

# LA UTOPIA ARMÓNICA DEL INSTITUCIONISMO

en la España de entre siglos

Manuel Suárez Cortina  
*Universidad de Cantabria*

Aunque el deseo de hallar una ley armónica humana sobre las oposiciones y limitaciones acumuladas diariamente en la historia, y en la que se reanuda en la marcha de la vida individual y social, pasada y presente, no se lograra del todo, será siempre necesario, siempre fecundo en resultados, llamar la atención de los hombres hacia la idea y la ley común humana de que todos están llamados a dar testimonio y cumplimiento.

Julián Sanz del Río, «Ideal de la Humanidad para la vida»,  
en *Textos Escogidos*, Barcelona, Ediciones de Cultura Popular,  
1968, pp. 244-245.

Como cultura política el institucionismo, asentado sobre los principios filosóficos y jurídicos del krausismo, constituyó en las décadas de entre siglos una propuesta de armonía social que diseñaba un horizonte político de democracia representativa para España. En el marco de la cultura política republicana, el institucionismo constituye una especie de subcultura, dotado de unos planteamientos doctrinales y unas prácticas específicas que lo separan del posibilismo castelarino y del federalismo. Su imaginario, de base declaradamente evolucionista, se asentaba sobre la idea de *progreso*, sobre una concepción *organicista* de la vida y, finalmente, sobre la afirmación de la *neutralidad* en los terrenos filosófico, político y religioso. Como fuerza política ensayó diversos proyectos desde el Sexenio democrático, enfrentándose tanto a los planteamientos sociales y políticos del doctrinarismo canovista, como, de otro lado, a los presupuestos pactistas del federalismo pimgalliano. Su horizonte utópico era la articulación de un orden social y político justo, armónico, laico y de carácter abiertamente reformista.

Esta cultura política desarrolló proyectos constitucionales (Salmerón y Chao, 1872), educativos (ILE, 1876) y partidos políticos (Centralista Reformista,...) orientados a ofrecer a la sociedad española un horizonte de democracia representativa, reformista y pacífica que expresaba perfectamente su ideario organicista y evolutivo. En definitiva, una propuesta de democracia parlamentaria con reforma social en línea con los ideales del nuevo liberalismo europeo de entre siglos.

En su desarrollo histórico el institucionismo hubo de construir su espacio social y político sobre la doble confrontación del republicanismo federal y el liberalismo doctrinario. Por razones culturales, sociales y políticas sus posiciones buscaron un horizonte de armonías que venían establecidas desde la base de sus fundamentos doctrinales de partida: la herencia krausista. Es así que en el marco de una cultura progresista articularon un proyecto de España, como Estado y nación, que encontró acomodo en los años del Sexenio democrático, cuando colaboró, primero con el régimen de Amadeo de Saboya y, más tarde, intentó canalizar sin éxito la experiencia republicana desde 1875. Con el triunfo de la restauración canovista, el institucionismo conformó una propuesta republicana que se enfrentó decididamente a los planteamientos doctrinales y las prácticas políticas de la monarquía constitucional. En el fin de siglo ensayó un proyecto de renovación del republicanismo que no cristalizaría hasta 1912, cuando el institucionismo dio forma definitiva a su proyecto bajo la forma del Partido Reformista que Gumersindo de Azcárate, Benito Pérez Galdós y Melquíades Álvarez presentaron como un partido de modernidad y democracia. Una propuesta que parecía facilitar el tránsito a la democracia y que tras la proclamación de la *accidentalidad* de las formas de Gobierno intentó infructuosamente superar la vieja división entre monarquía y república. Más allá de su éxito o fracaso, importa reseñar que el institucionismo fue algo más que un proyecto educativo, que tuvo una significativa relevancia en tanto que proyecto nacional, en el que, como ha mostrado Gonzalo Capellán de Miguel,<sup>1</sup> buscaba una vía armónica para la superación del conflicto centenario entre tradición y progreso.

### Fundamentos doctrinales del republicanismo institucionista

Las bases doctrinales del institucionismo se fueron gestando desde la década de los cincuenta cuando en el marco de la cultura progresista la filosofía krausista, recibida a lo largo de la década anterior, se convirtió en el referente de un sector del liberalismo –Sanz del Río, Francisco de Paula Canalejas, Fernando de Castro, Nicolás Salmerón,

<sup>1</sup> Gonzalo Capellán de Miguel, *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

Manuel Ruiz de Quevedo...– que hizo del racionalismo armónico la base de su doctrina filosófica, social y política. La filosofía krausista penetró en España en la década de los cuarenta a través de la Filosofía del Derecho y mostró rápidamente la capacidad de ofrecerse como una doctrina alternativa, de un lado, al eclecticismo de Cousin y, de otro, al pensamiento hegeliano. Su propuesta armonista se asentaba sobre un conjunto de postulados que a comienzos del siglo XIX había elaborado Krause y que partía de una filosofía de la Historia que se asentaba sobre la idea de progreso que, con el amparo de la Providencia habría de conducir a la Humanidad a la armonía universal. Al mismo tiempo el krausismo postulaba una dialéctica distinta de la hegeliana, toda vez que sus tres momentos: *unidad*, *variedad* y *armonía*, no eliminaba sus momentos antitéticos y se afirmaba con una progresión sostenida hacia la meta final: la emancipación del hombre y la armonía entre hombre y naturaleza. El krausismo se presentaba, a su vez, como una filosofía profundamente religiosa, toda vez que la Religión –con mayúsculas– era un ingrediente central en la vida del hombre. Ahora bien una cosa era la religión como tal, y otra distinta, las diversas formas con que el hombre en cada tiempo y cultura interpretaba la religión. Organicista en sus concepciones sociales, el krausismo, desarrolló una teoría social sobre fundamentos éticos y religiosos, más que biológicos. Elaboró su propio modelo de relación entre el Estado y la sociedad, en declarada ruptura con el liberalismo clásico, ya que interpretó que el Estado no era otra cosa que la misma sociedad en su dimensión jurídica. Igualmente diseñó una teoría política de base claramente evolucionista que planteaba la necesidad de llevar la sociedad hacia el Ideal a partir de un conjunto de reformas graduales y continuas. Para ello nada mejor que establecer la educación como el método más adecuado para formar al hombre y permitirle a él y a la sociedad en su conjunto, el largo camino hacia la perfección y la armonía individual y colectiva.

La filosofía krausista, de base esencialmente idealista, mostró sin embargo una permeabilidad notable. El dominio de los componentes idealistas, muy presente en las primeras décadas, dio paso a una renovación cuando en la década de los setenta se asocia con el positivismo, dotándose desde entonces de una impronta monista que se dejó sentir en los escritos de Nicolás Salmerón y Urbano González Serrano. Desde entonces la concepción unitaria del mundo, la superación del dualismo cartesiano se percibe repetidamente en los escritos de ciencias naturales, filosofía o psicología experimental. En las décadas de fin de siglo, más que de filosofía o pensamiento krausista cabe hablar de un proyecto krausinstitutionista en la medida en que la primera tradición krausista se abrió a varias corrientes de pensamiento: positivismo, spencerismo, neokantismo o el mismo darwinismo.

Es ahora cuando se perciben las líneas maestras de un proyecto que adquiere una plena dimensión *organicista*, *monista* y *evolucionista*. Son los años en que los krausoinstitucionistas son protagonistas de la investigación y difusión de los nuevos horizontes desarrollados por las ciencias experimentales y sociales que permitieron la renovación de disciplinas como la biología, la psicología experimental, la sociología o la antropología.<sup>2</sup>

Es el momento en que, tras el fracaso del proyecto democrático del Sexenio, los krausistas se agrupan en torno a la Institución Libre de Enseñanza y se convierten en receptores y difusores de las nuevas ideas científicas, sociales, jurídicas y políticas del fin de siglo. Porque en todo momento, el krausoinstitucionismo tuvo la ambición de abarcar todas las esferas de la vida humana, a través de ese ideal organicista y universal que hacía de la idea de progreso un motor básico de su concepción del mundo y de la vida. La idea de perfectibilidad humana facilitó la formación de una antropología optimista que a partir de la idea de progreso hace que la Humanidad sea el resultado de una mejora permanente desde el origen de los tiempos hacia ese ideal último que preside su filosofía. Esa idea de la perfectibilidad humana posee una impronta declaradamente ilustrada que ha resaltado hace ya medio siglo Juan López Morillas:

La filosofía que Sanz del Río trajo de Heidelberg «sabe» a siglo XVIII. Su radical optimismo, su noción de progreso y perfectibilidad irreversibles, su afición a la utopía, su declarada preferencia por la «religión natural» o «cristianismo racional», su identificación del mal con la ignorancia, su absoluta confianza en la educación, todo ello es, si bien se mira, material de trasiego en las ideologías transpirenaicas del siglo de las Luces. Ahora bien, amasado con esa filosofía trasnochada venía un ingrediente más adecuado al temple del siglo XIX: la vislumbre de un mundo próximo y perfecto, o al menos mucho mejor que el conocido, en el que el hombre actualizaría cuanta excelencia es en él potencial y en que la humanidad llegaría a ser la verdadera familia terrena con la que en todos los tiempos han soñado religiones y filosofías.<sup>3</sup>

La búsqueda de la perfectibilidad acentúa el componente historicista de la filosofía krausista y hace que la educación constituya una de las herramientas centrales en el proyecto de emancipación y libertad que conlleva su ideario. La educación es el instrumento de toda socie-

<sup>2</sup> Un acercamiento a la pluralidad de registros que presenta el institucionismo se puede encontrar en Manuel Suárez Cortina (ed.), *Libertad, armonía y tolerancia, La cultura institucionista en la España contemporánea*, Madrid, Tecnos, 2011.

