficiente la propiedad, la familia y la patria; y con aquella forma del poder político, que, en

en opinión, lleva a todos ventajoso, que es la hereditaria, la monarquía (222). La correlación orden social-instituida monárquica va más allá, por lo demás, del terreno de los principios justificadores de la organización social. Se trata de una correlación concreta que efusivamente revela el trazo de la radicalización Monarquía inglesa, y que si llama "gran elemento material de influencia". En la Gran Bretaña, "El Rey es el jefe natural de la aristocracia u oligarquía (223), y, por ende, su fiel representante, esta "aristocracia u oligarquía" que el Rey encabeza, posee todavía dos medios efectivos de predominio sobre el pueblo. El primero consiste "en el estado de la propiedad, aglomerada, sustituable e vinculada, difícilmente transitable, y por consecuencia, permanente y verdaderamente orgánica dentro de aquel orden político; el segundo en el sistema de las funciones gratuitas, que entrega la justicia en su generalidad, y casi toda la administración pública a los ricos, dividiendo con recíproca ventaja material y aun moral, a la gran mayoría de los ciudadanos ingleses, en dos clases bien definidas, la gobernante y la gobernada" (224). Señala, en definitiva, que el régimen británico "bien pudiera llamarse "plutocracia" (225), de la que el Rey, en estrecha colaboración con la clase poseedora de la que forma parte, es cabeza visible.

Es cierto que la Monarquía se encuentra "por encima de los partidos" (226), si entendemos por partidos las fracciones en que se divide aquel gran partido es decir el "culto de la propiedad" (227); es, por el contrario, jefe del gran partido orgánico, de "la aristocracia u oligarquía" -un pal-

bras del mismo Cánovas- en cuya mente debe residir la autoridad política.

Es comprensible, en consecuencia, que Cánovas recia- se entonces por este Monarca -elemento del bloque dominante- un poder eficaz, y no una mera magistratura moral, ni tan siquiera un discreto poder moderador. El Rey ha de pasar en las decisiones políticas fundamentales (228), "tiene que ser una fuerza real y efectiva, decisiva, moderadora y directora, por que no hay otra en el país" (229), cuyo ejercicio habrá de -practicarse de acuerdo con las instancias representativas de aquel sector social dominante.

II.- La legitimación del orden social:

Hemos visto hasta aquí cómo intenta Cánovas forjar la justificación del aparato político, creado con la operación restauradora. Para ello, hemos apuntado la imagen que el político conservador se hace de un correcto orden social, y de sus elementos esenciales. Se ha indicado la función del Estado como instrumento indispensable -junto a la referencia religiosa- para mantener estable y cohesionado aquel orden social. Y, finalmente, se han apuntado los mecanismos institucionales básicos mediante los cuales el Estado se articula y desempeña su función.

Es el resultado en el ejercicio de dicha función el que otorgará finalmente al Monarca de legitimidad a una organización política, cualquiera que ésta sea. La idea directriz del positivismo conservador -"la defensa de la sociedad"-

se eleva, en definitiva, a único criterio de valor"...En la defensa de este orden social está hoy sin duda alguna la mayor legitimidad: quien alcance a defender la propiedad, a restablecer el orden social, a dar a estas naciones latinas... la seguridad y la garantía de los derechos de cada uno y a libertarlas de la invasión bárbara del proletariado ignorante, sea tendrá aquí y en todas partes, sea cuando nos ocurra nos opusieramos, una verdadera legitimidad" (219). No son, pues, en última instancia, consideraciones de orden religioso, histórico-tradicional o formal-jurídico, las que legitiman una determinada forma de organización de los aparatos del Estado, sino un criterio de hechos: la eficaz defensa de la propiedad, la operativa defensa frente al proletariado invasor.

Para ello, hay que acudir al "derecho y la fuerza que acunula y ejerce el Estado" (221). La ley es el "medio práctico de que se vale el Estado" (222) para cumplir su función. "La ley, el derecho constituido, representa a aquel elemento común social, aquel derecho igual de todas las personalidades, que se opone a la invasión de una personalidad determinada... La ley constituye un pacto, un contrato común que limita, y que limita cobiosamente, en nombre de cada personalidad humana, el no el derecho, la acción injusta de algunos, para mantener la totalidad del derecho de todos" (223).

Y junto a la ley, la fuerza, medio que a la larga suelen "providencialmente concertarse" (224). No siempre, sin embargo, se da este concierto, puesto que la fuerza puede

apertura del derecho "por irresistible imperio de las circunstancias" (213). La ciencia y el arte político deberán seguir, en casos de que este diverso sea pasajero, "renovando incesantemente una alianza no tan sólo justa, sino indispensable" (214). Este "irresistible imperio de las circunstancias" es el que permite la adaptación constante del derecho a las nuevas situaciones, según el juego fundamental de los elementos políticos esenciales; la peculiar concreción de las prescripciones jurídicas es, en este sentido, subsidiaria. — Bien dice Díaz del Cerral (217): que "sólo es un jurista político que no puede atenerse a formalidades excesivas"; su especial cuidado está en salvaguardar las estructuras fundamentales de su país y conoce bien los medios exigidos para ello.

Que la ley constituya "un derecho igual de todos las personalidades", y un pacto equitativo entre ellas, es algo — desmentido en otro lugar por el mismo Cánovas, cuyo régimen — le lleva a denunciar descorazonadamente la "buria congruente" — (218) que encierra el edificio político liberal. Y así afirma claramente: "No basta, no, la igualdad ante la ley para cumplir totalmente lo que manda el dogma absoluto de la igualdad; es preciso, según la lógica, que la ley misma crea personas — desiguales; y todos los actuales Códigos civiles están hechos para crearlos y mantenerlos principalmente. Ni que valor esencial tiene la igualdad ante la ley. Cuando la ley crea y defiende la mayor y más poderosa de las desigualdades?" (219).

La incoherencia entre la igualdad de derechos políticos y la desigualdad "mayor y más poderosa" del Código civil merece ser

recuerda por Cánovas, evidentemente una desigualdad de hechos políticos, puesto que se establece estabilidad entre un régimen económico fundado en la desigualdad y un régimen político igualitario. Contra este error propugnado por sus adversarios políticos liberales, se algará una y otra vez, convencido de que el -por él llamado- igualitarismo democrático ha de conducir necesariamente al socialismo.

