

FRANCISCO JAVIER GÓMEZ DÍEZ *

RELIGIÓN Y POLÍTICA EN ANTONIO CÁNOVAS DEL CASTILLO

La importancia del factor religioso en la concepción política e intelectual de Antonio Cánovas del Castillo, señalada, hace ya tiempo, por Luis Díez del Corral y por José María García Escudero¹, no ha mereci-

* Nació en Madrid en 1966, es doctor en historia (UCM) y profesor de historia contemporánea en la Facultad de CC.EE. y EE (UPCo) y en el Centro Universitario Francisco de Vitoria. Ha publicado, entre otros artículos, «El ejército y la reforma agraria de Arbenz en Guatemala» (1994), «La Viceprovincia Dependiente de Centroamérica de la Compañía de Jesús, 1938-1958» (1996), «La debilidad y el miedo, factores condicionantes de la actitud de la Iglesia ante la Revolución. Guatemala (1945-1954)», (1997). En la actualidad, prepara un libro sobre «El impacto de la religiones indígenas americanas en la teología católica del XVI» y lleva a cabo una investigación sobre «Misioneros españoles en América (1855-1905).

¹ «A través de todas las cuestiones —escribe DÍEZ DEL CORRAL— de carácter filosófico, social, político, económico, etc., la vista aguda de Cánovas descubre un trasfondo, una raíz religiosa. El problema clave, matriz, de todos los que tiene planteados el mundo contemporáneo, es para Cánovas el hecho del apartamiento creciente de la sociedad de las creencias cristianas»; *El liberalismo doctrinario*, Madrid, 1973, p. 619.

Por su parte, José María GARCÍA ESCUDERO recoge la polémica mantenida a finales de 1827 entre *El Debate* y *La Época*. *El Debate* escribía: «Soy —había declarado Cánovas— tradicionalista, y esta palabra significa para mí Religión y Monarquía.» Dando la razón a este periódico, continúa García Escudero: «Efectivamente, Cánovas pertenece a la estirpe de Jovellanos, Balmes y Menéndez Pelayo, sin que obsten a ello las transacciones a que le obliga la realidad. Recuérdese que tanto Jovellanos como Balmes las aceptaron también y que Menéndez Pelayo militó en el partido liberal conservador. *El Debate*, para probar su afirmación, se remitía a los discursos del Ateño, donde Cánovas pensador se pudo manifestar libremente pero lo cierto es que no

do todavía, hasta donde yo conozco, un estudio sistemático y completo, sin duda más amplio y profundo del que puedo avanzar en estas páginas. Pretendo, en esta ocasión, únicamente, observar como el pensamiento de Cánovas condiciona, y en que forma, la solución que la Constitución de 1876 y los gobiernos de la *Restauración* dieron al problema religioso. Este pensamiento se observa claramente estructurado en los discursos en el Ateneo² pero también aparece, respondiendo a problemas concretos, en sus intervenciones parlamentarias.

I. EL ENTENDIMIENTO NECESARIO ENTRE LA IGLESIA Y LA RESTAURACIÓN

La Iglesia católica y la burguesía liberal mantuvieron hasta 1876 un enfrentamiento radical³, que tuvo como consecuencia una profunda cri-

se pronunció de manera diferente en el Parlamento, como vamos a comprobar, aunque al mismo tiempo apreciaremos que ese pensador tradicional no tuvo nunca nada de reaccionario»; *Vista a la derecha*, Madrid, 1988, p. 31.

En la última biografía dedicada a Cánovas, se ha expresado de forma semejante José Luis COMELLAS: «Cánovas que no fue al parecer un hombre de vivencias religiosas intensas, que no tuvo absolutamente nada de clerical, que aceptó siempre la libertad de conciencia y la de culto, chocando a veces con otros católicos más conservadores, es, sin embargo, un hombre que sintió, para asentar su doctrina, la absoluta necesidad de un Dios personal y trascendente, tal como lo concibe la doctrina católica, y cuyo reconocimiento quiso afirmar con extraordinaria determinación aun en los momentos más delicados»; *Cánovas del Castillo*, Barcelona, 1997, p. 40.

² Las citas de sus intervenciones en el Ateneo están tomadas de Antonio CÁNOVAS DEL CASTILLO, *Discursos en el Ateneo* [en adelante, *DA*], o.c., t. I, Fundación Cánovas del Castillo, Madrid, 1981.

³ Aun olvidando los esporádicos estallidos de violencia (matanzas de frailes de 1834 y 1835), a lo largo del siglo XIX, la Iglesia había tenido no pocos motivos para sentirse perseguida: En 1837 se procedió a la excomunión del clero regular masculino; la primera desamortización eclesiástica, entre 1836 y 1845, expropió y vendió un 83 por 100 de las propiedades de las comunidades religiosas y un 40 por 100 de las del clero diocesano; durante la segunda desamortización, iniciada en 1855, sería el clero diocesano el mayor perjudicado. Así, de las más de dos mil comunidades estimadas a finales del siglo XVIII, sólo unas pocas decenas sobrevivían a mediados del XIX, habiendo desaparecido prácticamente los 50.000 religiosos varones. Las religiosas sufrieron un trato menos duro, básicamente debido a la incapacidad del Estado para reemplazarlas en sus actividades asistenciales.

El Concordato de 1851 ni resolvió todos los motivos de enfrentamiento ni puso fin al proceso desamortizador. Tiene razón M. REVUELTA, «La secularización de las cosas y de las personas en la España contemporánea», *Carthaginensia*, X (1994) 73-92, cuando afirma que el Concordato supuso la aceptación de la secularización de las cosas efectuada en los años precedentes, pero de ninguna manera se admitía, con

sis en la Iglesia aunque en ningún modo la pérdida absoluta de su poder e influencia social. Con estos antecedentes, y considerando el apoyo que encontraba el carlismo en sectores eclesiásticos muy amplios, la *Restauración* hubiera sido de difícil realización sin el apoyo oficial de la Iglesia. Manuel Espadas Burgos⁴ nos puso en contacto con la falta de entusiasmo vaticano por la restauración alfonsina, los múltiples contactos de la Santa Sede con agentes y enviados del carlismo y, al mismo tiempo, con las tensiones que vivía Roma, en España, con Amadeo y con la República y, en Italia, con el proceso de unificación nacional.

En esta situación, el conservadurismo canovista, al tiempo que necesitaba mantener las «conquistas» revolucionarias del sexenio, debía ofrecer a la Iglesia, apoyo imprescindible frente al carlismo, un acuerdo ampliamente satisfactorio para sus demandas.

No fue una tarea sencilla llegar a un entendimiento, y el resultado fue tanto fruto de la confluencia de los intereses de la Iglesia y del gobierno español como de la idea que de la política religiosa tenía el propio Cánovas; sin olvidar, tampoco, su capacidad para jugar con las circunstancias. Con acierto ha visto el núcleo del problema Rafael Sanz de Diego:

«Este programa podía ilusionar momentáneamente a hombres como Monescillo, que acababan de pasar la experiencia del *sexenio*. Pero no tenía fuerza para satisfacerles plenamente. Aunque a la postre casi todos los medianamente satisfechos llegaron a convencerse de que cualquier otra de las alternativas posibles —a la derecha, el carlismo y el integrista; a la izquierda, la solución republicana o socialista— era peor, y se decidieron a apoyar, un poco a su pesar, el bien posible. Esta evolución se da claramente en Monescillo y en general en todo el sector centrista de la iglesia española»⁵.

vistas al futuro, la secularización de las actitudes. De este modo, cerrándose a la realidad social no se estaba en condiciones de resolver el conflicto, ni aun en el caso de que tal hubiera sido el deseo de los distintos gobiernos que se sucedieron.

La situación terminó de complicarse con la proclamación de la libertad religiosa en la Constitución de 1869, cuando muchos católicos sintieron amenazada la identidad de España por un acto de apostasía nacional. Sobre estos conflictos puede consultarse el breve análisis de Juan M. LABOA, *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*, Madrid, 1994, pp. 317 y ss., o los diversos trabajos de Manuel Revuelta.

⁴ Alfonso XII y los orígenes de la Restauración, Madrid, CSIC, 1990, pp. 123 y ss.

⁵ *Medio siglo de relaciones Iglesia-Estado: El Cardenal Antolín Monescillo y Viso (1811-1897)*, Madrid, 1979, p. 234. Por su parte, Manuel de Puelles Benítez, en torno al problema educativo, señala como «en 1901 los espíritus más despiertos de la jerarquía comprenden que los tiempos pasados ya no volverán; más aún, que la libertad de enseñanza es una buena bandera para defender los derechos de la Iglesia...»; «Secularización y enseñanza en España (1874-1917)», *España entre dos siglos (1875-1931)*, Madrid, 1991, p. 201.

II. EL PROBLEMA RELIGIOSO EN EL PENSAMIENTO DE ANTONIO CÁNOVAS

Parte Cánovas de la constatación de un hecho de capital importancia ya en las últimas décadas del siglo XIX: la pérdida de la fe religiosa en amplios sectores de la sociedad; y se enfrenta a las graves consecuencias de este hecho, a primera vista, absurdo, dada la tendencia natural del hombre hacia Dios.

«Todo en la actualidad —afirma Cánovas— parece provisional o in-subsistente; todo da a entender que algún grande error de opinión perturba al presente el curso natural de las cosas; todo inclina a pensar que algún gran sofisma está haciendo incesantemente el vacío en la atmósfera que respira el organismo social»⁶. Cánovas, como político y hombre práctico que es, considera el problema religioso pensando siempre en sus implicaciones sociales. Para él, este problema, si antes se daba principalmente en el seno de la conciencia individual, adquiere hoy «carácter político, sociológico, universal»; y, si «era ya triste y peligroso, en verdad, que a sus solas dudase el hombre de la existencia de un Ser Sumo, infinitamente misericordioso y providente, eterno y gratuito dispensador de la perfecta justicia», «¿cómo comparar ni aun de lejos aquello con los peligros y las tristezas actuales? No es hoy, no, cualquier hombre aislado quien duda, niega y prescinde de Dios, sino tanto número de hombres, que pretende poseer y llevar la voz de la sociedad entera»⁷.

Las implicaciones de este hecho son tan amplias que Cánovas encuentra en él la causa de todos los problemas que «inquietan o espantan al presente los ánimos» y, por tanto, no plantearse lo representa, por una parte, renunciar a comprender «la naturaleza de los males» políticos, economistas y filósofos, y, por otra, incapacitarse para encontrar alivios, aunque no, dada la gravedad de los problemas, «prontos e infalibles remedios»⁸. Vemos surgir, desde el primer momento, el realismo canovista que se niega a proclamar fáciles soluciones para los problemas que no las tienen. De este modo, «ni gobiernos, ni naciones pueden ya, aunque quieran, desdeñar en adelante las cuestiones religiosas, [...] que ellas mismas cuidarán de hacerse presentes»⁹.

⁶ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 105.

⁷ ÍDEM, p. 86.

⁸ ÍDEM, p. 83.

⁹ ÍDEM, p. 105.

Cánovas se siente heredero de aquellos que, antes que él, han «imaginado percibir en toda gran cuestión social o política otra teológica», y expresamente cita a Donoso Cortés, si bien, consciente de las profundas transformaciones de la sociedad, rechaza sus propuestas para enfrentarse al problema, y, pese a su optimismo providencialista, afirma la conveniencia de «preparar nuevos diques, ya que, según se ve, no bastan los antiguos, a fin de impedir hasta donde posible sea dolorosas inundaciones y estragos»¹⁰.