<sup>3</sup> Juan López Morillas, *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Giner de los Ríos*, Madrid, Alianza, 1988, p. 58.

dad para fomentar los ideales de superación, el intento de garantizar la mejora del hombre y, en consecuencia, garantizar el cambio y la perfectibilidad, meta última del krausismo. Una educación asentada sobre el ejercicio de la razón. Racionalidad, moralidad y pedagogía constituyen referentes básicos para que el hombre, como ser individual y colectivo, logre desarrollar sus metas. Pero, como idealista que es, el krausista desea que esos logros se desarrollen en el marco de una convivencia bien regulada, donde la violencia sea innecesaria y la ley y el derecho queden garantizados por buenas prácticas sociales. He ahí el papel de la educación, el medio desde el cual el hombre se viriliza, se humaniza y desarrolla todas sus capacidades racionales y emocionales. Porque la escuela en la filosofía krausista se ocupa tanto de educar como de instruir, pero la educación, entendida en su sentido más amplio, es el elemento primordial de una filosofía de la historia que se asienta sobre ese ideal de superación permanente.

En su desarrollo, la filosofía de la historia krausista procede de una metafísica que da un sentido particular a su dialéctica. Se parte de *unidad*, se avanza por una etapa de diferenciación, *variedad*, y se concluye en la *armonía* de los contrarios en una unidad superior. Cada uno de estos estadios se corresponde en el imaginario krausista con las tres edades que se observan en todo ser finito: *infancia*, *juventud* y *madurez*, o si se quiere, unidad, o indiferenciación, variedad u oposición, y, finalmente, armonía. Esa ley se cumple en todo momento pero sus ritmos y formulaciones se acomodan de acuerdo a las condiciones sociales y culturales de cada colectivo humano. Es sobre este plano concreto de la realidad sobre el que la educación adquiere un papel esencial, al impulsar al hombre hacia la dirección adecuada.

La educación krausista seguía los planteamientos pedagógicos de Rousseau, Pestalozzi y Froebel que establecían una clara distinción entre instrucción y educación y que atribuyeron a ésta una concepción integral, que venía asociada a la exigencia de potenciar las facultades humanas en su dimensión tanto física como espiritual. La educación tiene el cometido de desarrollar todas las dimensiones intelectuales, estéticas, físicas y morales de la persona. No es de sorprender por ello que la Educación constituya el eje vertebrador de todos los proyectos del krausismo. Como mostró Francisco Giner de los Ríos en sus escritos pedagógicos, no bastaba con estimular las capacidades intelectuales, era necesario desarrollar la intuición, el aprendizaje activo, el juego o el conocimiento de la naturaleza. Si se aspiraba a lograr la perfectibilidad humana era necesario que el hombre conociera todas las dimensiones de la Vida. Y, por ello, fomentaba en la educación el camino hacia la armonía, del hombre consigo mismo, con los demás y con la naturaleza. Con sus iniciativas educativas

durante el Sexenio y, sobre todo, con la *Institución Libre de Enseñanza*, los krausistas pusieron en acción sus ideales pedagógicos. En primer término la educación no era sino una de las esferas en las que se desarrollaba la vida del hombre. En el marco del pensamiento organicista la vida humana estaba organizada en torno a los diversos fines que debe cumplir el ser humano. Cada uno de esos fines tenía sus órganos específicos: el religioso: la Iglesia; la defensa: el Ejército; la educación: la Escuela,... Si la Iglesia tiene como fin la función religiosa, la Escuela tiene como fin la educación. Cada una de estas esferas de la vida ha de ser autónoma en sus ámbitos internos, de ahí que en todo momento los krausoinstitucionistas establecieran que la función educativa debía ser autónoma, debía estar libre de las interferencias del Estado y de la Iglesia, cuyos fines no eran propiamente los educativos. En definitiva, se trataba en la concepción krausista de defender la idea orgánica y armónica de los fines de la vida. Cada fin tenía una función y cada función un órgano competente. La Escuela era, pues, el órgano que la sociedad tiene para la educación. ¿Cuál era, entonces la función del Estado? La organización y gestión administrativa; esto es, proporcionar el marco legal y reglamentario adecuado para que la Escuela cumpla el fin que se le ha asignado: la educación. Como señalaba Francisco Giner de los Ríos:

Legísele en buena hora sobre la organización y gestión administrativas de los establecimientos de Enseñanza; nada más justo y nadie disputará por hoy al Estado su legítimo derecho en este punto. Pero déjese a la sociedad especialmente consagrada al cultivo de la Ciencia que establezca las bases permanentes de su vida, el plan de su actividad interior, las reglas para la prosecución de un fin, que solo ella conoce y puede utilizar. No es la soberanía política, la soberanía del Estado, la única verdadera soberanía. Como él para el Derecho (y no más allá de esto), la Iglesia para la Religión; la Universidad para la Ciencia, cada sociedad particular para el fin que cumple con sus propios esfuerzos, es única autoridad y juez inapelable de sus funciones, se rige y gobierna por sí, no reconociendo criterio superior a que ajustarse en ninguna otra institución humana.<sup>4</sup>

Esos principios nutren los ideales pedagógicos del institucionismo, en los que la exigencia de autonomía de lo educativo se complementa con la demanda de que la Escuela sea *neutra* en sus dimensiones filosóficas, religiosas y políticas. En filosofía entre idealismo y positivismo; en religión sustentado la Escuela neutra y en política superando el

<sup>4</sup> Francisco Giner de los Ríos, «La futura ley de Instrucción Pública», *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, tomo I, p. 260.

debate entre monarquía y república y proclamando la accidentalidad de las formas de Gobierno.

### Democracia orgánica versus democracia directa: el régimen representativo

El centro de atención de las propuestas políticas del institucionismo se movió siempre entre dos adversarios que caracterizó como el de la democracia directa y el doctrinarismo. Frente a la primera rechazó los planteamientos de Rousseau respecto de la soberanía y, sobre todo, las consecuencias que para el Gobierno trajo su planteamiento político: la democracia directa. La crítica del gobierno directo fue una constante en los cenáculos institucionistas, que siempre interpretaron que su idea de democracia se asociaba a la defensa del *self-government* y del gobierno representativo. Por esta misma razón, la ausencia de un sistema verdaderamente representativo, los institucionistas rechazaron abiertamente la monarquía doctrinaria que, primero en el reinado de Isabel II, más tarde durante la restauración canovista, impuso el régimen político. Su propuesta fue la de una democracia parlamentaria que teorizaron desde la década de los sesenta y setenta Francisco Giner de los Ríos, Gumer-sindo de Azcárate, Miguel Moya y, en el fin de siglo, Adolfo Posada.

En el pacto de Rousseau –escribió Miguel Moya– rechazamos dos cosas que nos parecen tan contradictorias á la naturaleza del hombre, como opuestas al perfecto cumplimiento del fin humano; el estado natural anterior á toda sociedad civil y el considerar á ese estado como el único donde la felicidad del hombre es posible, de tal suerte que Rousseau encuentra en la desigualdad de fortunas el castigo del hombre, por el pecado original de haber abandonado ese paradisíaco estado salvaje para correr todas las aventuras y todos los peligros que le cercan en la vida de la sociedad.<sup>5</sup>

Ese rechazo de los planteamientos rousseauianos parte de la posición krausista de reconocer en el hombre, por el mismo hecho de ser tal, unos derechos anteriores a toda ley y a todo gobierno. Organicismo, evolucionismo, rechazo de la revolución, gobierno representativo, esos fueron los referentes básicos del pensamiento político institucionista. De ahí que ni la democracia rousseauiana, de un lado, ni el doctrinarismo canovista, de otro, fueran considerados adecuados para el verdadero desarrollo del *self-government*.