La contradicción jurídica del sistema es parcialmente subvertida con el recurso al segundo de los medios estatísticos la fuerza. No desprecia en absoluto Cánovas el aspecto físico de la misma, al que hace referencia repetidas veces, al hablar de un Estado poderoso. Pero su concepción de la fuerza o de la coacción es más amplia y, por lo mismo, más exacta: "...cuando dice aquí fuerza, no dice sólo fuerza material, brutal, sino aquel conjunto de elementos morales y físicos que, combinados, producen suficiente impulso para cambiar o neutralizar los estados sociales" (240). En este conjunto de elementos morales y físicos" hemos de incluir nosotros el elemento que nos interesa especialmente, puesto que Cánovas, alude a él, confirmando un papel teóricamente fundado al, al bien en la práctica -como veremos- es consciente de las limitaciones que posee.

IV.

IV. LA RELIGION EN LA CONSERVACION SOCIO-POLITICA DE CHILE.

1.- LA UTILIDAD DEL ELEMENTO RELIGIOSO PARA FUNDAR NUESTRAS EN EL ORDEN ECONOMICO-SOCIAL.

advertimos más arriba que interesa poner de manifiesto el lugar reservado por nosotros al elemento religioso, - dentro del aparato político que se organizó a partir de 1973, como en su concepción general sobre la sociedad y el Estado. Al referirnos a esta concepción ideológica general, hemos apuntado ya algunas notas, que por su estrecha conexión, impiden un tratamiento separado en la exposición. Sin embargo, queremos desarrollar aquí de manera temática algunos aspectos, con el fin de comprender más tarde la política que, en el terreno práctico, llevaría cabo los primeros Gobiernos de la Restauración.

Este desarrollo particular del elemento religioso -- no nos parece ni gratuito ni demagógico, porque al mismo tiempo le reconoce un lugar de privilegio tanto en su conceptualización, como en su praxis política. Hemos visto ya una tajante afirmación, que no resulta infundada, una vez consultada la doctrina y la conducta del líder conservador: - "... Ninguna ciencia hará inviolable la propiedad y la familia.... prejudicando primero de la religión, y contentándose luego con una impotente apariencia de Estado. Por

eso es por lo que se ha detenido tanto a tratar de Dios y del Estado (241). Cárnovas se aplica, pues, con detenimiento a la consideración de los dos elementos que él considera decisivos para la conservación del orden social, expresado en sus dos pilares básicos, la propiedad y la familia. "Dios y el Estado" son piezas esenciales para el mantenimiento del equilibrio establecimiento, amenazado gravemente cuando se aproxima la hora de la Restauración. Más arriba nos referimos al segundo de ellos -lo estatal-; veamos ahora el primero -lo religioso-, apuntando sus diferentes relaciones con el orden estrictamente ideológico y con el aparato político, respectivamente.

El tratamiento de lo religioso es, en Cárnovas, de carácter abiertamente político, como lo es su tratamiento de lo histórico o de lo filosófico. Lo advierte claramente cuando se enfrenta con el tema, a la par que formula una distinción en esta aproximación política. El "problema religioso" tiene ya un "carácter político, sociológico, -universal", porque ha rebasado el ámbito de la conciencia individual para convertirse en cuestión que afecta a todo número de hombres, que dudan ya o niegan la existencia de Dios y pretenden llevar esta opinión a la sociedad entera. Transferido, pues, a la "conciencia pública", el problema religioso es ya ahora, no mero asunto de competencia teológica o metafísica, sino que es revelado por "la sociología en sus varias ramas". Desde esta perspectiva,

se inclina Cánovas sobre el asunto, adoptando en su tratamiento "un tono paramento racionalista", lejos de todo dogmatismo intolerante. Considera Cánovas que así conviene, no sólo por necesidad de la materia, sino por la propia personalidad de quien la aborda: "... Hijo de una generación que ha dudado y blasfemado de todas las cosas, y hoy vive en crisis, en dudas, en aspiraciones, de esos tiempos que tanto y tanto duelen e niegan todavía..." (242).

Pero el mismo Cánovas se levantará contra quienes le hacen acusaciones de utilizar la cuestión religiosa con fines políticos: "... Es inútil que... se pretenda que nos creemos sostenemos ideas religiosas por tales o cuales intereses políticos", entendiéndose por fines políticos los objetivos de un determinado partido. (243). Lo que Cánovas rechaza es, a nuestro entender, el reproche de un pretendido uso de elementos religiosos para reforzar una posición de partido, cuando en aplicación al elemento religioso se realiza en virtud de una necesidad, no de partido, sino de bloque social, no de opinión concreta de Gobierno, sino de fundamentación ideológica de una determinada situación de funcionamiento social. Y, así, podrá afirmar que al tratar de la Internacional, y con ella de la cuestión religiosa, "no está tratando una cuestión política o de Gobierno... Estaba tratando una cuestión social... Y es posible que haya mucho ninguna hembra pensador y sería que crea que, al tratar una cuestión social, pueda preocúpase de la cuestión religiosa? Cuando se discute una cuestión de las condiciones de

esto, no es posible que ningún pensador, que ningún filósofo, que ningún hombre de Estado, que ningún hombre de buen juicio, en fin, prescindiera de tener en cuenta la idea religiosa...."(244).

La "idea religiosa", en fin, es imprescindible cuando se trata de articular un determinado orden social, y, -por consiguiente, sin hacer de ella una cuestión de partido -al modo carlista, según el sobrentendido de la polémica en aquel momento-, hay que inclinarse sobre ella, como pieza clave del edificio social.(245).

2.-

Las páginas que siguen desarrollan, a partir de -- los textos conservistas, el pensamiento del político conservador sobre la utilidad social del elemento religioso. Podría decirse que este pensamiento gira en torno a la búsqueda de un fundamento ideológico suficiente para justificar la conservación del orden socio-económico vigente. Por su ómnibus, sólo un sistema de moralidad puede llevar a -- los hombres a aceptar las leyes y los resultados de la economía política que rigen la actividad productiva. Y este -- sistema de moralidad encuentra únicamente en la religión -- el sólido fundamento que no le proporcionan otros ensayos filosóficos u otras referencias sociales.