Son muchas las ocasiones en las que Cánovas manifestó su confianza en la Providencia divina que guía la historia: «No; yo no soy pesimista; que para eso sería menester que no confiase tanto como confío en la intervención de la Providencia en la Historia, y no siendo pesimista, de nada debo especulativamente espantarme»¹¹. Pero en modo alguno cabe confundir su actitud con un optimismo insensato o ciego, no obstante, acusa, y no sin razones, a los optimistas de ser «los más peligrosos de los hombres». Cánovas, por el contrario, tiene muy presentes las amenazas que acechan a la sociedad contemporánea. Su esperanza es sólo manifestación de confianza en Dios: «Tal vez la sociedad actual, con su incredulidad, su individualismo anárquico, su positivismo, su soberbia, su afición exclusiva a los bienes materiales, se prepara, y yo así pienso, muy largas desdichas; mas tengo para mí también que la civilización y el progreso triunfarán del todo al cabo»¹².

La existencia de Dios.

En las intervenciones de Cánovas, tanto en las académicas como en las parlamentarias, el reconocimiento de la existencia de Dios es permanente. No hay, en su opinión, nada «que tan pronto y tan vivamente penetre en el entendimiento, si examinamos la realidad con imparcial propósito, cuanto el concepto de Dios»¹³. Nunca, de una forma expresa, se plantea la necesidad de demostrar la existencia de Dios, pero a lo largo de sus intervenciones surgen tres argumentos probatorios:

¹⁰ ÍDEM, p. 85.

¹¹ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, pp. 71-72; cfr. «La cuestión de Roma», *DA*, 26-XI-70, p. 61.

¹² «Inauguración del nuevo edificio», *DA*, 31-I-1884, p. 174.

¹³ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 71.

1. SIN ACEPTAR LA EXISTENCIA DE DIOS ES IMPOSIBLE DAR UNA EXPLICACIÓN SATISFACTORIA AL HOMBRE Y A SUS FENÓMENOS DE CONCIENCIA: VOLUNTAD, LIBERTAD Y CONCIENCIA MORAL.

Cánovas no pretende estructurar ninguna metafísica y, por tal razón, no rechaza ninguna posible prueba de la existencia de Dios, pero, inquestionablemente, se ve influido por los planteamientos de Kant, y lo que estos implican de búsqueda de Dios en la conciencia del ser humano¹⁴. Se observa en Cánovas un marcado interés por las derivaciones de la filosofía de Kant, al que cita elogiosamente, pese a las dificultades que encuentra para aceptar su teoría moral.

«Toda indagación —argumenta Cánovas— que busque la verdad a un tiempo en el mundo y en la conciencia del hombre; que no suprima hechos internos ni externos; que en vez de negar a ciegas respete y de nuevo observe lo que a primera o a segunda vista no comprende, conducirá al reconocimiento de Dios necesariamente.» Y las razones le resultan claras:

- Sin un Dios distinto del hombre, no tiene explicación racional lo más digno de explicar de la tierra: el hombre, incluso como mero fenómeno de la naturaleza.
- No tiene explicación ni su posible desinterés de las cosas de este mundo, ni su amor al bien por el bien, ni el deber que en sí reconoce de amar y servir al prójimo, ni el imperativo principal de moralidad que surge y se impone en su alma.
- Negar a Dios, es negar la realidad de cuanto dentro de sí tiene el hombre para sobreponerse a la imperfección de su propia naturaleza, y de cuanto fuera de sí necesita para no contentarse con sa-

¹⁴ Durante todo el siglo XIX, por influjo de Kant, la prueba deontológica gozó de un gran predicamento. Este tipo de demostración, que pretende responder afirmativamente a la pregunta: ¿de la conciencia moral en el hombre puede concluirse válidamente la existencia de Dios como supremo legislador?; implica enfrentarse a la existencia o inexistencia de un orden moral natural y a la imposibilidad de fundamentar la ética sin Dios. En este tema, el punto de partida que lleva a Kant hasta Dios, es la responsabilidad moral y la conciencia del deber; no obstante, las dos cosas que le producían asombro eran «el cielo estrellado sobre nuestras cabezas» y «la ley moral, en el interior del hombre». Para que haya moralidad, Kant juzga necesario que exista Dios y que garantice la inmortalidad del alma, pues el hombre se ajusta por su libertad a la ley universal independiente de la experiencia. Sin pretender una demostración propiamente dicha, Kant razona la necesidad de Dios.

tisfacer sus gustos o pasiones individuales, y ejercitar o hacer ver cuanto tiene de peculiar o excepcional entre los seres¹⁵.

El pensador polaco Leszek Kolakowski, ya en nuestros días, desarrollando un debate semejante entre la creencia religiosa y el «racionalismo», ha planteado con claridad las implicaciones de esta observación:

«La ausencia de Dios, cuando se sostiene consecuentemente, y se analiza por completo, significa la ruina del hombre en el sentido de que demuele, o priva de significado, todo lo que hemos habituado a considerar la esencia del hombre: la búsqueda de la verdad, la distinción entre el bien y el mal, la exigencia de la dignidad, la exigencia de crear algo que resista a la indiferencia destructiva del tiempo»¹⁶.

Y esto es lo que Cánovas va a desarrollar en todas sus argumentaciones: negar la existencia de Dios y vivir de acuerdo con esta negación, implica un grave desorden moral y genera el caos social.

2. LA EVIDENTE NECESIDAD DE DIOS EN LA VIDA BASTA PARA DEMOSTRAR SU EXISTENCIA

No son necesarias mayores demostraciones: «para mi esta evidente necesidad de Dios en la vida basta a demostrar su existencia con igual certidumbre que tienen todos para dar por indubitado la ley de la atracción, desde Newton hasta ahora; por causa de que sólo ella explica satisfactoriamente la teoría del sistema planetario y aun el de las moléculas terrestres»¹⁷. En esta misma línea continúa su última «prueba».

3. LA NECESIDAD DE DIOS COMO SOPORTE DEL ORDEN SOCIAL

«Los salmos bíblicos y aun los himnos religiosos de todos los pueblos, millares de veces han dicho que los cielos pregonan la gloria del

¹⁵ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, pp. 71-2.

¹⁶ L. KOLAKOWSKI, *Si Dios no existe... Sobre Dios, el diablo, el pecado y otras preocupaciones de la llamada filosofía de la religión*, Madrid, 1985, pp. 215. En una línea semejante se han manifestado, entre otros muchos, A. Baumann, H. de Lubac o, desde posiciones bien distintas, J. L. Aranguren, que afirma no saber abordar capítulos de la ética sin partir de la religión.

¹⁷ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 71.

Señor; y yo saco por consecuencia de lo expuesto, que más que los cielos todavía la pregonan y hace patente el orden social. Ha sido siempre claro para los pensadores creyentes que el entendimiento del hombre está providencialmente construido para tener por centro la idea de Dios; y para mí es tanto o más claro ya que la sociedad civil, en que por ley de su propio ser vive el hombre, no puede existir sino a condición de tener fuera de este mundo su centro. Sobre la prueba fisicoteológica que ya los salmos y los himnos contienen, y sobre la metafísica u ontológica, que tantos modernos sabios prefieren, está para mí esa otra que a todos acaba de ofrecernos el examen de las mortales enfermedades que sin Dios padece, y de los remedios fáciles que en Dios halla el orden social»¹⁸.

En resumen, mientras rechazar la existencia de Dios «repugna a lo más noble y más bello, y más dulce que hay en toda vida de hombre y en toda vida social y colectiva», la hipótesis religiosa es manifiestamente concorde con la esencia, individual y social, del hombre.

Dios como único soporte de la moral.

Estas argumentaciones sobre la existencia de Dios, le llevan a afirmar que sin un Dios libre y absolutamente bueno y justo, todo sistema de moral es arbitrario y convencional; «todo concepto de justicia, relativo y, en consecuencia, revocable; toda ley, determinación de poder o instrumento de fuerza, mas no sanción de verdaderos deberes; dado que deber significa dependencia de alguien y dependencia por algo, y sólo con Dios caben las deudas de la moral y aun aquellas de derecho que no consisten solamente en el respeto a los externos vínculos de la ley»¹⁹. Y, aunque se intente, sin éxito, concebir la existencia de la «moral histórica» o la «racional», ajenas ambas al cristianismo, no es posible reemplazar a Dios como soporte de la moralidad por ninguna otra realidad — espíritu humano, humanidad o Estado.

- Es imposible que reemplace a Dios en sus funciones dentro del orden moral el espíritu humano, ni aun considerado abstractamente. «Porque él así y todo es contradictorio, falible, variable; y lo moral y lo justo, si una vez se admiten, por fuerza hay que admitirlos, y guardarlos, como conceptos idénticos, universales y eternos. Toda-

¹⁸ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 105.

¹⁹ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 71.

vía menos podrá sustituirse con la divinización del alma en cada hombre, cual otros intentan, el concepto universal de Dios»²⁰.

- Es igualmente imposible reemplazar el culto a Dios con el fantástico concepto de humanidad. «Nunca suplirá un Dios- humanidad o un Dios-Estado las antiguas y sublimes funciones del Dios del cristianismo», pues la «humanidad» «no es sino pura abstracción metafísica en cierta acepción, y en otra, aquel depósito inmenso, acumulado por la historia, donde, con legítima herencia, recoge el trabajo material, intelectual y moral de las generaciones muertas la generación que vive»²¹. Donde puede conducirnos esta divinización de la humanidad y del Estado, unido a la necesidad de orden, es a la tiranía totalitaria.

Se intenta, sin éxito, concebir una moral, histórica o racional, independiente de la religión, construida ajena a Dios y a la idea de la vida futura. Esta pretensión es para Cánovas una de las quimeras más grandes de nuestra época, a cuyo desarrollo se han dedicado esfuerzos tan estériles como inusitados. La cuestión le resulta de tanto interés que dedica a ella buena parte de su discurso de noviembre de 1872 en el Ateneo. Tras rechazar la posibilidad de construir esta moral, tanto en su versión racional como en su versión histórica²², rechaza igualmente la

²⁰ ÍDEM, p. 71.

²¹ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 89-90.

²² Entiende que la moral «racional» esta basada únicamente en la libertad, como hecho primitivo, irreductible y exclusivamente humano, pero inseparable de las circunstancias en que se realiza, y con la pretensión de demostrar que el hombre es su origen, su objeto y su verdadero creador. Mientras, la moral «histórica» pretende, partiendo de un origen puramente humano, estudiar el desarrollo de las costumbres, los sistemas y las instituciones históricas, para dar razón de las modificaciones de la moral, intentando negar la existencia de una moral universal. «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 96-8.

Considerando las obras de Ch. Darwin, J. Liebig, M. Coignet, E. Büchner, Vogt y Molleschott, se enfrenta a las tesis que vienen a sustituir la imagen antigua del mundo por otra que no necesita de Dios. La concepción «mecanicista» hace innecesaria la hipótesis «Dios», ya que la totalidad de los fenómenos que integran la experiencia es explicable entera y satisfactoriamente por métodos científicos. Todas las críticas contra esta interpretación coinciden en señalar el error del mecanicismo de situar en el mismo nivel, con la consiguiente confusión de planos, la explicación radical propia de la filosofía y la particular y sectorial de las ciencias positivas, dando un salto inaceptable de la ciencia a la metafísica. En esta línea se mueve Cánovas, enfrentado abiertamente al positivismo.