La democracia hoy, por regla general, –afirmó Azcárate– no defiende el gobierno directo, sino que considera como principio esencial para el régimen

<sup>5</sup> Miguel Moya, *Conflictos entre los poderes del Estado: estudio político*, Madrid, Gaspar editores, 1881, p. 42.

de los pueblos el sistema representativo. La democracia no reclama la revolución como procedimiento constante, necesario y siempre legítimo para llevar á cabo las reformas, sino tan solo como un medio de defensa, como un medio de recabar para un país el derecho a regirse por sí mismo. La democracia, en suma, no significa utopía, gobierno popular directo, revolución, sino que aspira lo mismo que se esta llevando á cabo de una manera lenta, pero constante en Inglaterra...<sup>6</sup>

Pero la alusión a Inglaterra, una monarquía, planteaba en la cultura institucionista el problema de las formas de Gobierno. Se rechazaba la democracia directa y no se consideraba la monarquía doctrinaria como representativa, toda vez que se establecía sobre la base de la soberanía compartida y, en el caso español en el primer canovismo, sobre el establecimiento de partidos legales e ilegales. Conviene, pues, hacer una mención siquiera sintética a cómo se planteaba el institucionismo el problema de la monarquía doctrinaria y el problema de la legitimidad de la monarquía y la república como formas adecuadas de Gobierno.

El rechazo del doctrinarismo fue una constante, desde el momento en que éste no reconocía la soberanía de la nación, el *self-government*. Aunque era una posición generalizada en los núcleos krausistas, fue Gumersindo de Azcárate quien teorizó de una forma más completa el rechazo institucionista de la monarquía doctrinaria. Para Azcárate la incompatibilidad entre soberanía nacional, *self-government* y doctrinarismo era evidente desde el momento en que presentaba limitaciones en el terreno religioso (confesionalidad), social (individualismo posesivo) y político (libertades, prensa, asociación, reunión,...). Así pues, la monarquía doctrinaria se presentaba como un sistema falto de representación y por ello ilegítimo para convertirse en vehículo adecuado de la opinión. ¿Significaba ello que la monarquía, como tal régimen, era menos representativa que la república? Los institucionistas consideraron que ambos regímenes podían ser igualmente representativos. Pero no había un solo tipo de república ni de monarquía, sino una variedad de modelos que obligaban a un análisis sistemático de sus principios y propuestas concretas. Solo tras un examen adecuado se podía establecer la potencial superioridad de un régimen sobre otro.

Por esto, aunque parezca extraño, –escribió Azcárate– la verdad es que en estos estudios no se ha planteado, y menos resuelto, la cuestión referente á la organización del poder del jefe del Estado, que divide a los políticos en mo-

<sup>6</sup> Gumersindo de Azcárate, *Contestación al discurso de E. Sanz y Escartín*, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, tomo VI, Madrid, 1894, pp. 688-689

nárquicos y republicanos. Hemos procurado demostrar que son incompatibles con los principios políticos de la civilización moderna, así la Monarquía doctrinaria, como la del antiguo régimen, ya sea limitada, ya sea absoluta; pero queda por dilucidar, si llena las exigencias que aquellos llevan consigo la Monarquía verdaderamente representativa, constitucional y parlamentaria; si solo la república satisface á esta necesidad imperiosa; ó si por acaso ambas formas de organización son aceptables, debiendo darse preferencia á la una sobre la otra, según las circunstancias de cada país, ya que libres se consideran Suiza y los Estados Unidos norte-americanos con República, y libres se estiman Inglaterra, Bélgica é Italia con Monarquía.<sup>7</sup>

Esta doble vía de entender que una república o una monarquía podían ser o no, en ambos casos, regímenes representativos es lo que llevó al institucionismo a plantearse el problema de la accidentalidad de las formas de Gobierno y reconocer que éstas no constituían una condición previa necesaria para un verdadero régimen representativo. En su tradición ya habían determinado la necesidad de establecer una distinción clara entre realidad política e ideal, entre lo esencial y lo accidental, en fin, entre la materia y la forma, de los regímenes políticos. Si el ideal político es la democracia representativa, éste puede obtenerse tanto en el marco de una república como de una monarquía. Lo importante no es, pues, la *forma* de Gobierno, sino la meta de obtener un gobierno verdaderamente representativo.

Una vez que el ideal de gobierno para el institucionismo es el gobierno representativo cabe plantearse ¿por qué los institucionistas se proclamaron durante décadas republicanos? Porque, en efecto, entendieron en todo momento que la monarquía constitucional en España no cumplía con las exigencias de un gobierno verdaderamente representativo: soberanía compartida, confesionalidad del Estado, establecimiento de una división entre partidos legales e ilegales, Senado no electivo en su totalidad, Prerrogativa regia,... en fin, un conjunto de limitaciones que llevaron a los institucionistas al terreno del republicanismo. De esta manera, la oposición institucionista al régimen monárquico restaurado por Cánovas adquirió varias fórmulas. Dos son de especial interés; de un lado, una labor científica de rechazo a los presupuestos doctrinales y las prácticas políticas de Cánovas. Gumersindo de Azcárate, Miguel Moya Gastón, Manuel Sales y Ferré, José Manuel Piernas Hurtado y Adolfo Posada, entre otros, teorizaron desde diversas disciplinas para deslegitimar en todos sus aspectos los planteamientos doctrinales y las prácticas políticas del canovismo.

<sup>7</sup> Gumersindo de Azcárate, *El self-government y la monarquía doctrinaria*, Madrid, A. de San Martín, 1877, p. VII. Hay edición reciente con estudio preliminar y notas de Gonzalo Capellán de Miguel, Madrid, CEPC, 2008.

*El self-government y la monarquía doctrinaria* (1876); *El régimen parlamentario en la práctica* (1885) (Azcarate), *Poderes del Estado. Estudio político* (Moya) y *Estudios sobre el Régimen parlamentario en España* (Posada) constituyen reflexiones críticas de los fundamentos doctrinales y funcionamiento de la monarquía constitucional. En ellos se exponen los presupuestos básicos del krausoinstitucionismo en el terreno político. El rechazo institucionista del régimen parlamentario en España proviene de su propia falta de representación, a que las ideas y principios que lo nutren están ajenos a la verdadera naturaleza de las instituciones representativas, y a la falta de sinceridad con que se llevan a cabo las elecciones que falsean la verdadera representación.

El régimen parlamentario en España –concluye Adolfo Posada– padece dos gravísimos defectos, según se va viendo de cuanto hasta aquí queda dicho. Es el primero, que responde real y efectivamente en su constitución histórica, a *ideas y principios* nada conformes con la naturaleza de las instituciones representativas (ideal que al presente se persigue en todos los pueblos); y el segundo, que no se practica, aun teniendo en cuenta esto, con aquella sinceridad y aquella pureza de conducta, que son precisas para que el Gobierno del Estado no sea un instituto de perturbación social. Sin temor a que se me tache de exagerado, me atrevo a afirmar que nuestro régimen parlamentario podría clasificarse, por analogía, entre aquellas formas de Gobierno que el gran maestro de la política, Aristóteles, denominaba formas *impuras*.<sup>8</sup>

El rechazo de los fundamentos teóricos y las prácticas del parlamentarismo restauracionista fue lo que llevó inevitablemente al institucionismo al terreno del republicanismo. Pero no por una razón de principios, sino porque la monarquía restaurada no cumplía con las exigencias del verdadero Gobierno representativo. Porque, para los krausoinstitucionistas, lo fundamental era que Gobierno y Parlamento fueran verdaderamente representativos.

De este modo no consideraron básicos ni el tamaño del sufragio, ni la forma de Gobierno. Más aún, toda vez que interpretaron que el Estado no era otra cosa que la sociedad misma en su dimensión jurídica, los krausoinstitucionistas interpretaron el sufragio como un órgano del mismo Estado, aquel que tenía como cometido conocer la situación de la opinión pública. Los trabajos de Vicente Pérez Pujol, a favor del sufragio corporativo, y de Posada, explicando la naturaleza

<sup>8</sup> Adolfo Posada, *Estudios sobre el régimen parlamentario en España*, (1891) Oviedo, JGPA, 1996, p. 99.

real del sufragio, muestran la singularidad de la ciencia política de los institucionistas respecto de las teorías liberales de la representación.<sup>9</sup>

### **Institucionismo, reforma social y nuevo liberalismo**

La preocupación por la resolución de la cuestión social constituye uno de los ejes vertebradores del pensamiento y acción de los institucionistas. La aspiración a un mundo armónico regido por el derecho y la exigencia de que la dignidad del hombre reclama unas condiciones de vida mínimas y justas en su distribución, marcan los ideales de reforma social del institucionismo. Frente al dilema de revolución o reforma siempre optaron por la reforma, pero no rehusaron la primera si las condiciones lo exigían. En cualquier caso, la cultura social del institucionismo siempre se ha movido en un terreno intermedio a los planteamientos económicos y sociales del liberalismo abstencionista y el rechazo, igualmente, de los planteamientos de clase que nutrieron los ideales del socialismo. De ahí que busque, en mayor o menor medida, fórmulas de equilibrio entre una economía social, y una propuesta de corte interclasista que debe cumplida satisfacción a las legítimas demandas del capital y el trabajo. El individualismo posesivo es, pues, tan rechazable como el socialismo de clase y sus derivados políticos, los partidos socialistas.