Hacia adelante, pues, las ideas siguientes de acuerdo con la etapa de dicho itinerario. Apuntado en primer lugar la utilidad del sistema moral para la concepción del orden social, se desoyeron como arriesgadas o insólitas otras series de pretender la aceptación del mismo. Entre estas series, algunas Cánovas lo es que nacen de las correcciones propuestas por los referendores sociales en las relaciones de producción o en la actitud del Estado. Descalifican igualmente, como inseguras, los intentos sociológicos o puramente filosóficos de fundar una moral alternativa ética, para acabar, finalmente, con la proclama- ción de la religión positiva cristiana como única fuente eficaz de moralidad, tanto por sus elementos constituti- vos, como por la facilidad de su comprensión y difusión entre los hombres. La utilidad de la religión para enno- blecer los elementos-clave del orden socio-económico, para mitigar sus resultados negativos, así como para oponer se a sus adversarios, quedan indicados a continuación. La cambiante utilidad histórica de la religión en esta tarea y la importancia de la lucha ideológica en la concepción política de Cánovas cerrarán esta exposición.

EL ORDEN SOCIO-ECONOMICO NO ENCUENTRA FUNDAMENTO
SUFICIENTE EN LAS LEYES DE LA ECONOMIA POLITICA
O EN LAS LEYES SOCIO-ECONOMICAS.

1.- El discurso pronunciado en el ateneo el 26 de noviembre de 1872 se titulaba justamente "El problema religioso y sus relaciones con el politico" (246), pero el núcleo principal de sus consideraciones lo ocupa el tema de la posible conexión entre la religión y los principios de la Economía Política. Analiza Cánovas la doctrina que rige la organización económica-social y de las limitaciones, que, desde ella, implican grave riesgo para su misma conservación.

Según Cánovas, la Economía Política (o, lo que para nosotros sería las leyes de la organización económica capitalista) se aplica, en opinión élite, a "demostrar los orígenes de la riqueza, y las condiciones con que se obtiene y reparte entre los hombres" (247). Sin embargo, la demostración pretendida por la ciencia económica no convence sobre su pretendida legitimidad; no queda claro para muchos que se realice la justicia en la distribución de la riqueza, dando a cada cual conforme a su capacidad, y a toda capacidad según sus obras.

Es un hecho, sin embargo, que la capacidad -origen del derecho a la riqueza- viene rodeada de desigualdad. Si la capacidad natural -compartida por todos igualmente-

ni la capacidad adquirida -resultado de la instrucción y el aprendizaje- se reparten por un igual entre los componentes del género humano. Ni la naturaleza, ni la pertenencia a un determinado grupo social o familiar, dan lugar a una equivalente posesión de capacidades. Sucede, entonces, que la capacidad natural -no reconocida como principio de justicia distributiva evidente- es combatida por la fuerza, "desde los días de Cain hasta nuestros días" (248). El presupuesto de la armonía universal de intereses, que aquella concepción postula, no concuerda con la palpable existencia del mal. Tampoco es claro que la capacidad adquirida sea principio sólido de justicia distributiva. Al hacerse tal, los economistas clásicos se han visto obligados a reconocer el derecho a la instrucción gratuita, que situaría a todos en condiciones de igualdad inicial. Pero tal expediente es, -para Cléverin, en primer lugar, inútil y, en segundo lugar, peligroso. Es inútil, porque aunque la instrucción sea íntegra y gratuita, "lo que es en tanto que haya propiedad y herencia, como la economía política quiere, y de consiguiente, ricos y pobres, nunca será igual la instrucción, ni - por tanto la capacidad adquirida" (249).

Pero, además, al reconocer el derecho a la instrucción es altamente peligroso, porque no hay razón para admitir tal derecho y negar a la vez otros que afectan a bienes más sustantivos: "allí en el hogar pobre, donde ni el fuego arde en las húmedas noches de invierno, ni apenas

de guerra de otros abrigoes que el del techo y el suelo --
 frío, ¿cómo será el publicista bastante educado para --
 persuadir a una madre, de que, si bien posee un hijo aban-
 duto derecho a que lo enseñen a leer, ninguno tiene el ob-
 ligo, ni el techo, ni aun el suficiente alimento?" (250).

Es cierto que la capacidad adquirida es base
 para la distribución de la riqueza. "Mas si esto obliga a
 reconocer como derecho la instrucción gratuita y obligato-
 ria, el socialismo entero quedará reconocido de un golpe".
 La argumentación de Cánovas sigue entonces un curso sor-
 prendente: "No basta, pues, con que ciertas prez-
 can o sean ciertas: preciso es prever hasta dónde alcanzan
 sus consecuencias inevitables" (251). No se trata ahora de
 establecer, por tanto, la verdad de un razonamiento y lig-
 varlo a su término; se trata de atender al carácter de sus
 resultados y actuar según la conveniencia. No importa tan-
 to la razón, como el resultado de hechos o, de otro modo,
 no hay más razón que la de los resultados.

Si la interpretación excesiva de las leyes eco-
 nómicas de pie "a las espontáneas preguntas que sin cesar
 hace el proletariado inquieto de nuestra época", no puede
 abandonarse -- con los riesgos apuntados -- la técnica declara-
 ción de la economía política "cuando por primer principio
 de distribución asienta la providencial desigualdad con --
 que se nace". Y, en contrapartida, toda reforma social o
 económica, "que no arranque de las desigualdades indivi-

dules, pretendiendo poner en equilibrio las diversas condiciones de los hombres, es falsa" (252).

Si "la providencial desigualdad con que se nace" es la piedra angular del sistema socialista, hoy que considerer, ante todo, el modo de que dicho fundamento sea aceptado y asimilado por todos. De lo contrario, el sistema no se tendría en pie y las consecuencias de aquel rechazo serían terribles y sin precedente histórico. En efecto, afirma Cánovas que ningún antagonismo contemplado en la historia antigua, sea entre feudales, entre monarcas, entre absolutismo político y liberalismo, "habra sido hasta aquí tan funesto al hombre, cuanto tiene a la larga que serlo, si no lo remedia Dios, este que describiendo ahora voy entre las diversas clases sociales" llevando desde ahora a la sociedad de "la barbarie al cesarismo vil" (253), tal como sucedió en la antigua Grecia o en la Roma clásica la oposición entre ricos y pobres.

Por lo que, si se pretende evitar este resultado, "fuera así el fin y el objeto se contenta con la (muerte) que algunas hoy, a poco más o menos las proletarias, los miserables, los desfavorecidos, los que al mundo vinieron más temprano en capacidad que en trabajo", volviendo estas con "la envidia y la envidia", pues, "bien mirado, el socialista procede, todavía más del hombre que padre, de la envidia que envidia y envidia" (254).

A continuación, doncerta Cánovas, por ineficaces o insuficientes, una serie de recursos que algunos — consideran aptos para forzar al proletariado a contentarse con su suerte y, en consecuencia, para evitar los estragos del antagonismo entre las diversas clases.