¿Por qué, se pregunta, los positivistas se niegan a reconocer en el Dios personal y libre un hecho primitivo y exclusivamente capaz de explicar los fenómenos inte-

solución krausista, el culto a una pretendida religión natural basada únicamente en la razón²³, y el pesimismo de Schopenhauer, «incapaz de engendrar la caridad ni el amor, sino antes bien la desesperanza y el odio de sí mismo y del prójimo»²⁴.

lectuales y morales? «¿Por qué ese empeño temerario de negar en metafísica todo lo que ni ven ni tocan, pretendiendo descubrir directamente, y por medio de la observación empírica, los primeros principios de las cosas intelectuales y morales, ellos que tienen también que contentarse con inducciones e hipótesis, sin exigir otro testimonio de verdad a estas últimas, sino que den suficiente razón de los hechos?»

Frente a las críticas que puedan hacerse a su argumentación, se defiende alegando los límites de la ciencia y las contradicciones de la argumentación positivista. «Nosotros acudimos a lo sobrenatural, a lo incomprensible, a lo que se eleva sobre toda experimentación, es cierto; pero, ni más ni menos que nuestros contrincantes, nos valemos de la inducción, y al elevarnos por ésta hasta aquel supremo concepto, usámosla todavía con mayor rigor que por lo común ellos emplean. Si ese procedimiento lógico, que desde el primer hecho subjetivo y desde la primera intuición objetiva conduce derechamente nuestra razón hasta el concepto de Dios no nos estuviera permitido, ¿cuál derecho tendrían ellos, por su parte, para elevarse inductivamente desde la observación empírica hasta la hipótesis de la unidad de la sustancia o la de la unidad de todas las fuerzas? Las diferencias que caben están en nuestro favor, y son éstas: la primera, que no tenemos su pretensión de explicarlo todo experimentalmente; la segunda, que no establecemos, tan estrechamente como ellos suelen, el principio lógico de la inducción; por lo mismo que mejor que ellos podemos fundarla en la causa eficiente y las causas finales. Al suprimir del Universo los naturalistas un elemento real, aunque no bien explicable (es, a saber, el elemento de la voluntad humana), violan su propio método, desmienten sus más caras aspiraciones, destruyen su sistema filosófico todo entero, cometen, en fin, una de las mayores contradicciones que la historia del pensamiento registre en sus copiosas páginas: ¿Qué vale que nieguen en el entre tanto a la metafísica su título secular de ciencia primera? Pues que a los procedimientos metafísicos acuden cada vez que la experiencia pura no les basta, metafísicos también son, buenos o malos, por más que lo esquiven o nieguen», «Libertad y progreso», *DA*, 25-XI-1873, p. 117; cfr. «Concepción de nación», *DA*, 6-XI-1882, pp. 132-33, donde afirma los límites de la ciencia y la necesidad de la metafísica a partir de las tesis del fisiólogo Dubois-Reymon sobre las cuestiones que la ciencia no puede responder, y «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 103-4. Cfr. J. L. COMELLAS, *Cánovas del Castillo*, o.c., pp. 54-5.

²³ «La nueva religión de que se declara apóstol [Tiberghien], únicamente basada en la razón, accesible a todas las inteligencias e infiltrada en las venas del cuerpo social por la sola virtud de la propaganda racionalista, cunde poquísimamente, o, si cunde, ni por un instante detiene la decadencia»; «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 99.

²⁴ «... no hallo nada tan absurdo como el fin moral de Schopenhauer. Dejarles pensar a los hombres, hacerles creer a las muchedumbres que no hay vida futura ni perfecta y eterna justicia, y decirles a la par, muy formalmente, que no es ningún mal la muerte, porque al cabo la eternidad de la materia y de la fuerza demuestra nuestra propia indestructibilidad; [...] ¿es, por ventura, derramar saludables bálsamos

Continuando en esta misma línea, en la conferencia que pronunció el 25 de noviembre de 1873, dio un paso más al afirmar: «ni la libertad ni el progreso tienen otros defensores en la ciencia que nosotros, los que, profesando verdaderas doctrinas espiritualistas, creemos en un principio superior a este mundo, y que, sin nuestra creencia y convicciones, son ya de todo punto incompatibles lo teórico y lo práctico en el orden social». El panteísmo, el materialismo y el positivismo niegan la libertad humana, pues cierran sus ojos «a las diferencias que separan los fenómenos espirituales o morales de los cosmológicos y físicos, afirmando dogmáticamente que en algún momento son idénticos».

Por último, pese a los encendidos elogios que dedica a Kant, y a sus tres postulados de la razón práctica, no cabe olvidar la crítica de la que le hace objeto: «El imperativo categórico, que nos presenta las acciones morales como en sí u objetivamente necesarias, sin relación a ningún concreto fin, es un director espiritual que enseña la moral más pura, aunque no basta a hacerla eficaz y efectivamente práctica»²⁵. Es esta su gran preocupación, la que explica toda su política religiosa: la necesidad de difundir una moral «efectivamente práctica»; digo difundir porque para él esta claramente construida: es la moral cristiana.

Si la auténtica libertad es una aportación genuinamente cristiana, proclamada siempre por la Iglesia católica, precisamente en la esfera de la conciencia, que es donde se le niega ahora, lo mismo sucede con la idea de progreso, pues, «ese progreso, que cerca de un siglo ha constituido el principal título de nobleza y la más grande y bella ilusión de la humanidad emancipada, es, mediante las escuelas materialistas de toda laya, una ley, un hecho, por entero extraño a la voluntad del hombre y a la libertad de las asociaciones potentísimas que, con el nombre de pueblo, constituye. El determinismo junta las manos de la libertad y el progreso, por medio de férreas y pesadas esposas, que privan a éste y a aquélla de toda acción; y hay que convenir en que una libertad semejante, tan sólo semejante progreso puede tener por compañero. Del progreso, por manera tal concebido, tanto pueden provenir males como bienes, ya que es, en suma, de todo punto indiferente a nuestra suer-

sobre las llagas del cuerpo social? ¿En que se parece esto, como han pensado algunos, al misticismo ni al ascetismo cristiano? ¿No serán más bien las consecuencias de tal doctrina el endurecimiento del alma y el brutal apetito de los goces sensuales [...] Lo que puede esto hacer únicamente es que sean más insolubles que lo son todavía esos tremendos problemas, ...»; «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 99-100.

25 «Libertad y progreso», *DA*, 25-XI-1873, p. 127.

te»²⁶. De este modo, la libertad y el progreso no sólo son incompatibles con los planteamientos idealistas, materialistas y positivistas; además, los conceptos que de la libertad y el progreso defienden estas filosofías surgen como graves amenazas.

La increencia, grave problema individual y social.

Pese a los que puedan afirmar que poco o nada importa la fe religiosa a los complejos problemas que tienen las sociedades contemporáneas, Cánovas observa como la realidad demuestra lo contrario, y lo demuestra en una doble dimensión, personal y social.

a) Cánovas descubre la sociedad dominada por una inquietud íntima, una agitación inexplicable y unos terrores exagerados, a los que se responde con la búsqueda de nuevas expresiones religiosas. «Dícese que, sea como quiera, la antigua fe ha desaparecido ya o propende a desaparecer, y que la fe no es cosa tal que se compre, ni se venda, [...] Mucho de verdad hay en semejante objeción; mas no tanta que invalide mis argumentos. No debe de ser tan arduo como se dice, para los hombres del día, el creer en las cosas sobrenaturales cuando asistimos a un verdadero e inesperado reverdecimiento de ritos masónicos y creencias ocultas. [...] ¡Cuánta y cuánta no ha de ser la necesidad de lo sobrenatural y hasta de lo puramente maravilloso en el hombre para que busque lo uno y lo otro por tan extraviados e inseguros caminos!»²⁷. Le resulta claro, entonces, que la religión es cosa tan propia del hombre, y tan indispensable, que basta dejarla el camino expedito para que de nuevo brote y crezca.

Con estas observaciones Cánovas apunta hechos de una importancia capital, que intuye, pero que está lejos de concretar. Se da cuenta de que el hombre es un ser esencialmente religioso²⁸, e intuye que de una forma u otra debe manifestarse esta *religiosidad*²⁹. Pero no va mas allá de

²⁶ «Libertad y progreso», *DA*, 25-XI-1873.

²⁷ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 102.

²⁸ Entiendo que la religión no es una superestructura, es algo que tiene en si su propio fundamento, y algo que pone al hombre en contacto con una «realidad» en la que encuentra la salvación, es decir, cuando menos, el sentido de la existencia.

²⁹ Eugenio TRIAS, *Pensar la religión*, Barcelona, 1996, p. 27, ha planteado este hecho abiertamente: «Lo sagrado, y su manifestación simbólica, no queda destruído; mucho menos aniquilado; queda, eso sí, inhibido (en el sentido freudiano del término). Subsiste en el inconsciente cultural e histórico. Y como todo lo que se inhibe, se halla siempre presto a retornar, si bien de forma desplazada: por la vía de la perversión, o de una presentación manifiesta transportada a un terreno que no es el que

plantear la sustitución —hoy en día tan importante— de la fe cristiana por creencias sectarias de diverso tipo. Ve el comunismo simplemente como el producto negativo de la pérdida de los valores religiosos, producto que sólo puede manifestarse en la anarquía y el caos, y no observa el claro componente religioso de este movimiento.

Por el contrario, sí va a señalar el proceso de divinización que afecta a la idea de Estado y el peligro que este fenómeno, junto a la ineludible necesidad humana de seguridad, representa para el futuro más o menos inmediato. Intuye, casi predice, el conflicto que ha de provocar, sobre el fundamento de ideologías paganas, el totalitarismo, y el carácter que tomará este conflicto, de guerra europea.

b) Junto a este malestar íntimo, observa que la pérdida de la fe religiosa ha generado «concretos y positivos males», originados en el hecho que va desde apellidar «quimérico, fraudulento, ilusorio e irrisorio el servicio de los altares» hasta profesar y practicar las doctrinas comunistas no hay más que un paso. Debe tenerse en cuenta que Cánovas se encuentra condicionado por la experiencia de la Comuna de París, y, lógicamente, este condicionamiento se expresa con mucha más crudeza

parece pertinente; o por la vía de la neurosis, a partir de un camuflaje peculiar.» De forma más concisa y dramática lo expreso, en *El adolescente*, DOSTOIEVSKI: «El hombre no puede vivir sin arrodillarse.»

La secularización de la cultura y la crítica racional a la existencia de Dios puede haber eliminado la vigencia social y cultural de muchas respuestas tenidas tradicionalmente como válidas, pero no han eliminado los elementos que convierten al hombre en un ser constitutivamente insatisfecho, necesitado de respuestas; puede haber establecido una ruptura en el nivel racional, pero no en el vital. De este modo, el ineludible problema del misterio, genera por «aceptación», «inhibición» o «reacción», cuatro modelos absolutos, es decir, artificiales y en los que pueden darse, y de hecho se dan, mezclas: a) *Las religiones seculares*, estructuras a partir de una concepción escatológica del futuro de la humanidad, en la que el futuro asume la función del *más allá*. La aceptación de estos planteamientos es posible porque no pretenden sustituir a una fe religiosa que plantea la salvación individual, sino llenar el hueco dejado por la pérdida de este tipo de fe. b) *La angustia existencial*. Ante la imposibilidad de ser agnóstico, suprimido el cobijo de Dios, el sentimiento dominante no puede ser otro que la angustia, la náusea, en palabras de Sartre. c) *La agitación post-moderna*. Si consideramos como elementos definitorios de la actitud religiosa el desapego, el recogimiento y la disposición, la única forma de no experimentar el problema religioso es permanecer en una actitud de enajenación por medio de la agitación permanente. Esta sería la única forma de aceptar, en la escasa medida en la que es aceptable, la afirmación de Gilles LIPOVETSKY, «Dios ha muerto, las grandes finalidades se apagan, pero a nadie le importa un bledo, ésta es la alegre novedad» (*La era del vacío*, Barcelona, 1996, p. 36). d) *El reconocimiento del Misterio*, expresado en diversos modelos que no es este el momento de desarrollar.

en los años setenta que en los noventa. Basta para demostrarlo comparar sus intervenciones parlamentarias o sus discursos en el Ateneo durante el sexenio con los pronunciados una vez consolidado el régimen de la Restauración.

