

# *La sociedad es antes que el individuo: el liberalismo español frente a los peligros del individualismo*

**María Sierra**  
Universidad de Sevilla

Fecha de aceptación definitiva: 20 de mayo de 2009

**Resumen:** El artículo resalta la manifiesta incomodidad del liberalismo español ante la idea de autonomía del individuo. A través del análisis del discurso de las familias liberales, se concluye que el núcleo de esa cultura política durante la época isabelina estuvo articulado en torno a una visión del hombre que recelaba de la razón y de la voluntad humanas. Fue una cultura mayoritariamente recorrida por referencias antropológicas y unos argumentos de autoridad que rechazaban la soberanía del individuo.

**Palabras clave:** Liberalismo postrevolucionario, cultura política, individualismo, España, siglo XIX.

**Abstract:** The article highlights the obvious discomfort of Spanish liberalism at the idea of individual autonomy. By analyzing the discourse of liberal families, we conclude that the core of this political culture during the Elizabethan era was structured around a vision of the man who distrusted human reason and will. This culture was mostly covered by anthropological references and important arguments that rejected individual sovereignty.

**Keywords:** Post-revolutionary liberalism, political culture, individualism, Spain, nineteenth century.

No es infrecuente ver calificado el liberalismo histórico como una corriente de pensamiento esencialmente individualista en sus fundamentos filosóficos y, consecuentemente, en sus diseños políticos y legislativos. La lectura literal de las solemnes declaraciones de derechos con las que se abren las revoluciones estadounidense y francesa ha llevado en más de una ocasión a establecer una relación automática entre el liberalismo posrevolucionario occidental y los principios filosóficos de un cierto tipo de racionalismo iusnaturalista que estaría en la base de la Ilustración; de igual manera, la atención preferente a la obra de algunos pensadores de sobresaliente aporte intelectual pero de mucha menor influencia política en su propio tiempo —el caso de Benjamín Constant, entre otros—, ha inducido a trazar líneas naturales de continuidad entre el liberalismo decimonónico y el individualismo filosófico-político inglés del siglo XVII<sup>1</sup>. Sin embargo, estas filiaciones, que distan mucho de ser exactas vistas desde la historia del pensamiento filosófico, son altamente equívocas a la hora de afrontar la historia política del liberalismo occidental.

Es cierto que la historiografía francesa ha mostrado en los últimos años una especial sensibilidad a la hora de abordar el estudio del liberalismo decimonónico desde la consideración de que las representaciones políticas de aquella sociedad no tienen por qué responder exacta ni linealmente a la mirada teleológica del historiador o el politólogo que, reconfortados por la lógica evolutiva de una historia tradicional del pensamiento, busca establecer la genealogía de la actual idea de democracia<sup>2</sup>. Sin

<sup>1</sup> A este efecto, la obra más influyente en la caracterización del liberalismo como una ideología de (problemático) corazón individualista ha sido la de Macpherson, y su definición del «individualismo posesivo» como postulado central de la tradición liberal desde sus orígenes ingleses. MACPHERSON, Crawford B: *La teoría política del individualismo posesivo: de Hobbes a Locke*, Barcelona, Fontanela, 1979 [1962]. Su influencia sobre la historia del pensamiento puede encontrarse en textos recientes que dan por asumida la relación de identificación entre liberalismo político e individualismo filosófico, así, RODRÍGUEZ GUERRA, Roberto: «Individuo, libertad y Estado. La concepción política del liberalismo moderno», *Laguna, Revista de filosofía*, 2 (1993-1994), pp.79-92; BARBERIS, Mauro: «Libertad y liberalismo», *Isonomía*, 16 (2002), pp.181-200. En este punto no ayuda la otras veces fecunda opción de «extrañamiento» propia de la mirada antropológica, pues aún en el caso de una obra como la de Dumont, que estudia el individualismo moderno occidental desde la perspectiva del contraste y el juego de espejos con la sociedad de castas india, se da por supuesta la existencia de un horizonte individualista (bien que nunca plenamente alcanzado) en el liberalismo del siglo XIX; DUMONT, Louis: *Ensayos sobre el individualismo. Una perspectiva antropológica sobre la ideología moderna*, Madrid, Alianza, 1987. Este texto se inscribe en el Proyecto I+D HUM2006-00819/HIST.