Porque hay que confesar, –señalaban Adolfo Buylla y Adolfo Posada en 1885– que si el socialismo se presenta amenazador, aconsejando á sus adeptos el odio á las clases pudientes, que se traduce, entre otras cosas, en la perjudicial formación de los partidos exclusivamente de obreros y proletarios, se debe no poco, al desprecio con que miran generalmente el problema de la miseria los que viven en la abundancia. Y, no hay que hacerse ilusiones, es necesario adelantarse, prever el conflicto y colocarse en la mejor situación, pues que el problema es un hecho y ha de buscar solución fatalmente, de que ésta sea la más adecuada y menos violenta posible.

Todo lo que tienda á aislar á la clase proletaria, todo lo que conspire á ahondar el abismo que la naturaleza coloca entre la miseria y el lujo es criminal; porque hace más inminente la lucha sangrienta y anárquica, cuyas consecuencias, difíciles de prever, serían seguramente malas para todos.<sup>10</sup>

El antídoto, pues, de la divergencia entre poseedores y desposeídos no podía ser la revolución ni la reacción, sino un cauce intermedio de

<sup>9</sup> Vicente Pérez Pujol, «El régimen electoral. Elecciones por gremios y clases», *Revista de España* (I), 220 (abril 1877), pp. 461-487; (II), 221 (mayo 1877), pp. 41-77; Adolfo Posada, «El deber del sufragio y el voto obligatorio», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, 88 (1896), pp. 229-245; *Id.*, *El sufragio*, Madrid, 1899.

<sup>10</sup> Véase el prólogo de los traductores Adolfo Álvarez Buylla y Adolfo Posada a la obra de A. E. Schaffle, *La quinta esencia del socialismo*, Madrid, Gutenberg, 1885, p. X.

reformas que supere el problema social, que diera cumplida atención a las justas demandas de los trabajadores y luche por un orden social establecido sobre la base de la libertad, el derecho y un adecuado tratamiento de la cuestión social. El rechazo doble del individualismo y del socialismo lleva al institucionalismo a fomentar estrategias formativas, de representación y de creación de recursos sociales y económicos adecuados para evitar la confrontación de clases, porque, en efecto, el imaginario institucionalista es el de una nación formada por diversas clases, donde los factores trabajo y capital han de defender sus legítimos intereses, y ajustar las soluciones adecuadas para que ni el pauperismo ni la desigualdad social alienten la confrontación de clases. ¿Cómo dar solución a ese problema en el marco de una economía de mercado? Con medidas preventivas; esto es, con un amplio programa de reformas sociales que afectaban a la naturaleza del sistema socioeconómico, al reconocimiento jurídico del trabajador y a las reformas del modelo contractual que permita que los derechos laborales de los trabajadores sean respetados en el marco de una economía social de derecho.<sup>11</sup>

Los postulados institucionalistas sobre la cuestión social fueron reiteradamente tratados por Azcárate, Buylla, Posada o Leopoldo Palacios entre otros en las décadas de entre siglos. Ya en el debate sobre la cuestión social desarrollado en el Ateneo de Madrid en la década de los setenta, Azcárate examinó con detalle los diversos elementos constitutivos del problema social. El primero, sin duda, lo constituye la naturaleza de la propiedad. Rechazada la propuesta del individualismo posesivo, los institucionalistas aceptan la propiedad como un elemento esencial a la actividad humana, legítimo y necesario para el desarrollo pleno de la personalidad. En el marco de una defensa del librecambio, siempre dominado por el imperativo moral y económico de la equidad y la justicia, el institucionalismo valoraba especialmente el tratamiento de las relaciones entre *capital* y *trabajo*, entre la *tierra* y la *renta*. En este capitalismo responsable o humanista, los institucionalistas buscaron los modos de dar satisfacción a las legítimas aspiraciones del capital y el trabajo, esto es, a la equidad en el cambio de servicios entre capitalistas y obreros.

Si examinamos las relaciones que entre estos pueden darse, y de hecho se dan, hallaremos que revisten una de estas tres formas: una de distinción, ó sea el *salario*; otra de unión, ó sea la *participación en los beneficios*; y otra de confusión, ó sea la *cooperación*.<sup>12</sup>

<sup>11</sup> El pensamiento económico del krausismo español ha sido estudiado por José Luis Malo Guillén, *El krausismo económico español*. Estudio Preliminar de José Luis Malo Guillén, Madrid, RACMP/ICO, 2005.

<sup>12</sup> Gumersindo de Azcárate, *Resumen de un debate sobre el problema social*, Madrid, Gras y compañía, eds., 1881, p. 43.

De estas tres formas con que se presenta la relación entre capital y trabajo, esto es, entre empleadores y empleados, la primera, la del empresario, que contrata a un trabajador bajo la fórmula entonces vigente del contrato individual de trabajo, se presenta como la más frecuente, pero también como la menos adecuada. En ella la relación es de plena desigualdad, ya que no se trata de un contrato entre iguales y el trabajador sale fuertemente perjudicado. De la segunda, aquella que contempla la participación en beneficios, se observa que es menos inconveniente que la primera, ya que fortalece la unión del trabajador con la actividad económica que no tenía la anterior relación salarial, pero no atiende a todas sus necesidades de garantía y seguridad. La que se presenta como la más adecuada en la perspectiva institucionista es aquella de la cooperación, pues a través de ella se resuelve la antinomia entre capital y trabajo que no resuelve del todo la participación en beneficios.

Para los institucionistas, el problema social, en su dimensión jurídica, social, moral y política, debe ser abordado en el marco general de las relaciones entre individuo, sociedad y Estado. No puede aislarse de todas ellas toda vez que en la misma concurren diversas realidades de la personalidad y de las funciones sociales y del Estado. Dos ámbitos adquieren pleno sentido en esta propuesta; de un lado, el que remite a la naturaleza social del trabajo y las obligaciones de la riqueza; de otro, el papel de las relaciones laborales, del mercado de trabajo y el modelo de contratación. El problema social de la riqueza llevó a los institucionistas a formular propuestas en torno al problema de la responsabilidad social de la riqueza y la solidaridad social. El resultado fue la defensa de progresividad de impuestos, en particular, el impuesto progresivo sobre la renta.

En el marco de las relaciones laborales, los institucionistas propugnaron una racionalización de las relaciones entre capitalistas y trabajadores, a partir del fortalecimiento de la cooperación obrera, del fortalecimiento de las organizaciones sindicales y del hecho básico de que el Estado, neutral en las relaciones entre empresarios y trabajadores, debe, sin embargo, proporcionar un marco legal adecuado para que los dos factores –capital y trabajo– lleven a cabo una negociación de sus intereses bajo el principio de la justicia social. De ahí la necesidad de que los gobiernos legislen una regulación de la asociación de obreros y patronos, de que ésta se lleve en el marco de la libertad sindical y de que cada uno de los factores, el capital y el trabajo, desarrollen instrumentos de asociación adecuados a la negociación de las condiciones de trabajo: salarios, jornadas, etc. La búsqueda de la armonía social, entre clases, entre capital y trabajo, obligaba a superar el conflicto a favor de la negociación. El resultado no podía ser otro

que la sustitución del viejo modelo de relaciones laborales, inorgánicas, de conflicto, que traía consigo el contrato individual de trabajo y su sustitución por el *contrato colectivo de trabajo*. El primero era el resultado de una concepción inorgánica, de conflicto permanente en el que se desenvuelven las relaciones en medio de huelgas obreras y *lock-outs* empresariales. Esa guerra entre factores de producción, desarrollada en un marco de desigualdad que desprotege los derechos de los trabajadores, podía encontrar un vehículo de superación en el nuevo modelo. Como señalaba Nicolás Salmerón y García:

El obrero está, pues, en este sistema de contrato individual, en la imposibilidad absoluta de obtener por sí sólo el más mínimo cambio ó ventaja en las condiciones impuestas por los patronos. Si no acepta dichas condiciones tendrá que buscar trabajo en otra parte, y como generalmente tiene que ser en la misma industria, hallará las mismas condiciones impuestas del mismo modo por otros patronos, y en el caso de que las haya aceptado, su intervención ulterior seguirá siendo por mucho tiempo ineficaz para cualquier mejora en su suerte.  
(...)

En el caso del contrato colectivo de trabajo, las cosas suceden de otro modo. Ya no es un obrero aislado, el que se presenta á un patrono para aceptar de antemano las condiciones impuestas por éste, sino un grupo de obreros representados de ordinario por la Junta directa de la Asociación, los que tratan de ponerse de acuerdo acerca de los términos que hayan de regular sus relaciones respectivas.<sup>13</sup>

En este modelo de relaciones laborales los riesgos de la huelga, de la confrontación directa quedaban matizados, ya que la presencia de organizaciones sindicales –patronales y sindicatos obreros– establecían un marco de relaciones que dificultaba la «anarquía» y dispersión precedente en el mercado de trabajo. Ahora bien, su desarrollo reclamaba la recomposición del mismo ideario del viejo liberalismo hacia uno nuevo, de carácter social, en el que el viejo abstencionismo del Estado sería sustituido gradualmente por otro: el liberalismo social.