«Todo el socialismo contemporáneo, con su negrísima historia y sus futuras y latentes amenazas, suele estar contenido en las respuestas que indeliberadamente dan a esas preguntas muchos y muchos hombres de ciencia». La *Internacional* se ha limitado a sacar consecuencias de tales principios científicos³⁰. Pues, si todo cuanto hay que hacer en el mundo es gozar de la vida, todas las aspiraciones humanas se limitan a esta vida, «si no hubiera Dios, como se dice y se proclama con tristes voces, yo no sé qué tendríamos que decir al socialismo; [...] Entendámonos con la *Internacional* y el socialismo, porque yo declaro que si no hay Dios, el derecho está de su parte»³¹.

El problema se agrava al conceder a «esas muchedumbres, mal endoctrinadas y mal contenidas por los artificiales, vanos, y hasta inmorales sistemas de moral», el sufragio, e identificar, así, el derecho con la fuerza³².

³⁰ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 87 y 95.

³¹ *Diario de Sesiones* [en adelante *DSC*], 3-XI-71. Lo desarrolla con más detalle en «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 94-5: «Para Büchner, que opina que el Dios personal es una creación imaginaria, formada a semejanza del pensamiento humano, y el Dios impersonal, una químera de la lógica, y que acusa de sobrado crédulo en Dios a su maestro Darwin, las religiones son ya inútiles porque, a su juicio, no es el temor del cielo el que dulcifica y ennoblece las costumbres, sino la elevación creciente del concepto del mundo, mediante el progreso de la civilización. ¿Y cuáles son las consecuencias sociológicas que de semejante filosofía deduce? La lógica le da pronto un punto de partida, y es éste: que todo hombre al nacer tiene igual derecho al patrimonio material o intelectual del género humano, y que la lucha que por la vida mantiene, cual otro animal cualquiera, exige que se equiparen las respectivas condiciones, a fin de que ninguno lidie con armas desiguales, aunque hayan éstas de ser las que permite la razón únicamente. [...] Lo que importa es que, en vez de luchar el hombre por vivir él, luche por la vida en general, es decir, por la de la humanidad y no por la suya propia. Tal debe ser el fin y, por lo que hace a los medios, ninguno tan necesario ni tan urgente, al decir de Büchner y otros sabios, que cita, de su escuela, como suprimir la propiedad individual de la tierra, poniéndola toda ella en manos del Estado para que la cultive científicamente, o bien por medio de sociedades agrícolas, o bien por medio de los particulares, que pasarían así de propietarios arrendadores.»

³² Apoyado en el ejemplo de los Estados Unidos y en las enseñanzas de Alexis de Tocqueville, Cánovas desarrolla la tesis de que no puede haber orden político sin religión. Sin entrar a considerar la afirmación de Manuel FRAGA, al que le resulta «inimaginable» que Cánovas rechazase hoy el sufragio universal, lo realmente im-

Frente a esto, la economía política es incapaz por sí sola de dar respuesta a los graves problemas sociales. Al considerar al mundo como objeto absoluto, tienen que imaginarlo perfecto en sí y estropeado por las instituciones humanas, y este es su gran error, pues no explica, pero tampoco puede negar, la existencia del mal y la desigualdad. Es así imposible que «la ciega lucha no ya sólo por la vida, sino más aún por los placeres, a que asistimos hoy, espontáneamente se convierta en esa fraternidad utópica»³³. ¿Cuál es, entonces, el camino para enfrentarse a los graves problemas sociales del momento?

El problema social.

En el pensamiento social de Cánovas cabe hablar de una clara evolución que se manifiesta en dos fases:

- La primera, centrada en el sexenio y dominada por la resaca de la *Comuna de París*. Cuando se plantea el problema de la *Internacional*, Cánovas pronuncia dos discursos parlamentarios (3 y 6 de noviembre) y, expresando ideas muy semejantes, interviene en el Ateneo.
- Una vez consolidada la Restauración y convertido Cánovas en el principal responsable de la política española, sus posturas difieren sustancialmente. El mejor reflejo de esta evolución lo encontramos en su conferencia del diez de noviembre de 1890 en el Ateneo, «La cuestión obrera y su nuevo carácter».

Durante el *sexenio*, en sus intervenciones sobre la cuestión obrera, parte del principio de la desigualdad necesaria e inherente a la naturaleza humana: «Tengo la convicción profunda de que las desigualdades proceden de Dios, que son propias de nuestra naturaleza, y creo, supuesta esta diferencia en la actividad, en la inteligencia y hasta en la moralidad, que las minorías inteligentes gobernarán siempre al mundo, de una u otra forma»; y, al mismo tiempo, afirma, como afirmará toda su

portante, en este aspecto del pensamiento de Antonio Cánovas, gira en torno a una cuestión capital —capital para el actual régimen político de Occidente—: ¿en qué medida el sufragio universal es realmente la identificación del derecho con la fuerza?, pues, parece indiscutible la necesidad de unos valores sobre los que fundar el sistema democrático, que no puede funcionar si éstos no se reconocen y se sustraen a la decisión de la mayoría. La cita de Fraga en *El pensamiento conservador español*, Barcelona, 1981, p. 128. Cfr. J. L. COMELLAS, *Cánovas del Castillo*, o.c., p. 182-3.

³³ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 86-7 y 92.

vida, que cualquier reforma que no parta de estas desigualdades es falsa³⁴.

Visto el socialismo como el fruto de la pérdida de valores religiosos, dado que, si los trabajadores no creen en el origen religioso de la moral, menos han de aceptar toda noción de justicia o las ideas de propiedad y familia; el cristianismo aparece como la única respuesta posible³⁵. De este modo la solución pasa por la práctica de los auténticos principios cristianos³⁶, la aceptación del sufrimiento, y, sobre todo, el recurso a la caridad cristiana: «la limosna, señores, que, quiérase o no, hoy día será siempre la clave de todo sistema economista sólidamente construido y el vínculo más estrecho y seguro entre las diferentes clases sociales. Parten, pues, los evangelios del hecho, siempre clarísimo, aunque algo oscurecido a las veces por sofismas científicos, de ser el hombre inseparable de la sociedad; [...] Parten también, como inmediata consecuencia de aquel hecho primordial, de que cada hombre tiene no ya sólo derecho, sino hasta obligación precisa de contribuir por su parte a que el tal estado de sociedad se conserve y exista de modo que sirva y baste a los fines para los cuales se necesita»³⁷.

En su discurso sobre la *Internacional*³⁸ defenderá también la política social del Estado, si bien, con muy escaso entusiasmo, y el hecho de que la *Internacional*, con su política, lógica si consideráramos sus planteamientos teóricos, de *todo o nada*, de oposición a las reformas parciales, dificulta cualquier mejoramiento de la situación de las masas trabajadoras.

³⁴ ÍDEM, p. 88.

³⁵ ÍDEM, p. 89.

³⁶ «Y es, señores, que lo que, en conclusión, necesita añadir la economía política al conjunto y sistema de sus leyes no es sino esto que sigue, a saber: la teoría de la imperfección de la vida terrena, unida al dogma de la inmortalidad que promete la perfección, instintivamente apetecida, en otra vida mejor, y la sublime doctrina de las compensaciones merecidas a que puedan aspirar los pobres allá en los cielos, y la santificación de la pobreza misma, del dolor, hasta de la muerte, y la caridad cristiana o religiosa, sólo agente a propósito para mediar entre ricos y pobres, suavizando los choques asperísimos, que por fuerza ha de ocasionar entre capitalistas y trabajadores el régimen de la libre concurrencia, y la resignación o contentamiento con al propia suerte, buena o mala, único lazo que mantiene en haz las heterogéneas condiciones individuales, y, por último, el respeto a Dios, al padre, a la mujer, en que esencialmente consiste la fecunda civilización fundada por el Decálogo y los evangelios; «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, pp. 88 y 92-3.

³⁷ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 93.

³⁸ *DSC*, 3-XI-71.

Pero, si Cánovas resulta crudo, reaccionario, incluso, en el peor sentido de la palabra³⁹, algunas ideas apuntan ya una posible evolución en su pensamiento, a la que contribuyen, sin duda, sus crecientes obligaciones políticas y su concepción del Estado y sus funciones.

No cabe negar, ya en la década de los setenta, una clara preocupación por el problema y un deseo de reformas en el que apunta la posibilidad de que tenga que intervenir el Estado. No otra cosa cabe interpretar de sus afirmaciones sobre los distintos proyectos de reforma social: «Eso y mucho más debe intentarse en pro de las clases menesterosas»⁴⁰; o de la clara amenaza que contienen estas frases: «si esta ley no se llama caridad cristiana hay que llamarla caridad legal; [...] y los ingresos de sus presupuestos tendrá que buscarlos con apremios duros el cobrador de contribuciones, cuando no los acumule espontáneamente el amor de Dios en los cepillos de los templos o a porfía los ofrezca la penitencia»⁴¹.

Igualmente, manifiesta gran preocupación por lo que puede ser un capitalismo sin Dios: «fuera de esa civilización [...] no ha habido para el eterno antagonismo entre ricos y pobres más que una solución sola en la historia, que es la esclavitud pagana [...] no bien el cristianismo se aleja. Parece el capitalista un verdadero amo entonces y el trabajador un siervo; y las huelgas sistemáticas e infundadas, y las frecuentes conspiraciones comunistas reproducen al vivo la antigua guerra social»⁴².

Su concepción del Estado le tiene necesariamente que llevar por el mismo camino. El Estado es, a un tiempo, una asociación natural que constituyen los hombres y el indispensable instrumento para mantener el derecho. Si el hombre fuese naturalmente bueno sólo desde el primer aspecto habría que estudiar al Estado, pero esta bondad natural es una

³⁹ En ningún momento, quizás, con más claridad que cuando afirma: «¡Emancipación social económica! ¿Qué dice de esta fórmula el distinguido economista señor Rodríguez, que tanta parte ha tomado en el presente debate? ¡Emancipación social y económica! ¿Dónde están en España las trabas que impiden la formación del capital? ¿Dónde están ningunas trabas? Y si hay alguna, ¡cuán fácil no será destruirla! Pero ¿qué trabas esenciales existen aquí, qué trabas es necesario que desaparezcan para que pueda considerarse el trabajador de todo punto emancipado social y económicamente?»; *DSC*, 3-XI-71. «Le bastaba enfrentar —dice Comellas— el problema en sus aspectos más simples y generales: la desigualdad de los talentos y las fortunas humanas, y la inevitable existencia de miseria en el mundo»; José Luis COMELLAS, *Cánovas*, Madrid, 1965, pp. 131-133.

⁴⁰ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 92.

⁴¹ ÍDEM, p. 89.

⁴² ÍDEM, p. 93.

quimera. De este modo, el Estado surge, esencialmente, como un instrumento de «servicio» a la sociedad⁴³.