<sup>2</sup> Una temprana advertencia contra la teleología democrática en la historia del liberalismo, en ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot*, París, Gallimard, 1985. La consideración de diversos aspectos de una visión social holista en pleno régimen liberal en los trabajos de GUIONNET, Christine: *L'apprentissage de la politique moderne. Les élections municipales sous la monarchie de Juillet*, Paris, L'Harmattan, 1997; ROUSSELLIER, Nicolas: «La culture politique libérale», en S. Berstein (dir.), *Les cultures politique en France*, Paris, Seuil, 1999, pp. 73-118; y, sobre todo, en la obra que más resueltamente ha afirmado el proceso de difuminado del individuo en el liberalismo decimonónico, JAUME, Lucien: *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris, Fayard, 1997.

embargo, y aunque ha habido algunas llamadas de atención en la historiografía española a favor de la tesis del «ocultamiento» del individuo también en el liberalismo hispano, la visión más generalizada en las interpretaciones de síntesis al uso, y aún en las investigaciones sobre casos concretos, se atiene más frecuentemente al canon individualista, asociando liberalismo con individualismo económico y, por extensión, con individualismo filosófico<sup>3</sup>. En mi opinión, a poco que se profundice en el discurso de las distintas familias del liberalismo español, es fácil apreciar una manifiesta incomodidad ante la idea de la autonomía del individuo, por más que la retórica de la independencia y la capacidad política ofreciese ocasionalmente un púdico encubrimiento doctrinal para tan inoportuno desasosiego. Sintética expresión de la opción mayoritaria ante la tensión individuo/sociedad es la sentencia del diputado progresista Escosura recogida en el título de estas páginas, perfectamente intercambiable con afirmaciones como la del escritor Gil de Zárate, que en 1838 señaló que «la sociedad tiene que ser preferida al individuo», o del ministro unionista Posada Herrera, que, en una elaboración genuinamente liberal del dilema, indicó que «el interés general [es] superior al de los particulares»<sup>4</sup>. Como intentaré exponer en estas páginas, la lógica individualista fue extraña a la cultura política liberal, que, bien al contrario, estuvo mayoritariamente informada por unas referencias antropológicas y unos argumentos de autoridad que rechazaban abiertamente la soberanía del individuo y precavían contra sus múltiples peligros.

<sup>3</sup> Una de las primeras llamadas de atención sobre la vigencia de formas corporativas y comunitarias de representación del individuo en el liberalismo revolucionario hispano, preñada de productivas sugerencias, se debe a GUERRA, François-Xavier: «El soberano y su reino. Reflexiones sobre la génesis del ciudadano en la América Latina», en H. Sabato (ed.), *Ciudadanía política y formación de las naciones. Perspectivas históricas de América Latina*, México, FCE/Colegio de México, 1997, pp. 33-61. Recogieron la idea, en una formulación muy general, ÁLVAREZ JUNCO, José: «En torno al concepto de pueblo: de las diversas encarnaciones de la colectividad como sujeto político en la cultura política española contemporánea», *Historia Contemporánea*, 28 (2004), pp. 83-94; y, en elaborada recepción de la propuesta francesa, ROMEO MATEO, M<sup>a</sup> Cruz: «Patricios y nación: los valores de la política liberal en España a mediados del siglo XIX», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 35, 1 (2005), pp. 119-141. Un desarrollo detallado, afirmando la supeditación de los derechos individuales al colectivo de la nación en el constitucionalismo gaditano bajo imperio de una cosmovisión católica, en PORTILLO, José María: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, CEPC, 2000. Referidas al liberalismo de las décadas centrales del siglo XIX, pueden encontrarse sugerencias en GARRIDO MURO, Luis: «Un 'monstruo cálido'. El proyecto de Estado del progresismo», en M. Suárez Cortina (ed.), *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Santander, Universidad de Cantabria, 2006, pp. 209-238; y una aplicación a la reconstrucción de la concepción dominante sobre el derecho al voto en SIERRA, María: «La figura del elector en la cultura política del liberalismo español (1833-1874)», *Revista de Estudios Políticos*, 133 (2006), pp. 117-142.

<sup>4</sup> ESCOSURA, Patricio de la. 31-1-1856, p. 10429. DSCC; Gil de Zárate y Posada Herrera citados en GARRIDO MURO, Luis: «Un 'monstruo cálido...», *op. cit.*, p. 233.

### *En nombre de la razón*

Lo cierto es que el liberalismo desarrolló un lenguaje que apeló a la racionalidad como criterio rector en la toma de decisiones políticas, colaborando en este punto a crear una engañosa ilusión de continuidad, a través de la matriz ilustrada, con la concepción antropológica del racionalismo filosófico. El liberalismo español, como otros europeos, recurrió en su discurso con gran frecuencia a la razón como argumento de autoridad, pero conviene tener en cuenta que lo hizo desde unos conceptos de racionalidad que no se ajustaron a (e, incluso, que se construyeron en contra de) aquella idea seminal ilustrada del hombre como sujeto de derechos inalienables en base a su innata capacidad de raciocinio.