Este liberalismo que durante décadas sustentaron los institucionistas no fue patrimonio sólo del republicanismo liberal. En el marco del monarquismo parlamentario fueron varios los políticos, juristas o sociólogos que vieron una exigencia romper con el viejo modelo de *laissez faire, laissez passer*. El componente «transfronterizo» entre república y monarquía del institucionismo se dejó ver con claridad en este campo. Buena muestra de ello fue la formación de la Comisión de Reformas Sociales, primero, y el Instituto del Trabajo, en el que,

<sup>13</sup> Nicolás Salmerón y García, *El contrato colectivo de trabajo*, Madrid, Imp. Fortanet, 1914, p. 78.

por encargo de José Canalejas, Adolfo Posada, Adolfo Álvarez Buylla y Luis Morote desarrollaron un proyecto de reforma social avalado por el propio liberalismo monárquico. El espacio compartido del institucionalismo en el ámbito de la reforma social se vio fortalecido por la presencia en sus filas de monárquicos como Segismundo Moret, Luis Morote o Eugenio Montero Ríos, por la afinidad de tradiciones en la familia Canalejas y por la reconversión del viejo modelo de confrontación entre doctrinarismo e institucionalismo a favor de una convergencia entre democracia, liberalismo y reforma social que representaron, a ambos lados del sistema, Canalejas, Posada, Azcárate y Melquíades Álvarez. Sus referentes se encontraban en el nuevo liberalismo europeo que produjo en Alemania el *socialismo de cátedra*, en Francia el *solidarismo* y en Inglaterra el *new liberalism*.<sup>14</sup>

La política social que Canalejas trató de desarrollar desde el interior del sistema, al resaltar que la nueva democracia ponía como objetivo prioritario la resolución del problema social, la recepción que los institucionalistas hicieron de los ideales de ese nuevo liberalismo, dan muestra de la reconversión experimentada por la democracia liberal en las décadas de entre siglos. La vieja oposición entre republicanismo y monarquismo sustentada todavía por Azcárate en 1876 pareció desvanecerse poco a poco cuando el liberalismo social se imponía como calendario básico del mundo reformista. En ese marco la accidentalidad de las formas de Gobierno y la política social emergieron como el referente básico de ese nuevo republicanismo que nació en el fin de siglo. Como apuntará poco después Adolfo Posada:

Pero conviene insistir en recordar que esta política de transformación ó de reforma social, no es característica y exclusiva del nuevo liberalismo; éste surge, como queda indicado, porque acierta á mostrar como un desarrollo lógico de la idea liberal, una política social. En cuanto á ésta puede afirmarse que se produce, según veremos, como un proceso natural del Estado, y como consecuencia de la transformación en sentido intervencionista de las escuelas económicas, de la tendencia solidarista dominante en las escuelas sociológicas y, por fin, de las aspiraciones éticas que se advierten en las escuelas jurídicas.<sup>15</sup>

Esta reformulación de los ideales políticos y sociales de la democracia liberal institucionalista tiene también su expresión en el modo en que concibieron las relaciones entre la Iglesia y el Estado y el papel de la religión en la vida del hombre y de las distintas sociedades.

<sup>14</sup> A ello he prestado atención en «Republicanism and new liberalism in the Spain of the nineteenth century», en *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1951*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp. 327-358.

<sup>15</sup> Adolfo Posada, «Liberalismo y política social», en *La Lectura*, 1913, tomo 1, p. 379.

### Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista

Tildados a menudo de laicistas, los institucionistas fueron unas personas que concedieron a la religión un papel relevante en la vida del hombre. Los fundamentos religiosos de la cultura institucionista provienen directamente de la filosofía krausista, pero con el tiempo se fueron complementando con aportaciones diversas del catolicismo liberal, del protestantismo, de la *naturphilosophie* alemana y del modernismo religioso, entre otras corrientes. No cabe hablar de una única fuente en las concepciones religiosas de los krausistas. Rafael V. Orden Jiménez<sup>16</sup> ha mostrado cómo la manera más ajustada de interpretar el pensamiento religioso de los krausistas es aquella que se identifica con el panenteísmo. Para el krausismo la religión era un ingrediente central en la vida del hombre, pero indicando con claridad qué debía entenderse por religión. Se trataba de una religión natural, racional, no de un conjunto de dogmas establecidos por las iglesias y que debían ser asimilados a través de un acto de fe. La religión krausista rechazaba abiertamente los cultos externos y las manifestaciones de piedad que caracterizaron el barroquismo del catolicismo español. Los signos exteriores de la fe –procesiones, misas, milagros, imágenes, etc.– eran manifestaciones externas que no podían ser confundidas con una intensa e íntima vinculación del hombre con Dios a través de su conciencia. Como ha mostrado Giner de los Ríos, siguiendo a Leonhardi, la religiosidad krausista debe compatibilizar fe, ciencia y filosofía.

La tendencia racionalista –escribió Giner de los Ríos– cuyo lema es *religión natural*, dice proceder de la actual insuficiencia de todas cuantas religiones positivas hasta hoy han aparecido en la historia; reconoce la necesidad de un vínculo real entre Dios y el hombre, declarándolo puramente natural y racional y rechazando todo elemento dogmático, todo misterio, toda revelación y todo milagro. La existencia y providencia de Dios y la inmortalidad del alma son quizá los únicos principios comunes a toda esta dirección, que en Francia y América reviste un carácter esencialmente sentimental y moral, e intelectual por excelencia en Alemania, donde Dios es tan solo el *Ser absoluto*, no el Dios vivo, y la religión se absorbe casi por completo en la Metafísica.<sup>17</sup>

El conocimiento que pueden proporcionar la fe, la ciencia y la filosofía no resulta excluyente, sino complementario. Cada una de ellas atiende a una necesidad del hombre y posee sus rasgos característicos.

<sup>16</sup> Rafael V. Orden Jiménez, «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en Enrique M. Ureña y Pedro Álvarez Lázaro (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, UPCO, pp. 245-275.

<sup>17</sup> Francisco Giner de los Ríos, «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en *Ensayos*, Madrid, Alianza, 1969, p. 178.

La fe y la filosofía se distinguen en la medida en que en la primera la conciencia se disipa por una iluminación individual, mientras que en la filosofía, la luz es común a todos los hombres, y como aptitud racional, igual para todos. La ciencia, por su parte, es un conocimiento que no ha de ser interpretado necesariamente contrario a la fe, pues ambas, consideraron los krausistas, se orientan a un mismo fin: el conocimiento de la Verdad. En este marco de relaciones entre fe, ciencia y filosofía, los krausistas apostaron por la defensa de una religión natural que se alejó de los supuestos y dogmas de las religiones positivas, en particular del catolicismo.<sup>18</sup> Fueron intensos opositores de la reacción antimodernista que la Iglesia católica emprendió desde mediados de los años cincuenta del siglo XIX. Con todo, en su interior colaboraron igualmente católicos tan caracterizados como Eugenio Montero Ríos, que señalaba:

Yo reconozco que la verdad religiosa está por múltiples vínculos ligada con las verdades científicas. Yo creo también que no es posible que haya entre la una y las otras verdadera oposición y discordancia. Pero estos vínculos, estas relaciones, esta armonía no pueden ser título bastante, á no inclinar la cabeza ante el sofisma, para que las unas hayan de ser absorbidas por la otra, ó siquiera sometidas á su dirección e influencia. Vínculos hay también igualmente legítimos en todas las ciencias humanas, puesto que al fin cada una de ellas no es otra cosa que la manifestación parcial y relativa de la verdad absoluta; y absurdo sería tratar de subordinar por esto á una ciencia todas las demás en nombre de un derecho de primogenitura contra el cual protestarían de consuno la razón y el buen sentido. No, la Iglesia, como representante de los sagrados derechos de la verdad religiosa y por el título de ser su única depositaria, no puede absorber la libertad de las ciencias humanas, ni siquiera someterlas a su influjo, ni intervenir en su marcha, ni dirigir ni moderar su propagación y su progreso. Defienda en buena hora desde su propio campo y por los medios de acción que su Divino fundador le ha dado sobre la conciencia, que son los únicos legítimos que le corresponden, como centinela avanzado que debe ser y celoso y nunca adormecido guardián de las verdades eternas, su pureza e integridad contra las invasiones de la falsa ciencia y los extravíos de la razón individual. Pero si hasta aquí llegan, tampoco de aquí pasan sus derechos.<sup>19</sup>

<sup>18</sup> Francisco Giner de los Ríos, «Religión y ciencia. Bases para establecer sus relaciones», traducción de la obra de Leonhardi por Francisco Giner de los Ríos en *Estudios Filosóficos y Religiosos*, tomo VI de *Obras Completas*, Madrid, Imprenta de Julio Tosano, 1922, p. 256. Una visión de conjunto, en Manuel Suárez Cortina, «Los Caballeros de la Razón. Giner de los Ríos y el krausismo en la España del siglo XIX», en M. Suárez Cortina (ed.), *Menéndez Pelayo y su tiempo*, Santander, UIMP, 2012, pp. 341-382.