«El Estado es el que se coloca entre el derecho de un individuo y otro individuo, usando de la fuerza de la colectividad, de todos, para defender el derecho de cada uno y mantenerlo dentro de sus naturales condiciones. [...] El Estado se levanta entre el individuo justo y el individuo injusto, se coloca 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»⁴⁴.

El Estado ofrece, además, el servicio de «suplir temporalmente cuanto es indispensable y falta en la vida social. Suple, como mera asociación, la flaqueza de los individuos y aun la de las asociaciones parciales y fortuitas; suple como instrumento jurídico el sentimiento de la inviolabilidad del derecho, si está ausente en el hombre; suple hasta el sentido moral, cuando individualmente lo pierde alguna generación desventurada; suple, por último, y suplirá siempre que sea preciso, los vacíos que dejen el amor al prójimo, la caridad, la piedad en las naciones abandonadas del estímulo divino»⁴⁵.

Para Cánovas, sólo cabe la libertad donde hay un Estado muy fuerte y muy poderosamente constituido⁴⁶. Pero, al mismo tiempo, esta acción supletoria no es lo ideal, puede representar, y representa, una amenaza y, «mientras más se basten los individuos y más espontaneidad o fertilidad se observe en la ordinaria vida social, menos queda que hacer, menos le conviene ejecutar al Estado»⁴⁷.

Hacia 1890, el liberalismo económico le resulta insuficiente para asegurar el bienestar social, y así lo pondrá de manifiesto en su discurso del 10 de noviembre, donde desarrolla dimensiones nuevas del problema social, no obstante, el tema que se plantea es el hecho de que en torno a la cuestión social lo que más preocupa es la intervención del Estado, e incluso de la Iglesia, «no para reprimir, sino para buscar más bien satisfacción a las peticiones o exigencias». Al tiempo, afirma como los gobiernos y la organizaciones eclesiásticas y privadas están estudiando reformas que «eran no ha mucho objeto de reprobación unánime»⁴⁸.

⁴³ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 72.

⁴⁴ *DSC*, 3-XI-71.

⁴⁵ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 73.

⁴⁶ *DSC*, 3-XI-71.

⁴⁷ «Inauguración del nuevo edificio», *DA*, 31-I-1884, p. 154.

⁴⁸ «La cuestión obrera y su nuevo carácter», *DA*, 10-XI-1890, p. 218.

Reconoce los conflictos que la «conurrencia sin límites», defendida por la ortodoxia liberal, ocasiona⁴⁹, y parte más de esta cuestión que de la desigualdad natural, que, por supuesto, sigue aceptando. Reconoce «las duras condiciones de vida que la nefanda discordia impone al proletariado industrial» y los problemas del patrono, «sujeto a la presión incesante del malcontento obrero y al acicate impío con que la libre concurrencia obliga sus acciones»⁵⁰.

Comparando sus discursos de quince años antes, no puede negarse que se encuentra manifiestamente más próximo a la necesidad: crítica a los ortodoxos que «condenan al abandono a ancianos, niños y enfermos, siempre que no realicen un ahorro, por lo general imposible» y afirma que «en el seno mismo de nuestra patria tenemos obreros que carecen de todo»⁵¹.

Le resulta obvia, aunque triste, la necesidad de un remedio al margen de las caridades particulares: «No hay que hacerse ilusiones: el sentimiento de la caridad y sus similares no son ya suficientes por si solos para atender a las exigencias del día. Necesitase por lo menos una organización supletoria de la iniciativa individual, que emane de los grandes poderes sociales... Por mi parte, opino que será más ventajoso a la larga el concierto entre patronos y obreros, con o sin intervención del Estado...»⁵². Pese a reconocer la necesaria acción del Estado y elogiar la política social de Bismarck, a la que califica de «cristianismo práctico», queda claro que no pretende, en modo alguno, dejarlo todo en manos del Estado.

Al mismo tiempo, manteniendo muchas de su viejas ideas (la desigualdad natural; el carácter utópico y revolucionario del socialismo que se lanza, insensato, a una política de *todo o nada*; el problema de la pérdida de la fe religiosa o el hecho de que la anarquía conduce al cesarismo), distingue entre el socialismo y la justicia social y desarrolla una crítica sistemática al sufragio universal⁵³, fruto de «la mala leche» igualitaria difundida por la Revolución francesa.

Años después concretará la evolución de su pensamiento afirmando la necesidad de poner en marcha un triple remedio:

- «que vayan mitigándose de día en día los más ásperos aspectos de nuestro sistema económico social, hasta donde sea posible»;

⁴⁹ ÍDEM, p. 221.

⁵⁰ ÍDEM, p. 218.

⁵¹ ÍDEM, p. 221.

⁵² ÍDEM, pp. 233-34.

⁵³ Este tema lo desarrolló con más detalle en sus discursos en el Ateneo: «Concepto de nación», 6-X-1882, y «Soberanía popular y democracia», 6-XI-1889.

- que el proletariado sea capaz de distinguir en sus reivindicaciones lo posible de lo imposible, y
- volver a creer «en algo que está fuera de esta vida imperfecta, donde las inexplicables desigualdades que el presente ofrece, Dios las compensa con infalible y eterna justicia»⁵⁴.

De todos modos, hay que reconocer que, en la práctica, «nada [o muy poco] pudo hacer, maniatado por la propia dinámica política, o bien nada se decidió a hacer, temeroso ante la aventura»⁵⁵.

La amenaza del totalitarismo pagano.

Cánovas no reconoce nunca la justicia que en su origen caracteriza al socialismo, vinculada a la explotación de los trabajadores industriales, y no la reconoce ni siquiera cuando, ya consolidada su acción de go-

⁵⁴ *Los delitos sociales cometidos por medio de la palabra*, Discurso pronunciado en la Academia de Jurisprudencia y Legislación, 28-XI-1892, Madrid, 1982.

⁵⁵ J. L. COMELLAS, *Cánovas*, o.c., pp. 316-18. En su segunda biografía, J. L. Comellas, sin variar sustancialmente sus observaciones, es más comprensivo con Cánovas: «Las realizaciones fueron mucho más modestas, aunque justo es reconocer que iniciaron, por tímidamente que fuera, el camino de la legislación social. Más no le dejó hacer el liberalismo, al que se aferraban tanto sus amigos como sus enemigos políticos. En este punto, como en otros muchos —el mecanismo electoral, sin ir más lejos— no pudo modificar el sólido, paquidérmico entramado de las estructuras consagradas. Nada hizo por crearlo, aunque sea costumbre atribuirle una parte de culpabilidad; nada pudo hacer para destruirlo»; *Cánovas del Castillo*, o.c., p. 322.

En una posición bien distinta se sitúa R. SANZ DE DIEGO (*Medio siglo...*, o.c., p. 456), que recoge la opinión de Cánovas sobre el pensamiento social del Cardenal Monescillo: «Las propuestas sociales del Cardenal le parecían excesivas a Cánovas, que, aun alabándolas, pensaba que era preciso rebajarlas, pues nuestro mundo no es de ángeles sino de hombres» (DSC-S 2/6/91). En otra ocasión y a propósito de la recepción en España de la *Rerum Novarum*, Sanz de Diego amplía estas observaciones sobre el pensamiento social de Cánovas: «Por su parte el partido conservador de Cánovas, tras un titubeo inicial, quiso apropiarse del contenido de la Encíclica: *La Época* afirmó que eso era lo que se estaba haciendo en España ya, desatando así la irania de *El liberal*. En realidad, el único grupo político que de alguna manera podía encontrarse cercano a la doctrina papal era el tradicionalista, desde siempre antiliberal, también en lo económico. Para las pretensiones liberales de Cánovas, la apelación a la tarea del Estado y a las asociaciones era un mal trago: sus discursos anteriores, e incluso uno posterior, en el que calificaba de doctrina angélica —difícilmente aplicable— a las enseñanzas de la Encíclica, son una buena prueba. Pero era preciso aceptarlo para no dejar que los carlistas detentasen en exclusiva la bandera social dentro del campo conservador. Esto explica la adhesión posterior»; «La Iglesia española y el reto de la industrialización», *Historia de la Iglesia en la España*, t. V, *La Iglesia en la España contemporánea*, Madrid, 1979, p. 622.

bierno, se interese decidida y sinceramente por el problema social. Entonces, como hemos visto, reafirmando sus interpretaciones anteriores distinguirá radicalmente entre las necesarias reformas sociales y el «socialismo en la acepción trastornadora y anárquica de la palabra»⁵⁶. Tampoco alcanza a ver la función que cumple el socialismo otorgando sentido a amplios sectores de una sociedad secularizada.

Pero, si en el socialismo ve Cánovas, esencialmente, una amenaza anárquica y revolucionaria para el orden social, no es este el único, ni el más grave, de los peligros que amenazan a la civilización occidental. La difusión de la increencia tiene otros resultados, no menos graves. Si «de la supresión del alma y sus primeros atributos, la conciencia y el libre albedrío, sacan muchos el socialismo y la anarquía», para otros, estas mismas supresiones, abren el camino para «restaurar el tradicionalismo histórico, y las más retrógradas y anti-progresistas instituciones del tiempo antiguo»⁵⁷. Aquí es donde deben situarse sus afirmaciones sobre el esclavismo que implica un capitalismo sin Dios y sobre la amenaza estatalista.

El mayor peligro, mucho mayor que el imposible triunfo del socialismo (visto por Cánovas como el triunfo de la anarquía) es la pérdida de la libertad en manos del Dios-Estado. Ya hemos señalado el papel que el Estado juega en la concepción política de Cánovas, que ha afirmado que «a medida que la incredulidad y la duda adelanten (mientras vayan adelantando por el mundo), mayor será la necesidad [...] de dotar a la humanidad de propios organismos, con que se baste a sí misma, en cuanto es posible, durante la ausencia de lo sobrenatural, de lo trascendente, de lo extramundano, que nunca será completa ni muy larga»⁵⁸.

Pero Cánovas, al tiempo, tiene claro el peligro que implica el incremento del poder del Estado. Aunque sea útil e indispensable la intromisión del Estado en los dominios de la actividad individual, de la religión y de la moral, no implica «que en ello obre dentro de sus justos límites. Lejos de eso, es lo propio de la Religión y la Moral y lo propio de la actividad humana el vivir y florecer en esferas independientes del Estado; como que éste no es más que la representación colectiva del hombre inteligente y activo, religioso y moral, y sólo en cuanto se atiende a los deberes de tal representación se halla dentro de su legítima esfera»⁵⁹.

⁵⁶ «La cuestión obrera y su nuevo carácter», *DA*, 10-XI-1890, p. 218.

⁵⁷ «Libertad y progreso», *DA*, 25-XI-1873, p. 124.

⁵⁸ «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 72.

⁵⁹ ÍDEM, p. 73.

Pero, si, desde el momento que faltan las creencias religiosas en un país, «desde el momento en que falta dentro de cada hombre un juez y una sanción que defiendan el derecho de los demás, esta defensa tiene que estar exclusivamente confiada al Estado», el Estado se cobrará esta función, que, en principio, le es ajena, en poder. Surge así, ante el escepticismo, la amenaza del cesarismo y de la tiranía.

Cánovas tiene claro que la sociedad y la propiedad no perecerán ante el envite del socialismo. Pero teme que las sociedades «se desgarran persiguiendo vanos ideales, que estas sociedades que combaten la propia razón de su existencia, estén necesariamente condenadas a la dictadura, y no haya nadie, absolutamente nadie que de eso pueda libertarlas. Enfrente de la indisciplina social que vosotros provocáis se levantará el Estado a la alemana, que ya existe; por donde quiera se esparcirá un cesarismo formidable, y ese cesarismo será el encargado de devolver a la sociedad su disciplina»⁶⁰.