No care, en primer lugar, que la armonía que a la larga ha de establecerse entre los intereses del capital y del trabajo valga — en puro estado de expectativa — para convencer a los senos favorecidos de la necesidad de la miseria actual, requisito "para mantener algún tanto — el equilibrio entre la producción y el consumo, en las naciones viejas, y ya por completo explotadas". La armonía venidera no basta a acallar el infertunio del presente, — porque — sabe bien Cánovas — que las leyes económicas no se aplican a un obrero capital o trabajo, sino a "seres sensibles, inteligentes... estimulados por la independencia del espíritu" que los lleva a "protestar ruidosa y tozudamente" de su situación, cuando "la coronación llamada — trabajo está sobrando" y las consecuencias se acientan sobre la propia carne" (255).

Seguro puede solventarse la cuestión exigiendo a la economía política que incurra en contradicción con sus propios principios, destruyéndose a sí misma. Y eso — sería justamente proclamar — como viene — el derecho a la instrucción o, como hacen algunos autores, el derecho a la asistencia, mediante el principio de "la caridad legal",

recogido por Cánovas del casto Cavour(236). Entrar por ese camino (como ha hecho Inglaterra, con su "ley de pobres") es "destruir todo el actual sistema económico, constituyendo el socialismo de hecho" (237). Ocurra, entonces, precisamente en los errores que combate y, en su lucha contra "el proletariado inquieto y rebelde", desembocaría en "socialismo socialista".

3.- Por totalmente insuficientes -"con casi nada en cooperación de lo que se solicita"- descarta también como reales soluciones, los planteamientos de algunos reformadores sociales, que buscan "una transacción legislativa entre el capital y el trabajo, el proletariado y la propiedad de la tierra". Analiza, seguidamente, algunos de dichos planteamientos para poder dar relieve su inoperancia. Las cooperativas, propagadas por algunos, constituyen una "combinación artificial" al desaprovechar "los felices efectos de la división del trabajo". Al poner en relación directa al consumidor con el productor, existe "las clases intermedias" que han adquirido e incluso heredado "cierto género de capacidad especial para dirigir empresas". Si alguna cooperativa prospera, será desviándose del fin que se le propone, puesto que se convertirá en "natural aliada... de la propiedad particular, asociada o aislada, que ya existe" (238).

Tampoco le Play quiere, "con ser este autor -juicio socialista", al proponer lo que él llama "el patronato

voluntario", que implicaría una moralidad extrema —y por consiguiente imposible— de las clases directoras y dirigidas, así como una limitación continua del egoísmo por el sentido del deber. De hecho establece Cónovas la armonía entre capital y trabajo prevista por Le Play como —consecuencia de seis prácticas o condiciones)(fijera y — larga duración de los contratos entre fabricantes y obreros; acuerdo común sobre el salario; combinación de los trabajos de taller con los domésticos, ya industriales, ya rurales; hábitos de economía; unión indisoluble de la familia y respeto y protección para la mujer) (259), si a la vez no se arbitra un procedimiento para exigir el cumplimiento de tales condiciones. Y, con así, no crea — que bastaran para resolver estas gravísimas cuestiones.

Además, ni la sociedad de participación —recomendada por el conde de Paris— que implica la participación de los trabajadores en la utilidad líquida, ni el sistema de prima —propuesto por Leroy-Beaulieu— son aptos para lo que se pretende, puesto que incurren en una especie de petición de principio: de antemano "exigen la desaparición del antagonismo social, que es precisamente lo que se trata de disminuir, como dicen los galatesas" (260).

En fin, si no hay, desconfianza le parece a Cónovas la intervención del Estado en el orden económico-social (261). La intervención del Estado propuesta por

algunos publicistas va de la pura labor constructiva y de
 estudio (constituido junto de él mismo sobre el estado de
 las clases trabajadoras y las medidas para mejorarlas), hoy
 se le orienta en sentido negativo (fomentando la "agresividad"
 de los trabajadores, "para hacerlos a un tiempo más discipli-
 nados e independientes"), pasando por la instauración
 de jurados, "constituidos con los ricos, y los pobres, y
 los expertos, ... decididos preceptores y consejeros de
 las clases inferiores e ignorantes". Una serie de recog-
 midades incluye el fomento de las asociaciones mu-
 tuas, la facilidad para el ahorro y el crédito, el esta-
 blecimiento de bolsas de trabajo u oficinas de colocación,
 la limitación de la jornada de trabajo y la difusión de "
 la enseñanza, junto con el establecimiento de "cuarteles
 de trabajadores infelices y casas de asistencia para todos
 los desgraciados inmerecidos" (202).

Tres dificultades -prácticamente inevitables,
 según Caperna- se plantean a esta orientación de la inter-
 vención estatal. En primer lugar, conseguir el acuerdo de
 "la clase media, que debería estar constituida hoy los go-
 biernos"; en segundo lugar, contentar realmente a las cla-
 ses conservadoras, cuyos "prejuicios igualitarios y envidiosos
 que continúan sin cesar años hace tanos salvados e ilusos"
 los llevarán a considerar insuficientes aquellas medidas;
 finalmente, y en el momento de resolver los dos graves in-
 pedimentos anteriores, evitar la lógica auto-destrucción

del sistema, mediante el político reconocimiento de un derecho al trabajo, equivalente al socialismo" (263).

dentada la ineficiencia o la ineptitud de los expedientes arbitrados por la iniciativa privada o por la intervención estatal, para disminuir el malestar social buscando más convincente y más llevadera la condición proletaria, tratará Cánovas de exponer sus remedios.

INEFICIENCIA DE LOS SISTEMAS SOCIALES NO BASADOS EN LA SOLUCIÓN POSITIVA.

1.- Aquel "furore antagonico entre las clases sociales" no podrá ser resuelto con las armas de la ciencia Económica Política o de la Sociología, ni tan sólo de la razón humana únicamente" (264). La filosofía salvadora trasciende, pues, las posibilidades de la ciencia humana y de su razón para situarse en un terreno superior, inabarcable e veces a las exigencias de la naturaleza humana. Porque se trata, en definitiva, de vincular moralmente al proletario al orden socio-económico, a través del puente aportado por una determinada concepción religiosa. Y, así lo señala Cánovas en el mismo discurso: "... Si dejamos caer, parecer la religión, único que aquí exista, qué vínculo moral, qué lazo moral queráis que tenga con sus semejantes ese hombre individual que os he descrito, ese proletario legislador, que antes os he dibujado, con per-

sonaje anti-económico que no comprende de lo avaro, sino al deseo de poseerlo ¿con qué vínculo quedaría ceñido, - con qué lazo pensaría estarlo, si permitiera o procuraría destruir completamente el sentimiento religioso...?" (265).