<sup>19</sup> Eugenio Montero Ríos, «La enseñanza laica», *Revista Europea*, nº 191, 21-X-1877, p. 518.

Los planteamientos krausoinstitucionistas sobre la religión tuvieron un efecto inmediato en cómo concebir las relaciones de la Iglesia y el Estado y en el papel de la religión en la escuela. En el terreno escolar, los institucionistas, como ya se ha señalado, optaron por la neutralidad, por una concepción laica de la escuela que no representaba el rechazo de la religión, sino que los alumnos recibieran adoctrinamiento desde una determinada doctrina religiosa. Esto es, que no fuera objeto de enseñanza ningún catecismo, sino una información más amplia y ajena a las religiones positivas. Vieron los institucionistas adecuada la formación en historia de las religiones o filosofía de la religión, pero el adoctrinamiento en torno a los dogmas de las distintas religiones debía ser excluido de la enseñanza normalizada. Esa enseñanza debía hacerse en el marco de la familia y en los templos –iglesias, mezquitas, sinagogas, capillas, ...– pero no en las aulas que, por su propia naturaleza, debían ser neutras. Importa resaltar la neutralidad de la escuela en cuestiones religiosas, toda vez que el krausismo apostaba por una relación íntima del hombre con Dios a través de su conciencia, pero ajena a los dogmas que las distintas religiones positivas y sus iglesias habían conformando en el marco de cada época y cultura.

Las relaciones de los institucionistas con la Iglesia católica derivan de la propia relación que el catolicismo tuvo con la modernidad y sus diversas manifestaciones. Los krausistas rechazaron abiertamente el giro antimodernista y antiliberal iniciado por la Iglesia desde mediados del siglo XIX. Julián Sanz del Río, Nicolás Salmerón, Fernando de Castro, en diversos escritos, rechazaron abiertamente el *Syllabus errorum* y la *Quanta Cura*, en la que la Iglesia confrontaba abiertamente con todos los fundamentos de la modernidad: la libertad de conciencia, la independencia del poder civil, la soberanía del pueblo, ... Los krausoinstitucionistas se alejaron, pues, de los postulados del ultramontanismo y el regalismo practicados por la Iglesia oficial y el Estado monárquico confesional. Su idea de un Estado libre y una Iglesia libre define muy bien la cercanía –pero también las distancias– que tuvieron con los católico-liberales y, más tarde, los modernistas.

Los escritos de Gumesindo de Azcárate, *Minuta de un Testamento*, (1876), *La religión y las religiones* (1909), y de Luis de Zulueta, *La oración del incrédulo* (1915), marcan bien las líneas maestras de una religiosidad krausista que estuvo presente en el institucionismo hasta avanzado el siglo XX. Se trataba de separar las esferas política y religiosa y hacer compatible una religión de la conciencia con la modernidad, superando el viejo marco ultramontano y regalista que caracterizó la política religiosa en la España liberal. Secularización, pues, del Estado, pero no de la sociedad, esa es la máxima de la posición institucionista que antes y después del fin de siglo defendieron en

las cátedras, en la prensa, en el parlamento y en la calle. Como señaló reiteradamente Gumersindo de Azcárate, se trataba de secularizar el Estado, no la sociedad:

No; el Estado no es ateo, pero es laico, y debe serlo, para dejar á salvo todas las libertades que hemos conquistado. La independencia y la soberanía del Estado es el primer principio de nuestro Derecho público, es un principio que estamos esencialmente obligados á defender y mantener, el de la secularización general de los poderes, el carácter laico del Estado.

Importa no confundir la secularización del Estado con la secularización de la vida. Ésta pueden apeteerla los que consideran la religión como algo transitorio e histórico llamado á desaparecer; no los que, como yo, consideran aquella como un fin permanente en constante evolución.<sup>20</sup>

El laicismo institucionista se nos presenta, pues, como un fórmula neutra entre las religiones positivas, como una exigencia de laicismo estatal que dé garantía a la libertad, y el derecho de cada uno a profesar aquella religión que considere más adecuada a sus inquietudes y necesidades morales. Pero en el ámbito de su conciencia, privado, no en la esfera pública que caracteriza el modelo confesional de la monarquía constitucional.

### **El ideal de nación en el krausinstitutionismo: la España regional**

Los planteamientos que sobre el Estado y la nación desarrollaron los institucionistas vienen marcados por el pensamiento organicista, evolucionista y armónico que caracteriza el pensamiento krausista. Frente al pensamiento liberal clásico que hace una distinción entre el Estado y la sociedad, los krausistas vieron al Estado como la sociedad misma en su dimensión jurídica. Allí donde exista un ser capaz de obligación jurídica, allí existe un Estado. Desde este punto de vista la nación no sería el único tipo de Estado, aunque, eso sí, era el más avanzado de las organizaciones estatales que conoce la historia del hombre.

Cada persona y círculo de personas, individuo, familia, ciudad, corporación, comarca, nacionalidad, sociedad de naciones, forma al punto una esfera de derecho, un estado inviolable en sus relaciones internas, con autoridad suficiente para su propio gobierno, bajo la protección de los Estados superiores a que como miembro, al par independiente y subordinado, pertenece. Por donde

<sup>20</sup> Gumersindo de Azcárate desarrolló esta idea desde los primeros momentos de la Restauración. El texto aquí recogido corresponde a la intervención en la inauguración de la Universidad Popular de Valencia en 1903. Recogido en Alberto y Arturo García Carraffa, *Azcárate*, Madrid, Imprenta de Juan Pueyo, 1917, p. 221.

la unidad del Estado no es unidad colectiva, mera suma de Estados nacionales coordinados (sic) –según por algunos todavía se pretende– sin superior común ni variedad interior en cada uno de ellos; antes, al contrario, si bien son hoy por hoy las naciones los supremos órganos que del derecho existen en la humanidad (aunque no faltan ya ensayos más o menos imperfectos de más vastas organizaciones), bastó reconocer en cada una de sus esferas contenidas un círculo vivo de derecho para extender el concepto del Estado sobre el límite de la nacionalidad, firme e indeleble de la conciencia humana; pero que, al igual del de la familia o de la comunidad local inmediata, tampoco basta a llenar nuestra sed infinita de universales relaciones.<sup>21</sup>

El concepto de Estado queda, pues, sometido al Derecho, a la unidad orgánica de cada una de las formas de asociación humana en las que es posible determinar internamente su gobierno en la esfera de su acción. En este marco, la relación entre Estado y nación se presenta como una realidad transitoria, particular y no exclusiva. El Estado es un verdadero organismo, un sistema fundado no sobre la voluntad arbitraria de sus individuos, de sus pueblos, de sus comarcas, de sus naciones que determinan asociarse sinalagmáticamente, como en el pacto social, sino una unidad orgánica con un fin esencial (el derecho) y una misión histórica (la libertad).

La nación, por su parte, es concebida como la organización social más completa, como aquella forma de la voluntad colectiva que, arrancando del individuo, y a través de cuerpos intermedios –familia, municipio, región– se dotaba de una personalidad propia, nutrida de conciencia e historia para un fin político esencial. En la nación se dan los elementos fundamentales de la vida humana: conciencia, historia, cooperación, territorio, en fin, aquellas exigencias básicas que hacen de la nación el modo de organización social más completo de la historia. En este sentido el Estado nacional constituye el modelo de organización central de la época contemporánea, con su doble proyección interior y exterior. En el orden internacional el Estado nación se presenta como el sujeto fundamental de las relaciones internacionales. En el interior como el instrumento más adecuado para coordinar, jerarquizar, representar y dar sentido a las distintas personas sociales a partir del *self-government*, del autogobierno.