Este proceso se ve favorecido, al mismo tiempo, por los teóricos del Derecho público que tienden a la divinización del Estado, que consideran al Estado «no según es, como un proceso de ideas morales, sino como un verdadero proceso fisiológico, iniciado e impulsado por leyes naturales y mecánicas», y que destruyen, de este modo, la parte más excelente de la teoría del Estado, que es la ética⁶¹.

Y concluye Cánovas, siguiendo a Mons. Ketteler, «el Dios-Estado, el Estado representante de la humanidad pura, realización y glorificación suprema de su espíritu, ha surgido allí del concepto de humanidad, [...] y ninguna idolatría, ninguna herejía, ninguna rebelión, ni aun la del materialismo más cínico, parece ya tan peligrosa cual ésta a los que, desde un punto de vista cristiano, observan el presente estado de la raza germánica»⁶².

De este modo, si no pudiéramos entre todos restablecer «cierto número de verdades fundamentales», de «verdades-madre, puesto que llevan en su seno la vida moral del hombre»⁶³, entonces, se produciría la barbarie y la anarquía.

⁶⁰ *DSC*, 3-XI-71.

⁶¹ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-727, p. 90.

⁶² ÍDEM, p. 90; cfr. *DSC*, 3-XI-71. Quizás no esté de más señalar la posición ambivalente en la que Cánovas se debate con respecto al mundo germánico y a su modelo político, entre la admiración, expresada sobre todo en su admiración hacia Bismarck, y la reticencia.

⁶³ «Y las verdades-madre preciso es buscarlas en la Teodicea y en el estudio real de la asociación humana, orgánicamente representada por el Estado; el cual, co-

La política religiosa canovista.

Es en la necesidad de detener este proceso de descomposición social donde se sitúa toda la política religiosa proyectada por Antonio Cánovas, que podría estructurarse en el análisis de varias cuestiones:

- a) La unidad religiosa, que sería la solución ideal, es imposible; e inviable, dados los cambios sociales, la solución autoritaria de Donoso.
- b) De esta forma se hace necesario algún tipo de tolerancia⁶⁴.
- c) No parece identificar plenamente la religión con el catolicismo.
- d) Políticamente, lo que se puede pedir no es fe en sí, sino que se la ampare y proteja en su propio desarrollo; forma de que la creencia, «cosa tan propia del hombre», se multiplique.

La unidad religiosa, que sería la solución ideal, es imposible. Dos argumentos, de orden distinto, pero complementario, le llevan a rechazar cualquier tipo de solución represiva, en la línea de las defendidas por Donoso.

En primer término, afirma que la estrecha alianza de las potestades sagrada y profana sólo es sincera y eficaz si se apoya en una creencia generalizada ya inexistente⁶⁵.

En segundo lugar, marca una clara diferencia entre la verdadera creencia religiosa y las instituciones sociales correspondientes, pues no ca-

mo más fácil de restaurar que la fe donde una vez falta, parece hoy destinado a quedar por áncora última de las naciones naufragas. Obedeciendo, si no a sus morales, naturales y concretas funciones, a la ley suprema de la salud, que basta el instinto para enseñar a todos los seres vivientes, el Estado tendrá que salvar a la larga a los individuos, o, para decirlo con más exactitud, los individuos mismos buscarán desolados y ciegos su salvación en el Estado, cuando les falte ya el aliento para seguir nadando en el mar de la anarquía»; «Pesimismo y optimismo», *DA*, 26-XI-1870, p. 75.

⁶⁴ «Hijo de una generación que ha dudado y blasfemado de todas las cosas, y hermano en edad, en estudios, en aspiraciones, de esos mismos que tanto y tanto dudan o niegan todavía, ni me sentara a mi bien ni cuadraría a este sitio la ostentación de un dogmatismo intolerante». «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 86

⁶⁵ «¿Qué soberano existe —continúa Cánovas—, por ejemplo, que, a la manera de un Carlos V o de un Felipe II, internamente se repute y casi siempre obre como obispo externo de la Iglesia, ni qué pueblo capaz de contribuir a la elección de sus propios sacerdotes, aunque sólo fuera con sus testimonio y aprobación, que era lo menos que acontecía entre los primitivos cristianos? Todo esto y más puede muy bien anhelarse; pero ni en lo presente se ve ya, ni se divisa en el horizonte vastísimo que nuestra vista alcanza». «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 84-5.

be en ningún modo afirmar «que para mantener por los siglos de los siglos su espíritu y su ley necesite el Dios de los evangelios restaurar estas o las otras instituciones caídas, estos o aquellos anticuados elementos del orden social»⁶⁶.

Va más allá Cánovas, si bien de una forma confusa. No parece identificar plenamente la religión con el catolicismo, así, por lo menos, lo ha visto José María García Escudero al considerar sus opiniones sobre la religiosidad del krausismo⁶⁷. En la misma dirección apunta su idea sobre la necesidad de restablecer, entre todos, «cierto número de verdades fundamentales», de «verdades-madre».

Pero esta afirmación tiene unos límites bastante claros, no obstante, Cánovas, en diversas ocasiones, duda de que sea posible una solución no cristiana y, al tiempo, proclama que «no cabe negar el hecho palpable de ser hoy el catolicismo la religión única que, con verdadero convencimiento y sin el menor desmayo, mantiene la noción de lo sobrenatural y divino entre los hombres»⁶⁸.

Al mismo tiempo, la Iglesia constituye en su pensamiento un componente esencial del orden político, «una parte integrante, absolutamente necesaria, fundamental del orden social»⁶⁹. García Escudero, que ha realizado, sobre esta idea, observaciones interesantes, señala el contraste de la posición canovista con la misión de «fermento crítico» que hoy se atribuye a la Iglesia y con el distanciamiento político que se la exige; reconoce que Cánovas no pretendió nunca reducir a la Iglesia a su misión temporal⁷⁰ y concluye afirmando: «que hay en lo que Cánovas dijo mucho de cierto lo revela el que las sociedades contemporáneas no hayan aún encontrado una moral social que pueda sustituir a la perdida unanimidad religiosa: lo que Olegario González de Cardedal denomina «ética civil» y echa de menos en la sociedad española actual; el «patrimonio ético de la sociedad» como lo llaman nuestros obispos en su valioso documento *Los católicos en la vida pública*»⁷¹.

⁶⁶ «Problemas religiosos y políticos», DA, 26-XI-72, p. 86.

⁶⁷ ÍDEM y «Libertad y progreso», DA, 25-XI-73, p. 125. J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Vista a...*, o.c., p. 33.

⁶⁸ «Problemas religiosos y políticos», DA, 26-XI-72, p. 84.

⁶⁹ DSC, 10-V-92.

⁷⁰ Del mismo modo, en repetidas ocasiones, y, por ejemplo, el 6 de noviembre de 1871 en el Congreso, defendió no pretender, ni haber pretendido nunca, mezclar de ningún modo la religión con la política.

⁷¹ J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Vista a...*, o.c., pp. 32-3.

De todo modos, ya he señalado que tiene claro que el cristianismo no ofrece ningún modelo político concreto: «Respecto a organización y modo de ser de la sociedad civil, fuerza es convenir en que se mostró soberanamente desdeñoso Jesucristo. Bastábale que esta sociedad existiese de cualquier modo, con tal que existiera y pudiera vivir en ella el hombre de acuerdo a su ley interior; mirándolo, sin duda, como una de tantas condiciones externas necesarias para la vida terrenal, y, si se quiere, por la mayor de todas, más establecida en provecho del hombre exclusivamente»⁷²; y, en esta misma línea, va a denunciar el error integrista: «... el error en las cosas que no son de fe tanto cabe en las escuelas y partidos liberales como en algunos de los individuos que sobre si toman la santa, pero difícil tarea, de defender los verdaderos derechos del poder o del culto entre los hombres... Y al propio tiempo que se proclamaba la incompatibilidad, por dicha falsa, de las creencias religiosas con las ideas y las instituciones modernas, se ha pretendido unir en consorcio amoroso y santo con la religión de Cristo a una cierta forma de administración de las sociedades humanas»⁷³.

Pero, si la política religiosa es «el más útil y sólido cimiento del edificio social»⁷⁴, desde un punto de vista político hay que responder a este hecho: «Fuerza es, por lo mismo, y dígalo sin temor ni desaliento, que por otro lado busquemos lo que se necesita y se apetece tanto. [...] Conviene, pues, preparar nuevos diques, ya que, según se ve, no bastan los antiguos, a fin de impedir hasta donde posible sea dolorosas inundaciones y estragos»⁷⁵.

Políticamente, lo que se puede pedir no es fe en sí, sino que se la ampare y proteja en su propio desarrollo. De este modo, conseguiremos que la creencia se multiplique, pues, no obstante, «la religión es cosa tan propia del hombre, y tan indispensable, que basta dejarla al camino expedito para que de nuevo brote y crezca y se extienda rápidamente por donde quiera que sus ramas estén marchitas, ya que del todo secas en ninguna parte se ven todavía. Lejos de eso, hay más, mucha más fe religiosa por el mundo, que los escépticos piensan. Lo que falta es que se ampare y proteja en vez de contrariarla o perseguirla, cual acontece al presente»⁷⁶.

⁷² «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 95.

⁷³ «Roma y España a mediados del siglo XVI», *Revista de España*, t. II, p. 46, cit. en J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Cánovas. Un hombre...*, o.c., p. 62.

⁷⁴ «La cuestión de Roma», *DA*, 26-XI-1870, p. 61.

⁷⁵ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 85.

⁷⁶ ÍDEM, p. 102.

En esta línea, una de las principales preocupaciones de Cánovas es fomentar la educación religiosa, desarrollar una educación plena de valores morales, pues la enseñanza reducida a conocimientos científicos no sirve, en modo alguno, para la eliminación del mal social⁷⁷.

Mientras el Estado ha de tener la función principal de proteger la libertad de la Iglesia y evitar los ataques contra ella, la educación debe estar en manos también de los particulares y las instituciones privadas. Gran parte de esta tarea, si no la mayor, debe realizarla las corporaciones docentes privadas, como el mismo Ateneo⁷⁸. Diríjome —había afirmado en él— a los que suelen tomar ahora a su cargo la enseñanza de la moral, de la economía política y de la política misma, no para exigirles que tengan fe, si no para que abandonen su temerario empeño de perseguir la idea, de Dios; para que no se prevalgan ellos de su imperfecto aunque extenso y profundo saber, para deslumbrar a las muchedumbres ignorantes, quitándolas lo que no pueden⁷⁹.

De todos modos, el gobierno tiene también que realizar una tarea importante en este campo. En 1881 Cánovas, recordando la Circular de Orovio, explicaba el sentido que él daba a la educación impartida por el Estado: «No; no existe en la ciencia, ni puede existir, el concepto de que el Estado no tiene derecho, en la enseñanza oficial que él rige y organiza y dirige, a fijar límites a las explicaciones del profesor. Para armonizar esos hechos distintos se hacen dos cosas: una, la que nadie con más lealtad que yo, me atrevo a decirlo, ha realizado en España, y es conceder la total y absoluta libertad a la enseñanza libre pública y social. Señores que aquí estáis, si por acaso pertenecéis a la Institución Libre de Enseñanza, decidme: vuestros oídos, ¿os han hecho conocer alguna vez por el menor rumor que la autoridad se acercase a vuestras cátedras?... Pero ¿se quiere una enseñanza totalmente libre? Pues que se suprima la enseñanza universitaria; que se suprima el presupuesto de las Universidades y de la enseñanza oficial, que se declare que todo el mundo puede enseñar lo que quiera, y entonces la inmensa mayoría del pueblo español, que es católica y que paga el presupuesto universitario, dedicará los fondos que hoy destina a la enseñanza oficial a sostener escuelas y universidades católicas, y entonces será libre y todo el mundo dará la enseñanza que guste. Lo que no puede ser, lo que es contrario a la ciencia y a todo derecho, es que con el presupuesto que paga la inmensa ma-

⁷⁷ «Libertad y progreso», *DA*, 25-XI-1873, p. 115.