Este papel reservado a la religión revelada no es peculiar, contra la pretensión de algunos pensadores, por otras entidades. "Nunca supliré un Dios-humanidad o un Dios-Estado, las antiguas y sublimes funciones del Dios del Cristianismo", declara Cánovas, reconociendo abiertamente la instrumentalización de su concepción religiosa, lejos de toda visión del cristianismo, basada en la gratuidad.

No considera convincente la justificación abstracta de una Humanidad, en cuyo provecho deberían orientarse los conductos individuales y a cuya satisfacción se sacrificaría el bienestar individual: "¿Qué plausible razón hay para que se satisfagan los apetitos individuales con los goces colectivos, y para que no rehúse nadie tener por compensación justa de su propia miseria, el espejuelo deslumbrador de las riquezas inmensas que atesora la titánica humanidad de nuestro siglo?" (266). Especialmente criticable es, en opinión de Cánovas, la escuela alemana de Derecho Público que, considerando al Estado como un organismo biológico, sujeta a leyes naturales y mecánicas, trata sus tratados con el rúculo de "Fisión o Fi-

biología del Estado", ignorando la verdadera naturaleza del Estado, como "proceso de ideas morales". La confluencia de estas orientaciones le da lugar a la desfinición del Estado, como "representante de la humanidad pura, redimida y glorificada expresa de sus espíritus", aberración imponente y amenazadora, al menos en los países germánicos. La verdad que el Estado encarna es el mundo moral la representación de lo verdadero y lo objetivo. Pero esa representación debe conjugarse con un segundo polo, "la voluntad libre y consciente" del hombre, sin que puedan darse, para esa conjugación, leyes de corte físico o matemático. Son, sin duda, "sobrehumanas causas" las que rigen la conducta individual y, por consiguiente «cristianos nosotros», sólo el traspaso al terreno de los trascendentes permitirá articular un sistema capaz de llevar las conductas individuales a la observancia del orden moral establecido. Cualquier otro medio, como los artes expuestas y desechados, no serviría "para impedir que los egoístas (= los economistas) el socialismo en sus alas inmensas y negras, el modo que sugiere al hombre el destino las bases frías de los imprudentes pecadores" (267).

2.- Tampoco crea Cánovas que baste para tal función una simple apelación a los preceptos del Decálogo o la referencia a una religión natural, elaborada por los filósofos (268). Si lo uno ni lo otro es suficiente "para destruir o enlutar, cuando menos, los terribles conflictos

que nos muestran", porque, cuando los sabios no cesan todavía presenciar, al menos, de hipóticas defensas al dirigirse a las clases ilustradas, sería enteramente ocioso presenciar de ello al dirigirse a los ignorantes, entre los — que sólo las religiones positivas han conservado hasta ahora un principio moral (259).

3.- Menos valor tendrían para Cuvées, en esta línea de raciocinio, los intentos de fundar un orden moral, prescindiendo de cualquier sentido religioso. Sin embargo, no por ello dejó de considerar tales intentos, aunque su tratamiento sea un tanto apresurado, interesado en despojar lo que considera ensayos inviables — "quixotescos", dice él — de construir un orden moral sin Dios ni vida futura. Concretamente, se enfrenta con la empresa histórico-sociológica de derivar la moralidad moral, examinando la evolución del comportamiento humano en distintas épocas y lugares, con el fin de decantar un "fondo moral común". Se le pide pensarse, cuáles el tratamiento que del tema moral — se ha hecho desde el evolucionismo darwiniano hasta el positivismo en sus diversas variantes — Spencer, Vogt, Galligott, Coignet —, concluye rápidamente que, para estos autores, toda la moral consiste, en definitiva, "en el mutuo respeto a la igualdad de derechos que entre los hombres debe haber con el fin de asegurar el bien, no tanto del individuo, como de la especie humana" (270). Para ello, bastaría "una buena organización social", puesto que, transfer-

ando al sistema social vigente, desaparecerían casi enteramente los delitos y faltas, quedando reducidos a casos aberrantes. advierte calidamente Gámez que tal concepción implica "lógicamente una revisión completa de todas las instituciones humanas": Gobierno, derecho, Iglesia en sus relaciones con el Estado, matrimonio, familia, propiedad, organización económica, sistema de producción y de repartición de la riqueza, tendrían que reconstituirse de nuevo, "con arreglo al dogma de que no hay nada bueno, ni justo, ni santo, más lo que es igual y común para todos", puesto que justicia e igualdad se convierten en sinónimos. Si los males -referencia de lo existente-, ni el resultado que se pretende -realización de la igualdad efectiva-, son evidentemente admitidos por Gámez: es inadmisible que - "el bien material, por igual repartido, y los gozos esenciales (econ)... las cosas buenas que el hombre debe haber y realizar en la vida..."(271).

Del mismo modo, rechazará Gámez el intento de - crear una "independiente" de toda referencia al elemento religioso, basándose únicamente en el hecho primario e irreductible de la libertad humana. Esta escuela, a la que Gámez denominará "filosófica", recoge la tradición racionalista y se encarna en la España de aquel momento en la poderosa corriente del Transismo. Se trata, en realidad, del segundo Transismo o Transismo atigido, receptor de nuevas influencias y revisor de la inicial formulación transista de Sanz del Río, Hecker, Arana y Ribera con los tres

autores de mayor influencia en este asunto, y Cánovas va a citar especialmente al doctor de élites por su especial importancia (272).

Si el dogma racionalista de Turgot, ni el positivismo difuso de Comte, son eficaces -según la visión de Cánovas- para reemplazar en el hombre el sentido moral derivado del cristianismo, la experiencia le dice que su capacidad de difusión no puede impedir la carrera de los pueblos hacia el indiferentismo y, en consecuencia, hacia la ruina social. Toda la refutación de Cánovas queda limitada, pues, a constatar la incapacidad social de dicho planteamiento.