Para la generación posrevolucionaria, y especialmente para sus sectores más conservadores, la verdadera razón podía ser algo bien distinto; quizás más fácilmente nombrable como «razón pública», según hizo uno de los escritores políticos más destacados de la época isabelina, el diputado catalán Manuel Durán y Bas, quien explicó en estos términos el sentido que a su entender debía tener el gobierno representativo: «la representación no es una máquina aritmética destinada a recoger y contar las voluntades individuales. Es un procedimiento natural para extraer del seno de la sociedad la razón pública, única que tiene derecho a gobernar»<sup>5</sup>. Que la racionalidad aplicada al gobierno de la sociedad no resultaba del ejercicio espontáneo de plurales raciocinios individuales, sino del imperio de una ley superior, quedó aún más claro en el discurso que el mismo Durán y Bas leyó pocos años más tarde al ser recibido como Catedrático en la Universidad de Barcelona, unas interesantísimas «Consideraciones sobre las teorías individualistas en relación con el Derecho Penal» que bien pueden considerarse canónicas de la visión sostenida por gran parte del liberalismo español. Aun admitiendo que en origen las teorías individualistas sirvieron de ariete contra las injusticias del Antiguo Régimen, especialmente en materia penal, el jurista rechazaba la «autocracia del individuo» y la minusvaloración del poder de la ley que implicaban en su propio tiempo<sup>6</sup>. Más extremado aún, el catedrático que se encargó de la réplica alarmó sobre los muchos peligros del individualismo, del que nada bueno podía salvarse, y pidió que «se huyera del exagerado racionalismo individual de ciertas escuelas»<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> DURÁN Y BAS, Manuel: *Estudios políticos y económicos*, Barcelona, Imp. Antonio Brusí, 1856, pp. 124.

<sup>6</sup> *Discursos leídos ante el Claustro de la Universidad de Barcelona en el acto solemne de la recepción del Catedrático de Elementos de Derecho Mercantil y Penal de España, Dr. D. Manuel Durán y Bas, el día 28 de noviembre de 1862*, Barcelona, Imprenta Tomás Gorchs, 1862.

<sup>7</sup> Quien así pensaba era el Catedrático de Derecho Civil y miembro de la Academia de la Jurisprudencia, Francisco Permanyer y Tuyets, diputado y ministro con la Unión Liberal, además de Alcalde de Barcelona en 1856; *Discursos leídos ante...*, *op. cit.*, p. 61.

Sin la altura intelectual del discurso de Durán y Bas, otra disertación académica, en este caso con motivo de una investidura de doctorado, revela cómo el rechazo del individualismo en nombre de la razón no fue patrimonio exclusivo del liberalismo más cultivado sino que también formaba parte del acervo mental común de sus medianías. Al recibir el grado de doctor en 1857, Mariano de Salamó dedicó su mediocridad precisamente al conflictivo tema de las relaciones entre el interés del individuo y el de la sociedad: antes de concluir que la «libertad racional» sólo podía encontrarse en sociedad y que, en consecuencia, había que «precaer y defender a la sociedad de las agresiones del individuo», el orador repasó la historia del error filosófico que había convertido al individuo en un «ídolo», iniciado con el protestantismo, y nombró a los culpables —Descartes, Hobbes, Holbach, Bentham, Voltaire, Spinoza, Montesquieu, Rousseau, Condorcet y hasta Kant— de destruir el principio de autoridad ensalzando la razón individual<sup>8</sup>.

No es extraño por tanto que la fórmula que oponía «número» y «razón», de cuidada elaboración doctrinaria francesa, tuviera temprano éxito entre los liberales moderados españoles, que en 1845 la encontrarían sumamente oportuna cuando diseñaron una normativa electoral destinada a restringir el más amplio reconocimiento del derecho de voto de la anterior ley progresista de 1837<sup>9</sup>. La Comisión parlamentaria encargada de justificar el proyecto del Gobierno moderado rechazó un sufragio que, por su extensión social, ahogara «en el piélago del número» «las verdaderas influencias sociales», declarando preferir la calidad a la cantidad, el espíritu a la materia y el valor intrínseco a las cifras<sup>10</sup>. Evitar la tiranía que resultaba del sufragio universal y del consecuente dominio político de las masas era, desde esta perspectiva, absolutamente racional. En este punto, el individuo y la masa curiosamente compartían espacio en el universo mental liberal: el número o la masa resultaba de considerar a cada hombre individuo, es decir, sujeto autónomo dotado como tal de derechos (en este caso, el de voto). Por ello, los derechos conceptuados como universales conducían a «la odiosa tiranía de las turbulentas masas o la no menos aborrecible de una fraccionada bandería», amenazando la verdadera libertad social<sup>11</sup>.