⁷⁸ «Problemas religiosos y políticos», *DA*, 26-XI-72, p. 85.

⁷⁹ ÍDEM, p. 102-3.

yoría de los católicos se sostenga una enseñanza anticatólica. Esto es contra todo derecho, contra toda conciencia y, casi me atreveré a decirlo contra toda moralidad política»⁸⁰.

Cánovas, consciente de la secularización de la sociedad y convencido de la necesidad de favorecer una recuperación de la fe religiosa, actuará en consecuencia a lo largo de toda su vida política: ya en 1866 afirmaba que «no podemos, no debemos, no queremos ser de ninguna causa campeones exclusivos».

En 1869 ampliaba estos conceptos: «Durante mucho tiempo he deseado yo, y deseo en el fondo hoy todavía, el mantenimiento de la unidad religiosa: he creído siempre que es un gran bien para un país, y sobre todo si este país está ya muy dividido por otras causas, el no tener al menos sino una sola fe, un solo culto religioso. Pero en cambio, señores, hace mucho tiempo ya también que profeso la opinión sincera, concreta, terminante, de que el tiempo de toda represión, de que el tiempo de toda persecución material ha pasado para siempre. Yo no defiendo, pues, hace mucho tiempo, yo no defenderé ya jamás la intolerancia religiosa. A la iglesia no se la protege manteniendo la penalidad para los nacionales, que consigna aun en sus páginas el código vigente. No la protegeré tampoco pretendiendo que se renueven las leyes que vedaban indirectamente a los extranjeros establecerse en España, obligándoles, si querían establecerse, de todos modos a ocultar como un crimen su propia creencia. Todo eso ha pasado para no volver en mi concepto: todo eso constituía una excepción en el mundo, que es honra de todo español que desaparezca.»

En esta fecha, aunque su posición está aún lejos de la que mantendrá tras el sexenio («Pero en medio de que éstas son mis opiniones, creo que acaso se ha legislado de más sobre este derecho individual, puesto que se ha legislado en futuro y para españoles futuros»), el núcleo de su pensamiento está ya claramente definido. «El Estado —afirma— debe proteger, y proteger eficazmente, aunque por medios liberales y legítimos, el culto católico. A mi juicio, sería el mayor de los defectos de esta Constitución, tal que la haría completamente imposible en España, el que en ella desapareciera, no sólo la concordia del sacerdocio con el imperio, sino la protección del catolicismo por el Estado»⁸¹.

⁸⁰ DSC, 15-XI-81, cit. en J. M. GARCÍA ESCUDERO, *Cánovas. Un hombre...*, o.c., p. 222-23.

⁸¹ DSC, 8-IV-1869.

III. EL PROBLEMA RELIGIOSO, LA CONSTITUCIÓN DE 1876 Y LA POLÍTICA CONSERVADORA DURANTE LA RESTAURACIÓN

A este reconocimiento de la realidad obedece el que Cánovas, que en 1865, en 1867 e incluso dos años después había pedido la unidad religiosa, en 1876, ya con la responsabilidad del poder, considere que, después de la Gloriosa y los grandes cambios introducidos por el *sexenio*, no es posible restaurarla y que hay que sustituirla por algún tipo de tolerancia. La argumentación de Cánovas durante las discusiones del artículo 11 de la Constitución de 1876 se reducen esencialmente a estos puntos⁸²:

1. Afirma que es «una cuestión de hecho, no una cuestión de doctrina»; no es cierto que se trate de establecer la libertad de cultos o la tolerancia religiosa, que ya lleva establecida en España ocho años, y «no hay un solo publicista católico, porque no lo puede haber, que sostenga que siempre, en todo caso, se deba prescindir de los hechos para restablecer en todas partes, sin excepción y de cualquier manera, la intolerancia religiosa»; en esta línea, argumenta con el establecimiento, durante los últimos años, de familias y lazos comerciales que no pueden ser rotos arbitrariamente y con el recuerdo de la política religiosa de los reyes cristianos durante la Reconquista⁸³.
2. El gobierno no tiene compromiso alguno con ninguna potencia, pero tiene, con «todo el universo», el compromiso de establecer la tolerancia.

⁸² DSC, 3-V-1876.

⁸³ Esta referencia a la historia de España era mucho más que una curiosidad erudita. No fue Cánovas el único en remitirse a la historia. Desde posiciones bien distintas lo habían hecho el duque de Almenara, Fernández Jiménez y Sagasta, invocando todos la *Constitución interna*; concepto tan caro a Cánovas. Como señaló Luis SÁNCHEZ AGESTA, *Historia del constitucionalismo español*, Madrid, 1964, p. 338-39: «El problema no es ya la interpretación de términos ni sus consecuencias jurídicas, sino el sentido de la tradición política español. La constitución interna ha vuelto a sacar a la luz esa contradicción de las tendencias políticas que las opone como inconciliables, porque fundan su oposición, no en problemas o criterios accidentales de gobierno, sino de toda la interpretación de la historia española.» «Lo que está frente a frente en este debate no son dos opiniones políticas, sino dos Españas. Contra el propósito conciliador de Cánovas mana la sangre de una vieja herida.»

3. Afirma su deseo de que fuera posible establecer la unidad religiosa, pero no por la fuerza y el castigo, que no es unidad verdadera.
4. Se compromete a la protección de la religión católica por parte del Estado, pero no a mantener «artículos en el Código penal por los cuales se puedan enviar hombres a presidio, por cuestiones de fe».
5. Con respecto al artículo primero del Concordato de 1851 afirma: que la unidad religiosa era solamente la expresión de un hecho; que las circunstancias aconsejaban derogarla y que su derogación es plena competencia del Estado, «porque la justicia se administra en nombre del rey, y cualquier disposición que (violase) este derecho de la soberanía no (puede) ser reconocida en España»⁸⁴.

Indiscutiblemente, y el propio Cánovas lo reconoce⁸⁵, hay en la decisión de establecer la tolerancia mucho de pragmatismo y transacción —así lo defendía Melchor Fernández Almagro, para el cual, no llegando a la libertad de cultos, Cánovas hacía la mayor concesión posible a las derechas, y no complaciéndolas del todo, adquiriría la autoridad moral necesaria para resistir a las izquierdas, imponiendo a unas y a otras la convivencia en la tolerancia⁸⁶—, pero también no poco de coherencia con los postulados doctrinales que ha defendido durante años; no obstante, el artículo 11 establecía:

«La religión católica, apostólica y romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros.

⁸⁴ Ya había utilizado Cánovas la misma argumentación (el tema se ha enfocado exclusivamente desde un prisma jurídico, referente al correspondiente derecho civil, sin entrar en pretensiones teológicas o éticas) como respuesta a la carta del Papa publicada por el Cardenal arzobispo de Toledo, en abril de 1876; José Manuel CASTELLS, *Las asociaciones religiosas en la España contemporánea, un estudio jurídico-administrativo (1767-1965)*, Madrid, 1973, p. 257, y M. F. NÚÑEZ MUÑOZ, *La Iglesia...*, o.c., pp. 211 y ss.

⁸⁵ «Esperad, esperad los que creéis que es posible aplicar a la política principios inflexibles, cosa que no ha creído jamás ningún hombre de Estado, ningún tratadista político; esperad los que no creéis o no sabéis que la política ha sido en todo tiempo obra de circunstancias, combinación de fuerzas en tales o en cuales momentos de la historia; esperad a que esa política vuestra haga algo semejante a lo que nosotros hemos hecho, y entonces, sólo entonces, tendréis derecho a acusar a nuestra política de ineficaz y funesta, y para calificar de hábil la vuestra», *DSC*, 8-III-76.

⁸⁶ M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política de la España contemporánea (1868-1885)*, Madrid, 1969, p. 300.

Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana.

No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado.»

y, algo no menos importante, el 13 reconocía el derecho de todo español para «fundar y sostener establecimientos de instrucción o de educación», con lo que se le abrían grandes posibilidades a la Iglesia.

Es decir, el nuevo régimen, como ya lo había sido antes de la aprobación de la constitución⁸⁷, fue claramente favorable a la Iglesia: no iba a devolver lo expropiado a la Iglesia por los gobiernos liberales ni a reconocer la unidad católica total —en este sentido hay que tener presente que Cánovas, por su origen familiar, por su nacimiento y por su educación, pertenece a la tradición liberal española, liberal conservadora, pero liberal—⁸⁸, pero reconoció que el catolicismo era la religión oficial,

⁸⁷ Cfr. FRANCISCO MARTÍ GILBERT, *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, 1991, pp. 30 y ss.

⁸⁸ En diversas ocasiones Cánovas expresó duras críticas contra el constitucionalismo gaditano, el liberalismo radical y, por supuesto, el carlismo, manifestando también como con la «revolución moderna» «nos salimos ya del todo, no sé si para siempre, del cauce universal del progreso» (cfr. «Diversos modos con que la soberanía se ejerce en las sociedades modernas», *DA*, 6-XI-89, o *El solitario y su tiempo. Biografía de D. Serafín Estébanez Calderón y crítica de sus obras*, Madrid, 1883), pero, al mismo tiempo, creía que la desamortización había sido necesaria y había constituido el fundamento de la prosperidad posterior. De todos modos, también afirmaba que una medida de estas características sólo podía aplicarse en casos excepcionales, como el de 1836 (*DSC*, 14 y 15-X-59).

Es interesante la observación de J. M. CASTELLS, *Las asociaciones...*, o.c., p. 254: «... determinadas normas trataban, diplomáticamente, de adaptar la legislación del nuevo régimen a las disposiciones concordatarias; esto no suponía un obstáculo para que continuara ininterrumpidamente la venta de bienes provenientes de la desamortización; salvo en casos muy determinados y como especial medida de favor se exceptuaban de la operación algunos bienes, tales como los que poseían las Escuelas Pías y los de las hermanas de la caridad de S. Vicente de Paúl dedicadas a la enseñanza, acordada por norma del Ministerio de Hacienda, el 21 de diciembre de 1876. Hay que señalar, no obstante, que el volumen de ventas era mínimo (apenas si llegaba a diez millones de pesetas anuales), sobre todo en comparación con épocas anteriores, pero el simple hecho de la permisibilidad de las mismas era un índice claro de la mentalidad canovista en la cuestión.»