Igualmente este -para condenarla- la concepción positivista de Schopenhauer, que poco o ningún consuelo proporciona a las víctimas de la organización social, y que, -en cambio, les llevará al "oscurecimiento del alma y al brutal egoísmo de los genes sexuales", con la urgencia -insistida de quien nada espera fuera de este mundo. La mejor prueba para refutar la fundamentación social del pensamiento moral de Schopenhauer la dan precisamente los "trágicos problemas planteados antes que por otros ninguno - por los obreros socialistas alemanes" (273).

4.- La moralidad que Cánovas basa en la religión revelada se caracteriza sustancialmente por partir - de la coexistencia esencial entre un orden moral objetivo

-referido a un cuadro extremadamente- y la libertad del individuo responsable de su conducta. Y si las aportaciones doctrinales anteriores no le valen porque alteran o menoscaban alguna o ambas de las dos fórmulas de la constitución, recurre, en cambio, a la filosofía kantiana, en la que halla refuerzo importante para su construcción. La adhesión a Kant es característica en su grado por su instrumentalización política, puesto que agudamente de relieve por DIEZ DEL CORRAL, cuando se refiere al "accroso destino (...) de la política conservadora decimonónica, que para mantener la aproximada continuidad de su curso entre las variaciones múltiples y cambiantes de la época se vale procurando a buscar guías y orientaciones tan distintas...." (274).

Al Hegel fue, al iniciarse el siglo, la referencia obligada del pensamiento burgués conservador y el nexo directo con el régimen representativo liberal, en la época de Cánovas el hegelianismo ha experimentado importantes desarrollos, y no menor entre ellos el de la "inversión", que hace del hegelianismo una referencia sospechosa y ambigua. Para los conservadores liberales del último cuarto de siglo, en cambio, la cuestión decisiva reside en oponer en práctica y teóricamente a las inversiones totalitarias que amenazan al edificio y la doctrina del liberalismo. "La individualidad esencial" encuentra, entonces, en Kant una epología del "hombre, fin en sí" y de su libertad moral, que ha de ser inevitablemente reconocida (275) por su evidente utilidad.

Cárter se referirá al pensamiento de Kant en su discurso cuarto del ateneo, pronunciado el 25 de noviembre de 1871 (276), sobre el fundamento del concepto de la libertad y progreso en el mundo moderno. Como "padre de toda la filosofía moderna", Immanuel Kant "se vuelve en otros ojos, y entre otros los años, en demanda de inspiración y doctrina".

Relacionado en relación el optimismo kantiano con algunas expresiones del optimismo castaliano, la inspiración fundamental, recogida de Kant, se refiere, sin embargo, a su tratamiento de la ética. "La influencia benéfica y permanente de Kant en el espíritu y la vida alemana... (se recoge en) los tres famosos postulados de la razón — práctica, a saber: la libertad, la existencia de Dios y la inmortalidad del alma..." (277).

Para Cárter, el optimismo kantiano pone en cuestión el optimismo de las "escuelas modernas", que pretenden conocer las leyes de la realidad y predecir su curso inevitable. En cambio, a Kant corresponde el reforzar la entidad y papel de la libertad humana, que los nuevos materialistas consideran pura ilusión o realidad pasajera. "El imperativo categórico", que nos representa las nociones morales, como en sí u objeto necesario, sin relación a ningún concreto fin, es un director espiritual, que enseña la moral sólo para, aunque no basta a hacerla eficaz y efectivamente práctica. El orden que este "imperativo -

entegrico" mantiene íntimamente, y la justicia que en las externas cosas humanas lo representa, lejos de ser para — Kant una abstracción, ni pura conceptos, eran la propia — esencia de la vida individual y social" (278).

Así pues, Kant define un orden objetivo, que — desprende de su "imperativo entegrico", para poder conti- nuar un sistema sólido de la vida individual y social. Y de ahí, la necesidad de afirmar el libre albedrío humano, eran política de que Cárvas proclamaba. De la afirmación dependiente de la ley moral y de la libertad humana, neces- forosamente la aceptación de la existencia de un Dios con- cionador y de la inmortalidad del alma, que coronan el edi- ficio de la especulación kantiana sobre la moral. El valor de la aportación kantiana a la vida política viene señala- do por Cárvas en contraste con las dificultades que ofre- ce el pensamiento de Stuart Mill. Una filosofía moral, co- mo la de Kant, que proclama la existencia de un orden mo- ral objetivo y de una libertad individual responsable, se concierta mejor con el nivel de "las permanentes leyes — prácticas", a sea, las relaciones reales que se dan en el campo económico, social y político. Este mejor concierto significa, en el fondo, la posibilidad de formular de modo ideológicamente más aceptable unas mismas exigencias, un- pando de generalizadas prácticas represivas y represivas bajo la cobertura de una elevada concepción moral.

Por el contrario, la versión que Cánovas da del pensamiento de Mill (279), situándole dentro de la corriente utilitaria inglesa, le lleva a concluir que el tema — tratado por Mill no es de ahora tan nuevo como aquellas mismas "leyes previas permanentes" de la organización social que antes señaló. Fundando la ética en el terreno del utilitarismo y en virtud del principio de la mayor felicidad, desaparecen los valores objetivos de la moral. — El fin último de la sociedad — la mayor felicidad — es el mismo criterio al que se ajustan los apartados representativos de la misma, sin necesidad de apelar a consideraciones jurídicas de validez universal. Cuando Stuart Mill afirma: — "Don, o sin libre albedrío, lo que es justo, en aquella medida que hace falta para alcanzar el objeto legítimo de la sociedad, si sólo se vea que es justo meter a una fuerza para salvarla", Cánovas denuncia aquí un "error de la fuerza para salvarla... la pura ley de la fuerza". La denuncia de Cánovas, con todo, reconoce la ligazón de la concepción de la ética conexas posible del — por él llamado — positivismo inglés en el orden moral y las necesidades de la organización política capitalista que puede darse en el reconocimiento abierto del carácter constructivo de estas distintas (280).

Así, en todo caso, es inevitable operar políticamente con el auxilio de las nociones ideológicas, ya con "los otros postulados de la moral práctica de Kant..."

ya con "los profetas, aunque brutales fundamentos, de la
 parte de Stuart Mill" (231). Para Ginepro, la superioridad
 del kantismo y del cristianismo esriba justamente en que
 las mismas necesidades profanas pueden ser justificadas
 con invocaciones a un esfera de moralidad superior, que
 no está obligada a reconocer, al menos tan desordenadamen-
 te, el carácter represivo de aquéllas.