Organicistas e historicistas, los institucionistas vieron en la nación la forma más evolucionada de la asociación humana. La relación que se daba entre las partes inferiores de ese organismo –la familia, las provincias, las regiones– y el todo –el Estado-nación– era de integración orgánica, de una creciente asimilación armónica entre las partes

<sup>21</sup> Francisco Giner de los Ríos, «Política vieja y política nueva», en *Estudios Jurídicos y Políticos*, vol. V de las *Obras Completas*, Madrid, 1922, pp. 174-175.

que se fue fraguando en la historia, en una evolución permanente que hace que los elementos inferiores, más simples, se incardinan orgánicamente en sus superiores. La relación entre ambos es de respeto a la autonomía en sus relaciones internas –el *self-government*– que cada entidad tiene para resolver sus problemas. Libertad, autonomía, organicismo, historicismo son los elementos centrales de una concepción de la nación que se desmarca de los componentes contractualistas que dominan la reflexión sobre la nación del pactismo pimargalliano. Hay que resaltar aquí esa distancia consciente que los institucionistas establecieron respecto del federalismo pactista. Como los federales, exaltaron la libertad individual, pero consideraron que el individuo –sujeto de obligación jurídica y por ello, persona social– no nacía, como planteaba el pactismo, libre, sino que adquiriría esa libertad en la inserción social, en su pertenencia a una familia, medio social o nación ya en curso. El mismo Giner de los Ríos planteó sus críticas a la teoría del pacto sinalagmático y su distancia con las teorías del federalismo:

En cuanto a la teoría federativa, o sinalagmática, –señala Giner– tiene asimismo un fondo de verdad: por cuanto la voluntad de vivir como nación es un elemento indispensable de ésta y una de las más sensibles señales de la existencia de un espíritu común. Pero yerra, sin duda, al otorgar esa voluntad por sí sola aislada, arbitraria, desnuda de todo vínculo objetivo, una función que no le corresponde: pues en ninguna esfera jurídica (y aun más allá del derecho) crea la voluntad relaciones, sino que su misión se reduce a cumplir las que nacen de la naturaleza misma de las cosas, una vez conocidas. Esta teoría es un residuo de la antigua doctrina romana acerca de la voluntad, el contrato y el estado de naturaleza, con cuyos tres principios han elaborado las teorías del liberalismo abstracto Grocio, Rousseau y Kant, sus tres más ilustres progenitores.<sup>22</sup>

Es por ese rechazo del pactismo por lo que los supuestos de partida y las concepciones centrales de la idea de Estado y nación del institucionismo se separan del federalismo. Sus planteamientos estarían más cercanos a lo que hoy se conoce como Estado regional. Ya en 1872, en el proyecto de Constitución que Salmerón y Chao redactan para la segunda Asamblea del Partido Federal, destacaron las concepciones organicistas y se plantearon cuáles eran los organismos políticos de la nación: el municipio, el cantón o estado regional, y el Estado nacional (base 3). Aunque la pertenencia al Partido Federal y la expresión cantón podía inducir a referir una concepción claramente federal de la organización del Estado-nación, de hecho se contemplaba una

<sup>22</sup> Francisco Giner, «El individuo y el Estado; el Gobierno; la Nación», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, tomo 57 (1880), pp. 252-253.

articulación territorial y de las distintas personas sociales de carácter regional. La base quinta planteaba la soberanía (*self-government*) de municipios y cantones en su esfera interior de acción, sin más límites que los derechos de la personalidad humana y los principios constitucionales del Estado o estados superiores. Por la base sexta se reconocía que el órgano superior del derecho es el Estado nacional, como representante del derecho general de la Humanidad. En este sentido le correspondía reconocer y amparar los derechos de la personalidad humana y exigir que sean reconocidos y respetados por los Estados inferiores y sus poderes.<sup>23</sup>

En todo momento esa realidad nacional que está en el imaginario de Chao, Salmerón y el conjunto de los institucionistas, es una España unida y diversa al mismo tiempo. Una España en la que los cuerpos inferiores de la nación –la región y el municipio– tendrán reconocimiento a su personalidad con una autonomía en sus cuestiones internas, pero alejada de las concepciones tanto del federalismo como de los nacionalismos centrífugos emergentes. El rechazo al federalismo se ve claramente en los años de la Restauración cuando los institucionistas se separaron del Partido Federal, se incorporaron primero al Partido Republicano Progresista –alianza de Ruiz Zorrilla y Salmerón– y más tarde formaron el partido propiamente institucionista: el Partido Centralista.

Ese rechazo del regionalismo centrífugo que derivó en nacionalismo en Cataluña tras las Bases de Manresa, o el federalismo pactista de Pi, se fue configurando de una forma clara a medida que se decantaban las distintas posiciones políticas de la España de la Restauración. Frente al doctrinarismo canovista postularon la defensa de un régimen verdaderamente representativo que en aquellos momentos era una democracia liberal republicana.<sup>24</sup> Frente al federalismo, la España regional; y frente a los nacionalismos periféricos y la exigencia de una España plurinacional, sostuvieron el ideal de una España como nación gestada en la historia y que se movía hacia una nación superior que mostraba el ideal de una nación ibérica.

La nación es, pues, la organización social más completa, la que contiene en su interior cuerpos inferiores –los municipios y las regiones– con reconocimiento jurídico y político. Y también una realidad que no se fosiliza sino que se revitaliza permanentemente con la integración de cuerpos sociales y territorios que la hacen más completa

<sup>23</sup> Nicolás Salmerón y Alonso y Eduardo Chao, *Proyecto de Bases de la Constitución Republicano-Federal de España presentado a la Asamblea Federal de 1872*, Madrid, Imp. de R. Labajos, 1873.

<sup>24</sup> Sus ideas quedaron perfectamente expuestas en el libro de Gumersindo de Azcárate, *El self-government y la monarquía doctrinaria*, citado; Miguel Moya, *Conflicto entre los poderes del Estado*, citado.

en su unidad y diversidad. Es por ello por lo que España como nación es una unidad orgánica gestada en la historia por la aportación de los elementos históricos, culturales, territoriales, lingüísticos que castellanos, catalanes, asturianos, vascos, etc., fueron aportando a esa vieja nación que es España. Porque en su imaginario España es la nación y Cataluña, Castilla, País Vasco... no eran otra cosa que regiones de ese todo nacional que es España. Para los institucionistas no cabe hablar de España como nación de naciones ni como Estado-nación federal, sino de una nación que se caracteriza tanto por sus elementos de unidad como de variedad. Para dar cabida a esas dos realidades de unidad y variedad se plantea la formación de un Estado descentralizado en el que las regiones gozan de autonomía para todo aquello que les es propio. La autonomía es, en este sentido, la única forma válida de relación entre el todo nacional y las partes que orgánicamente la componen. Como señaló Nicolás Salmerón en 1891:

Afirmamos la región –señaló Salmerón– no solo por la exigencia de que no sea el organismo del Estado una mera reunión de moléculas –si vale la expresión–, de las moléculas municipales, que no bastarían a ofrecer aquella flexibilidad indispensable para que encajen perfectamente las articulaciones del gran cuerpo de la nación, sino porque en España las regiones tienen propio espíritu, peculiar carácter, determinada tenencia que, lejos de sofocarlos, importa vigorizarlos en este sentido y tendencia para que vengan a formar una armonía que será tanto más rica y sólida cuanto más viva y genial sea la variedad de que se forme.<sup>25</sup>

Ese reconocimiento de la autonomía regional derivaba del reconocimiento de las regiones –y los municipios– como personas sociales constitutivas de la nación. Por lo mismo los institucionistas interpretaron el papel de los *fueros* vascos no como la expresión de una propuesta centrífuga, sino como la particular manera en que vivieron su relación con el todo nacional. La defensa de la autonomía regional y la foralidad son dos indicadores de la concepción que el institucionismo tuvo de la nación: una entidad social orgánica, variada, que no ponía en cuestión su unidad y que hacía compatible ésta con la variedad que sustentaba el organicismo krausista. Dos ilustres representantes del Partido Centralista, Ricardo Becerro de Bengoa<sup>26</sup> y Alfredo Calderón, defendieron el fuerismo como un elemento vitalizador de la nación española, como la aportación vasca a la construcción del ideal

<sup>25</sup> *La Justicia*, 12-I-1891.

<sup>26</sup> Sobre Ricardo Becerro de Bengoa, véase Ricardo Becerro de Bengoa, *La enseñanza del siglo XX*. Edición y estudio preliminar de Gonzalo Capellán de Miguel, Bilbao, UPV, 2001.

de nación española. Becerro de Bengoa resaltaba la perfecta compatibilidad de la doble lealtad a la patria chica y a la patria grande. Esa diversidad regional quedaba garantizada por el respeto a la autonomía en sus esferas interiores, al tiempo que se sumaban a la gestación del todo nacional que era España. Una cosa era la nación –una– y otra muy distinta que el Estado no reconociera la diversidad de particularismos jurídicos, lingüísticos y de todo tipo que tenía España como tal nación. La concepción historicista de la nación, inserta en la idea de progreso de los krausoinstitucionistas, alimentó la idea de una nación española gestada en la historia en la que era perfectamente compatible la unidad y la variedad. Por lo mismo, en su devenir la historia de España prefiguraba la construcción de una nación aún más completa, la ibérica.