En el mismo orden de cosas debemos señalar otros hechos: Si en los años sesenta aparecieron un gran número de escritos a favor y en contra del poder temporal del papa, Cánovas, al ingresar en la Real Academia de la Historia pronunció un discurso sobre *Observaciones acerca de la dominación de los españoles en Italia* (1860), en defensa de la unidad del nuevo reino italiano. Véase VICENTE CÁRCEL ORTI, «El liberalismo en el poder (1833-1868)», en *Historia de la Iglesia en España*, t. V, ..., o.c., p. 171.

que el Estado tenía por obligación impartir enseñanza religiosa católica en las escuelas públicas y mantener el clero diocesano y los edificios eclesiásticos. En resumen, la nueva situación implicaba⁸⁹:

- a) *El reconocimiento de la confesionalidad del Estado*, si bien aceptando el principio de la tolerancia, así como la libertad religiosa y de cultos que esta tolerancia entrañaba.
- b) *El Gobierno reconocía que era deber suyo el mantenimiento del clero*, pero sus promesas no pudieron llevarse a cabo con la celeridad conveniente dada la situación de la Hacienda, con lo que, incluso, se complicó la situación de muchos religiosos al perder el apoyo económico de los fieles.
- c) *La armonía civil-canónica*. Un decreto de 9 de enero de 1875 devolvía al matrimonio canónico todos los efectos que le reconocían las leyes españolas, y lo restituía a la exclusiva jurisdicción de la Iglesia.
- d) *La Ley fundamental reservaba a la alta jerarquía eclesiástica puestos de máximo relieve*: Los arzobispos y el patriarca de Indias se convertían automáticamente por derecho propio en senadores del reino; un número significativo de obispos eran normalmente nombrados por la Corona y otras dignidades eclesiásticas elegían y podían ser elegidos para el Senado.
- e) *Libertad para el establecimiento de centros educativos*. La concesión, generalizada para todos los españoles, abrió a la Iglesia grandes posibilidades. Del mismo modo, durante los gobiernos conservadores, se hicieron a la Iglesia otras concesiones importantes en materia educativa.

CONCLUSIONES

Pese a todo, Cánovas tuvo que enfrentarse a la mas absoluta incomprensión y a la mal disimulada hostilidad de muy amplios sectores de la Iglesia católica⁹⁰, y a un largo proceso de negociaciones diplomáticas

⁸⁹ Cfr. F. MARTÍ GILABERT, *Política...*, o.c.; Miguel MARTÍNEZ CUADRADO, *La burguesía conservadora (1874-1931)*, Madrid, 1978, y M. DE PUELLES, «Secularización...», o.c., p. 197.

⁹⁰ Resulta imposible entender la oposición episcopal a la Constitución liberal de 1876, y la subsiguiente simpatía por el carlismo y el integristismo, —nos ha recordado Frances LANNON en un libro tan interesante como discutible— si no se parte de la ba-

con la Santa Sede, que, de todas formas, reconocería pronto, aunque privadamente, la conveniencia de aceptar la solución canovista⁹¹. Pío IX, que inicialmente hizo pública su protesta contra el artículo 11 de la Constitución, terminó cediendo e impulsó el acatamiento del poder constituido por parte del episcopado, el clero y los fieles católicos. Esta línea de actuación sería continuada, y profundizada, por su sucesor, León XIII⁹², si bien no con todo el éxito que ambos papas habrían deseado.

se de que el enfrentamiento hundía sus raíces en teorías y convicciones, no tanto políticas cuanto eclesiológicas. *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España 1875-1975*, Madrid, 1987, p. 147.

Es muy significativo que, más de cincuenta años después, en 1954, don Antonio SÁNCHEZ MAURANDI, cura de San Antolín, Murcia, termine su pequeña obra *Cartas íntimas de don Antonio Cánovas del Castillo* (Murcia, 1954) de la siguiente forma: «Como no ha entrado en mi ánimo, historiar esta magna figura del siglo XIX, sino divulgar una faceta de su vida privada, aquí termino estos breves comentarios sobre quien, *si hizo mucho malo, o mejor dicho: fue ocasión de muchos males, por la política contemporizadora con el error que sostuvo toda su vida* (la cursiva es mía), fue dechado de virtudes caseras y aún tuvo alientos para decir al caer asesinado en Santa Agueda: «¡Dios mío! ¡Viva España!» Que Dios nuestro Señor, a quien invocó en aquellos instantes, haya perdonado sus errores y haya premiado sus virtudes».

⁹¹ En los primeros meses del año 1875 la Santa Sede escribe a su enviado en España, Mons. Simeoni, señalándole que «es necesario no perder de vista las presiones que el Gobierno recibe de otros Gobiernos, especialmente protestantes, en favor de la libertad de cultos». Para todo el proceso de negociaciones véase María F. NÚÑEZ MUÑOZ, *La Iglesia y la Restauración 1875-1881*, Santa Cruz de Tenerife, 1976, y para la reacción de Roma ante la Constitución R. SANZ DE DIEGO, «La actitud de Roma ante el artículo 11 de la Constitución de 1876», *Hispania Sacra*, 1975, pp. 167-96.

⁹² En numerosas ocasiones se han recogido las palabras de León XIII a Pidal: «Ustedes han luchado como buenos cuando se discutía la Constitución vigente en España. No cabe volver sobre ello. Pues sobre la aplicación de las disposiciones y para impregnar de sentido católico la vida pública española, es conveniente que elementos tan sanos y valientes vayan a engrosar el partido más afín, en el que tantos hombres meritísimos y bien intencionados, y en primer término su jefe, figuran, no permaneciendo inútiles y estériles para el bien.» MARQUÉS DE LEMA, *Mis recuerdos (1880-1901)*, Madrid, 1930, p. 57; tomadas de M. FERNÁNDEZ ALMAGRO, *Historia política...*, o.c., p. 409. Cfr. Domingo BENAVIDES GÓMEZ, *Democracia y cristianismo en la España de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, 1978, pp. 110-113. El mismo autor recoge las manifestaciones de Pío IX, en octubre de 1876, sobre la conveniencia de que los católicos buscasen, olvidando lo que les diferenciaba, la unidad «de los buenos». En esta ocasión el Papa hablaba ante Ramón Nocedal y los tradicionalistas con motivo de la llamada «Romería de Santa Teresa», cuando Nocedal, con toda seguridad, deseaba otra actitud por parte del Papa; D. BENAVIDES GÓMEZ, *Democracia y...*, o.c., p. 34.

León XIII intentó que los católicos españoles se lanzaran a apoyar a la monarquía constitucional, al igual que trató de que lo hicieran los franceses con la III República, con resultados muy desiguales en ambos casos. En una encíclica dirigida a los españoles, *Cum Multa*, León XIII hizo un llamamiento a la unidad, y denunció el error «de los que confunden y casi identifican la religión con un partido político, incluso hasta el extremo de contemplar como prácticamente ajenos al catolicismo a los que pertenecen a otro partido»⁹³. Posteriormente, *Inmortale Dei* desarrolló la doctrina de la reconciliación, al insistir en que ninguna forma de gobierno era en sí condenada por la Iglesia, a no ser que resultara claramente incompatible con las enseñanzas católicas. La forma de gobierno era «accidental» desde el punto de vista eclesiástico, y no tenía una importancia decisiva. En *Libertas* de 1888, invocó el principio del mal menor para hacer compatible la denuncia de las libertades modernas, entre ellas la de prensa, la de conciencia y la tolerancia religiosa, con el reconocimiento de que, en ocasiones, las autoridades públicas deben permitir estas libertades «a fin de evitar un mal mayor o de adquirir o conservar un mayor bien».

Sin embargo, el tradicionalismo católico, destinatario principal de las llamadas papales al compromiso, no se dio por aludido, siguió identificando el artículo 11 con la apostasía nacional y, por ello, oponiéndose a la Constitución. Se frustraron así los esfuerzos, apoyados por el Cardenal Moreno, arzobispo de Toledo, y por León XIII, por crear un gran partido católico, y Pidal, su principal responsable, se integró en el liberal conservador y formó parte de uno de sus gobiernos, ya en enero de 1884.

Aunque la situación está lejos de resultar ideal⁹⁴, la recuperación de la Iglesia, en esta nueva situación, fue rápida y, en principio, imparable. Las órdenes religiosas se convirtieron en los motores de esta reconstrucción⁹⁵. La red educacional fue la manifestación quizás más clara de esta recuperación, que se basó en el afán apostólico de los religiosos, la existencia de un personal docente de escaso coste para la Iglesia, abun-

⁹³ *Doctrina Pontificia. II. Documentos políticos*, Madrid, 1958, p. 131.

⁹⁴ Monescillo vela las siguientes tallas en el sistema: el regalismo, la pasividad ante las campañas anticlericales y la frivolidad y la apatía de la sociedad; R. SANZ DE DIEGO, *Medio siglo...*, o.c.

⁹⁵ En 1904 eran 11.000 hombres y más de 40.000 mujeres, y en 1930 respectivamente 20.000 y más de 60.000.

dante y con plena dedicación, y el apoyo y la protección del partido conservador⁹⁶.

De todas maneras, la Iglesia tuvo que enfrentarse a gravísimos problemas y limitaciones, entre los cuales hay que destacar la angustiosa situación económica de gran parte del clero español, especialmente el rural, su incapacidad para superar una actitud claramente defensiva y para captar a la nueva clase proletaria y evitar el alejamiento de los intelectuales, y, sobre todo, el resurgimiento del anticlericalismo⁹⁷, que, aunque tiene en España hondas raíces⁹⁸, revive ahora como reacción frente a una Iglesia fortalecida que ha rentabilizado en alto grado su política de apoyo al sistema canovista. En torno a 1930 podemos hablar de una grave descristianización, pero, al mismo tiempo, en las primeras décadas del siglo xx se ha intensificado considerablemente la movilización política y social de nuevos grupos católicos, dispuestos a desempeñar un papel activo en la sociedad española.

⁹⁶ M. DE PUELLES BENÍTEZ, «Secularización y enseñanza...», o.c., p. 198. A estas razones hay que añadir como un hecho no menos importante, tanto en el campo educativo como en el asistencial, la incapacidad del Estado para cumplir muchas de sus obligaciones. Como ejemplo podemos señalar que la ley del 9/9/1857, que establecía la enseñanza primaria gratuita y obligatoria era letra muerta; en 1900 sólo un 1,5 por 100 del presupuesto estatal atendía a la educación —Alemania dedicaba el 12 por 100 y Francia el 8— y el censo estimaba que el 60 por 100 de la población era analfabeta; en 1910 el ministro de Educación, Romanones, reconocía que España precisaba 9.579 nuevas escuelas para llevar a cabo lo previsto en la ley de 1857.

⁹⁷ Entre los factores que pueden explicar el anticlericalismo cabe destacar: las imposiciones religiosas a los beneficiados en instituciones católicas de caridad; la competencia económica que podían provocar los productos realizados en las escuelas benéficas y otros centros; la educación antiliberal impartida en las escuelas católicas; la tendencia del partido de Sagasta a revitalizar su anticlericalismo programático, debido a la necesidad de superar el desgaste del partido, añadiéndole una bandera de enganche popular, la búsqueda de un elemento aglutinante, el mimetismo con la Francia de Waldeck-Rousseau, e incluso la oferta de un elemento que distrajera la atención de los problemas sociales más urgentes; la oposición de amplios sectores intelectuales a la política educativa de la Iglesia y, sobre todo, a su predominio sobre la enseñanza pública; el anticlericalismo proletario que sigue fundamentalmente las direcciones que le marcan las dos grandes corrientes del movimiento obrero: anarquismo y socialismo, y que los propagandistas sociales católicos no serán capaces de contrarrestar con una pastoral adecuada. Véase M. REVUELTA, «La recuperación eclesialística y el rechazo anticlerical en el cambio de siglo», *España entre dos siglos*, Madrid, 1991.

⁹⁸ Cfr. Julio CARO BAROJA, *Introducción a una historia contemporánea del anticlericalismo español*, Madrid, 1980.