LA RELIGIÓN POSITIVA CRISTIANA, QUE HA PERDIDO
 SU MORALIDAD PARA JORNAR EL ORDEN
 SOCIO-ECONÓMICO;

Si la religión laica de la humanidad, pues, ni
 la satisfacción del Estado, ni siquiera la moralidad filo-
 sófica bastan, en estos momentos, a cumplir el papel de -
 engarces entre las leyes de la economía y el respeto a la
 moralidad social que implican. Solo "las religiones posi-
 tivas" han conservado en los pueblos este principio moral
 necesario (232). O, lo que es lo mismo, sólo ellas -y, en-
 tre ellas, el cristianismo en sus variantes- han propo-
 to una solución para "el eterno antagonismo entre ricos y
 pobres" distinto del remedio clásico de la esclavitud, co-
 mo principio de la concepción física sobre la concepción
 ideológica. (233).

La aceptación de la desigualdad, que se hace en
 una determinada concepción de la moralidad, sólo tiene un

elemento firme y estable: la fe religiosa. A guisa de —
 "elemento solidador" entre la ley sancionada que gobier-
 na las cosas y la ley moral que rige al hombre, se inserta
 en una "ley equitativa, flexible, variable en sus resolu-
 ciones y hasta inconsecuente", que puede armonizar "el —
 humano espíritu contradictorio y libre, con la eterna —
 unidad y uniformidad del régimen fatal de la materia. Si
 esto de otro: la libertad moral del hombre sólo aceptará
 las consecuencias de una fatalidad en las leyes pretendi-
 damente naturales que rigen la economía capitalista, si
 entre la primera y la segunda se inserta el elemento re-
 ligioso: "Salta ya a los ojos de todos que las leyes socia-
les, hasta aquí descubiertas en la magnífica civiliza-
ción europea, dependían en su íntimo y esencial artificial
de una especie de rueda catalina, que era la doctrina cris-
tiana; y cuanto orden práctico y moral nos queda aún, el
influjo de esa doctrina se debe..." (234).

Esto es lo que no han comprendido los actuales —
 teóricos de la economía política, que, al prescindir del
 elemento religioso, privan a su teoría y al sistema que
 le engendra de suficiente credibilidad moral a los ojos
 de los proletarios. "Sin fe religiosa... toda medida de
 justicia (el orden moral del liberalismo) llegaría a ser
 incompatible, según se está ya viendo, con las leyes —
 dadas de la economía política", hasta el punto de que

la conservación del orden social en su estado actual depende de la ley: "No sin exactitud podemos el orden social compararse ahora a una sociedad, con el cristianismo en el reverso, y en el reverso el socialismo; y hay que escoger entre sus dos caras, largamente" (285). Por lo mismo se hace inexplicable que algún economista político —con partidarios en España— considere inútiles las subvenciones estatales al clero por servicios que aquél considere "quiriticos". Al pensar así, imbuido por el ateísmo, se priva "de armas que emplear" contra los que se oponen al sistema económico vigente. (286).

Recuperemos aquí la hipótesis de partida: la religión es elemento indispensable para la defensa del orden establecido, puesto que la acción económica y social —clásica liberal— no han sido capaces de asegurar el convencimiento apto para llevar a la aceptación del sistema económico y social. Frente a la amenaza del socialismo —prototipo y alternativa frente al actual régimen existente—, hay que optar por el cristianismo, una de las dos caras del orden social.

En ningún momento aparece, hasta aquí, una consideración dogmática o apologética del tema religioso. El terreno es que Cánovas se mueve en el de la conveniencia política y social y, en este terreno, atribuye a la religión una función indispensable cuando se trata de asegu-

por determinadas realidades sociales. Así lo declara expresamente en ocasión solemne, cuando interviene en el debate sobre el proyecto constitucional de 1869: "...Cuando de el socialismo nace en virtud de un régimen o de su sistema, no se le combate por medio de las teorías, ni de las doctrinas académicas; no se le combate con esas doctrinas que, aunque sean predicadas con mucha elocuencia..., aunque lleguen a sentarse en aquel banco (refiriéndose al ministerial), no descerterán nunca a las clases inferiores del país que no saben ni leer ni escribir... Lo único de naturaleza moral que llega al hombre privado de toda instrucción, lo único que fácilmente comprende cuando se le transmite la tradición, o más bien, cuando se le transmitieron sus propios padres orales, es el límite de la religión revelada" (257).

La religión positiva —en conclusión, ocupa un lugar capital en las relaciones del orden social, puesto que a ella corresponde el reforzar las insuficiencias — idealizaciones de la economía política, incapaz de la aceptación moral de los resultados y postulados de su sistema — por parte de todos los miembros del cuerpo social y, particularmente, de los clases favorecidas: "Nada sólido opone, ni por el cual opone causa la economía política al proletariado inquieto y rebelde, a menos que no reniegue de sus propios axiomas, cayendo precisamente en los errores de que huye... (258), en el supuesto de que pretende prescindir del auxilio de la religión. Para Cánovas, en con-

bio, siguiendo a Minghetti, "lejos de estar refutada la economía política con el cristianismo, debe a este misma ciencia, con todas las ciencias morales, práctica y ennoblecimiento" (289), en cuanto ~~admiramos nosotros~~ ~~usan~~ los recursos legitimadores de la ideología liberal y los eleva al orden de la trascendencia religiosa, más allá de todo control racional.

Correspondiente, por consiguiente, a la religión - fundar el orden moral que postula la filosofía liberal, a la vez que la referencia a la trascendencia justifica y legitima los resultados de la organización económica, social y política. Resumamos ahora, siguiendo a Cifuentes, las diversas condiciones que, con el fin propuesto, se establecen entre el hábito religioso y el hábito socio-económico.

Anticipábase más arriba (cfr. supra.) cómo se consideraba necesario engranar debidamente las leyes económicas con las prescripciones de un orden moral - a través de la creencia religiosa. Se refiere Cifuentes en la escritura del ya citado Minghetti para expresar de modo exacto y expresivo aquella necesidad: "si la riqueza y la prosperidad privada o pública propagan, no tan sólo condiciones jurídicas, sino también condiciones morales, y si para el cumplimiento de las leyes de la moral una sanción necesaria, ¿cómo puede negarse que importe mucho al bienestar material la creencia en la vida futura?" (290).