El iberismo constituye uno de los rasgos de la identidad nacional de los institucionistas. Se sumaron a la unión con Portugal en la idea de reconstituir una nación que había conocido en el pasado una unidad orgánica, perdida por la ineficacia de la monarquía católica. En los años de la era isabelina,<sup>27</sup> primero, en el Sexenio democrático, más tarde, los institucionistas ya se habían sumado al proyecto progresista que buscaba esa fusión a través de propuestas diversas. En los años de la Restauración, sobre todo, a través de las logias masónicas, los iberistas españoles y portugueses vieron en la reunificación la fórmula de regenerar ambos países. Se expresaban asimismo los ideales del evolucionismo en los que la progresiva integración de unidades superiores daba más fuerza a la propia idea de nación, gestada en la historia y cristalizadora de identidades superiores. La nación ibérica se presentaba como el nuevo reto de construcción nacional acomodado a las necesidades del fin de siglo. Es reconocido que en Portugal ese proyecto encontró fuertes resistencias, sobre todo, en el nuevo republicanismo radical que vio el proyecto como una absorción de Portugal por España.<sup>28</sup>

En el fin de siglo, tras el Ultimátum de 1890, el proyecto de unión dinástica fue sustituido por una federación ibérica en la que Salmerón y Magalhães Lima laboraron en el marco de las logias masónicas y tras la reunión de republicanos españoles y portugueses en Badajoz en 1893 se propuso una federación ibérica a la que en aquellos momentos también se sumaban los federales españoles. La publicación por Magalhães Lima en 1895 de *La Federação Iberica* estimuló entre

<sup>27</sup> Véase José Antonio Rocamora, *El nacionalismo ibérico, 1792-1936*, Valladolid, 1994.

<sup>28</sup> Ángel Rivero Rodríguez, «Iberismo y nacionalismo en la imaginación política portuguesa», en Francisco Colom González (ed.), *Modernidad iberoamericana. Cultura, política y cambio social*, Madrid, Iberoamericana Vervuert, CSIC, 2009, pp. 541-582; Amadeu Carvalho Homem, «El anti-iberismo de los republicanos radicales (1870-1010)», *Alcores*, 8 (2009), pp. 197-204.

los republicanos centralistas el ideal de una nación fuerte, de una nación latina peninsular revitalizada en el marco del debate entre latinos y anglosajones.<sup>29</sup> «La unión ibérica –escribió Francisco Salmerón Martínez– no es ya un deseo irrealizable, es necesidad política que se impone y cuyos resultados prácticos, tan regeneradores como seguros, cambiarán la faz de la Península».<sup>30</sup> Se buscaba, en consecuencia, una federación republicana que restituyera a la nación ibérica, que la monarquía en los dos países no había logrado. El nuevo orden propuesto, una federación ibérica, se convertía en el instrumento del que habría de surgir un nuevo ideal nacional bajo la forma de una república representativa, en la que ni el clientelismo ni la centralización absorbieran la savia de la nueva nación.

De otro lado, dos nuevos territorios marcan el imaginario nacional de los institucionistas: por una parte, la defensa de la españolidad de las colonias, la propuesta de llevar a cabo una profunda reforma colonial que pasaba en primer lugar por la abolición de la esclavitud; en segundo lugar, por la defensa de la autonomía de las colonias –en particular Cuba y Puerto Rico–. Su portavoz más autorizado, Rafael María de Labra, mantuvo estas posiciones durante décadas, convirtiéndose en el representante de las mismas en el Parlamento español. La cuestión de la autonomía colonial fue tan sentida en el interior de la cultura institucionista que la base 11 del Partido Centralista la recogía expresamente:

Que respecto a la cuestión colonial –señalaba la Base 11 del Partido Centralista– hay que afirmar la identidad de los derechos políticos y civiles de Cuba y Puerto Rico respecto de la Península; la representación en Cortes de las Comarcas del Archipiélago filipino cuya cultura y condiciones lo permitan; y en todas las colonias la consagración de los derechos naturales del hombre, el mando superior civil, y una organización interior autónoma que afirme en el grado y del modo que las circunstancias de los diferentes países lo consientan, la competencia local para los negocios propiamente coloniales hasta llegar a toda la descentralización compatible con la integración nacional y la unidad del Estado.<sup>31</sup>

Esa afinidad con los problemas de la América española se extendía también al conjunto de las repúblicas americanas, con las que se percibía una intensa relación de fraternidad hasta el punto de que el

<sup>29</sup> Lily Litvak, «Latinos y anglosajones. Una polémica en la España de fin de siglo», en *España 1900. Modernismo, anarquismo y fin de siglo*, Barcelona, Anthropos, 1990, pp. 155-159.

<sup>30</sup> Francisco Salmerón Martínez, «Iberismo», *La Justicia*, 28-VI-1891.

<sup>31</sup> «Los republicanos y la cuestión colonial», *La Justicia*, 6-VI-1891.

americanismo constituía un ingrediente sólido de la cultura institucionista. Las visitas de Posada a Argentina, y de Altamira<sup>32</sup> a Argentina, Uruguay, Chile, Perú, México y Cuba, muestran la afinidad y cercanía que los institucionistas, sobre todo el *Grupo de Oviedo*,<sup>33</sup> tuvieron con América latina, esa «patria intelectual» hispanoamericana que mostraban sus escritos.<sup>34</sup> El americanismo constituía una apuesta intelectual y universitaria que el Grupo de Oviedo desarrolló en los años de entre siglos. En el mismo queda de manifiesto no solo el espíritu armonista y universalista de la cultura institucionista sino el parentesco cultural e intelectual que sostuvieron en un momento de intenso debate intelectual entre latinos y anglosajones y de fuerte crisis de identidad nacional.

### A modo de conclusión

La cultura institucionista nos propone una organización social y política claramente alternativa a la que sustentó el orden liberal de la Restauración. El rechazo del doctrinarismo en todas sus manifestaciones, la búsqueda de un régimen verdaderamente representativo, llevó al institucionismo a defender un república democrática, de carácter demoliberal, social, abierta a las nuevas corrientes del pensamiento liberal europeo del fin de siglo. Organicistas, demócratas, evolucionistas, defendieron una reforma social que era negada desde el terreno del liberalismo abstracto. Es por ello por lo que portaron los planteamientos que en la Europa de su tiempo trajo consigo el nuevo liberalismo, imbuido de un ideal solidario que hizo de los institucionistas los mejores representantes del liberalismo social. Proclamaron la necesidad de la religión, pero desde una defensa de su racionalidad, de la necesaria aceptación de las verdades que el pensamiento y la ciencia moderna habían establecido como irrefutables y que, como garantía, exigía el reconocimiento de la libertad de conciencia. Fueron profundamente españolistas, pero su idea orgánica de nación se establecía sobre la necesidad de preservar la unidad y variedad del todo nacional con la autonomía de municipios y regiones. Rechazaron por igual los ideales pactistas del federalismo pimarzálliano y los horizontes centrífugos de los nacionalismos catalán y vasco. Fueron los defensores de una cultura española que, con base en las raíces filosóficas del krausismo, sin embargo, caracterizó de un modo firme los mejores ingredientes de un

<sup>32</sup> Sobre el viaje, véase Vicente Ramos, *Rafael Altamira*, Madrid, Alféguara, 1968, pp. 117-138; sobre las relaciones entre historia e identidad en Altamira, véase Alfredo Rivero Rodríguez, «El problema de la identidad nacional en Rafael Altamira», *Pasado y Memoria*, nº 3 (2004), pp. 155-194.

<sup>33</sup> Sobre sus características y alcance, véase Jorge Uría (ed.), *Institucionismo y reforma social en España. El grupo de Oviedo*, Madrid, Talasa, 2000.

<sup>34</sup> R. Altamira, *Cuestiones Hispano-Americanas*, Madrid, B. Rodríguez Serra, 1900.

reformismo demoliberal que combinó perfectamente sus aspiraciones universalistas con un hondo sentido españolista.

Como se puede observar, el institucionismo fue mucho más que una propuesta de reforma educativa que en el Sexenio, primero, y en la Institución Libre de Enseñanza, más tarde, buscaba un horizonte de reforma del hombre y de la sociedad a través de una propuesta científica y pedagógica de gran calado. No en vano, fueron los institucionistas los impulsores en la España de fin de siglo de las nuevas ciencias sociales y humanas: la antropología, la psicología experimental, la sociología, la historia, ... pero también las ciencias físicas y naturales. Todos los campos del saber eran imprescindibles para la búsqueda de su ideal: la reforma del hombre y de la sociedad. El institucionismo se nos presenta como una subcultura de la democracia liberal que, entre tanto la monarquía constitucional no integre en toda su extensión los valores del verdadero régimen representativo, se proclamó como republicana. Su ideal de futuro no fue otro que la gestación de una España como nación que, en su afán de asumir tanto los elementos de unidad como de variedad, se configura como una república representativa, alejada por igual del federalismo de Pi y Margall, de los nacionalismos centrífugos de Cataluña y el País Vasco y, sobre todo, del doctrinarismo canovista.