Los condici ones morales que se regularon para el recto funcionamiento del sistema económico son tratadas por Cánovas en diferentes textos y con relativa coherencia, apelando a las relaciones que establece entre el cristianismo y una serie de nociones fundamentales, tales como individuo, libertad, igualdad, desigualdad, y otros elementos, propiedad que, en conciencia, adquiere carácter de elemento clave de la misma moralidad (291). Se estudian relaciones entre lo religioso y lo moral, desprendiéndose de ellas el vínculo ineludible entre estas concepciones para, a su vez, reforzar substancialmente la justificación del orden económico.

Que la religión y la moral sean indisolubles (292), y así "el principio religioso (superior y más socialmente representado por el catolicismo en la civilización moderna) sea el más sólido y noble cimiento del edificio social" (293), nos lo dice el hecho irrefutable de -- que, sin apelar a Dios, no se puede -- a pesar de los intentos de algunos -- fundar un orden moral objetivo: "Si los hombres practican la virtud solamente, no es sino porque todavía tienen conciencia de su alma y fe en el Ser Supremo que debe juzgarla. La justicia, alma del cuerpo social, no lo ha desaparecido aún, porque no está infaliblemente declarado el bienestar físico por único fin del hombre; y así ha de andar, por otro lado, la distinción entre lo ty y lo no, sin la cual caería el progreso humano, con"

de exclusivamente la mantengan visible las leyes de las ciencias e los cánones de la economía política. Cuidando o no los cánones... la religión es hoy, casi siempre, — irremplazable en la sociedad... (1934). De la fe religiosa, pues, como la convicción de una conciencia individual libre y, por tanto, responsable, ligada a la existencia de una divinidad trascendente que desarrolla su contenido en una región más allá de la historia terrena. De la fe religiosa, además, se desprende la distinción que marca las relaciones entre los hombres, consagrando la desigualdad o, lo que es lo mismo, consagrando "la distinción en re lo tuyo y lo mío" que constituye la entrada de un sentido de "justicia" en función de la propiedad.

Con ello, se da al orden moral un punto de referencia que lo hace invariable y objetivo en sus valores y prescripciones, sin por que se establezca una vinculación —entre norma y conciencia individual libre— que va más allá de la pura conciencia jurídica: "... Sin un Dios libre y absolutamente bueno y justo, todo sistema de moral es arbitrario o convencional, y, por tanto, variable; todo concepto de justicia relativo, y, en consecuencia, revocable; toda ley, determinación de poder, o instrumento de fuerza, son de esencia de verdaderos deberes; dado que el ser significa dependencia de alguien y dependencia por el ser, y sólo con Dios cesan los deberes de la moral, y aun aquellas de derecho que no consisten solamente en el res-

pato « los externos vínculos de la ley ». Si lo moral y lo
 junto se hacen, por fuerza de la hipóstasis divina, "con-
 ceptos idénticos, universales y eternos" como conviene, -
 la necesidad de Dios se presenta -para el mundo moral- con
 la misma fuerza que el principio asentado de la etrap-
 oida universal para el mundo físico (296).

Pero es que, además, el cristianismo -como for-
 ma expresa de religión positiva -proporciona una contribuy-
 oida de particular eficacia, debida a la sencillez de unas
 formulaciones que permiten una más extensa difusión: "Lo
 único de naturaleza moral que llega al hombre privado de -
 toda instrucción, lo único que fácilmente comprate cuando
 se le transmite la tradición, o aún bien, cuando se le
 transmitieron sus propios padres orales, es el límite
 de la religión revelada". Especulaciones morales o socio-
 lógicas de mayor altura "no descenderán nunca a las cla-
 ses inferiores del país, que no saben leer ni escribir",
 que seguirán siendo "...instrumentos de una ciencia que no
 conoce, ni es capaz de conocer en manera alguna" (297). En
 consecuencia, vano es el empeño de llegar al pueblo con -
 tales especulaciones, aun en forma sencilla, porque nunca -
 igualmente en resultado al que alcanza, todavía alcanzará -
 según él mismo- "el mundo católico español del P. Si-
 pido". Los mandamientos que más tarde, reducidos a dos,
 "han servido para engañar por el solo un civilización,
 ni siquiera entre, ni entre comparable, como en la origi-
 naria" (298).

Formulaciones sintéticas de alta eficacia dify
 sora contienen, en la interpretación de Cánovas, aquellos
 elementos-bases que permiten justificar el orden moral ad
 equo: individuo, libertad, desigualdad natural, propiedad,
 etc. Faltaba ahora elucidar el tratamiento que, desde este -
 punto de vista, revisan en los textos canovistas.

LA RELIGIÓN JUSTIFICA MORALMENTE EL ORDEN SOCIO-ECONÓMICO.

Hemos apuntado hasta aquí cómo la religión resul
 ta -en la concepción de Cánovas- factor decisivo de la vi
 da social, porque aporta el adecuado fundamento a un orden
 moral que el funcionamiento de la economía y sus consecuen
 cias sociales y políticas exigen para su regular desarro
 llo. Si correcciones en el mismo funcionamiento económico,
 de origen privado o de intervención estatal, ni la garan
 tía apoyada en consideraciones humanitarias o en las ve
 gas precisas de la religión natural valen para ello. Únicam
 ente el orden moral, sustentado en la religión, sirve para
 que los protagonistas de la actividad social acepten y acep
 ten en este asentamiento como legítimos los principios y --
 los resultados de la organización económica y de su corre
 lato socio-político.

La religión positiva actúa sobre aquellos princi
 pios y resultados en doble sentido. Por un lado, impone su
 aceptación mediante su elevación o consagración como ca-

tegorías inevitables, dependientes de la naturaleza o de la voluntad divina, que rigen el curso de la historia. Por otra parte, facilita su respeto, activando la corrección de los afectos negativos a que llevaría su radicalización o epifonía excesiva.

Para el primer objetivo, se vale de una determinada concepción del mundo y del hombre, en la que determinadas notas del sistema económico y social, quedan integradas como formando parte de un sistema superior inalterable. Para el segundo, exhortará a la práctica de virtudes individuales que, con perspectiva de retribución ultraterrenal, moderan los aspectos violentos del sistema.

Santo la elevación a categoría religiosa de determinados principios y resultados socio-económicos, como su suavización por la exhortación a la práctica de virtudes individuales, contribuirán a la estabilidad y conservación del orden existente garantizando la aceptación de sus pautas elementales y evitando su catálisis por excesiva tensión.

La religión proporciona también el más sólido argumento frente a las concepciones socialistas que pretenden explotar los aspectos negativos del orden socio-económico y sus correspondientes tensiones para proponer la total destrucción de sus elementos fundamentales.