<sup>8</sup> SALAMÓ Y NIUBÓ, Mariano de: *Necesidad de la justa apreciación del interés del individuo y del de la sociedad en su conflicto, para el acierto del poder legislativo*, Discurso leído en la Universidad Central en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor en Jurisprudencia, Madrid, Imprenta de Tejado, 1857.

<sup>9</sup> La soberanía de la razón como fórmula central del doctrinarismo de la generación de Guizot, así como sus precedentes en el desarrollo francés del derecho de voto, en ROSANVALLON, Pierre: *La consagración del ciudadano. Historia del sufragio universal en Francia*, México, Instituto Mora, 1999, pp. 212 y ss.

<sup>10</sup> 9-IV-1845, p. 1975. DSC.

<sup>11</sup> La tiranía de los derechos individuales en BLANCO HERRERO, Manuel: *El Liberalismo y la Democracia. Consideraciones sobre la posibilidad de un cambio radical en el gobierno monárquico de España*, Madrid, Imprenta T. Fortanet, 1855, p. 70.

A pesar de que el proyecto del liberalismo progresista se diferenció en muchos elementos del modelo moderantista hegemónico, el rechazo de la soberanía individual y la complementaria consideración del voto como una función que debía estar restringida a los ciudadanos capaces, antes que como un derecho, fueron rasgos compartidos dentro de unas culturas políticas que presentan más de una zona de intersección<sup>12</sup>. Así, en una intervención en el Congreso con motivo de la discusión del nuevo Proyecto de Ley electoral, Escosura, entonces ministro de la Gobernación, rechazó resueltamente el principio de los derechos individuales: «la escuela progresista sigue en esta parte a la naturaleza, que cuida más de la especie que del individuo, y hace bien, y por eso tiene que pensar más en la sociedad que en el individuo». Aplicando esta lógica a la cuestión del sufragio, defendió la restricción del voto en virtud de criterios de capacidad ciudadana, bien que, en este caso, desde una concepción meritocrática de resonancias gaditanas<sup>13</sup>. De esta forma, independientemente de la más abierta concepción de la capacidad política y a pesar de una óptica social inclusiva que se expresó frecuentemente bajo la metáfora paternal (el pueblo como el hijo menor de edad en tutela temporal), los progresistas compartieron la convicción moderada de que el sufragio universal, como derecho individual, llevaría al dominio de las masas que, «fácilmente fascinables», pondrían en peligro a la misma sociedad. Por todo ello, Escosura cerraba en esta ocasión su intervención parlamentaria llamando a la palestra, de nuevo, a la razón: «porque temo, porque he visto, porque sé que los excesos de la libertad son los que más daño la hacen, por eso quiero límites: los límites de la razón»<sup>14</sup>.

La masa, «grosera», «materialista» y, sobre todo, «irracional»<sup>15</sup>, era, desde esta mentalidad, el paradójico resultado de la generalización de la condición de individuo: sus detractores hablaban en nombre de la razón, con la autoridad de individuos que se decían dotados de pensamiento y capacidad de discernimiento; pero esta razón no podía universalizarse, desbordando el ámbito de las elites naturales de una sociedad. Las condiciones de posibilidad de esta socialización de la razón eran prácticamente nulas para el liberalismo conservador y de lejana llegada para

<sup>12</sup> Algunas diferencias entre ambos modelos en SIERRA, María: «Ciudadanos y electores en los proyectos políticos del liberalismo moderado y progresista», en M. Pérez Ledesma (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, 2007, pp. 103-133; el esfuerzo de definición del progresismo como liberalismo de orden en ROMEO MATEO, M<sup>a</sup> Cruz: «Lenguaje y política del nuevo liberalismo: moderados y progresistas, 1834-1845», *Ayer*, 29 (1998), pp. 37-62.

<sup>13</sup> «nosotros [...] hemos querido abrir las puertas de la sociedad al merecimiento, y recuerdo que esta frase está consignada en la Constitución de Cádiz», 31-I-1856, p. 10427. DSCC.

<sup>14</sup> «Las masas fascinables y el hijo menor de edad». 31-I-1856, p. 10430. DSCC; en pp. 10428-10429.

<sup>15</sup> Sobre la masa como temprana metáfora romántica, CRUZ, Rafael: «Demasías, extravíos y omnipotencia. Los orígenes de las masas en España», *Ayeres en discusión, IX Congreso Asociación Historia Contemporánea*, Murcia, Universidad de Murcia, 2008.

el progresista. Pero, en cualquier caso, lo que en un segmento selecto de portadores era entendido como «razón», se convertía en «tiranía» si se elevaba a principio fundador de la organización social y de la autoridad política. Se trataba de una «tiranía en nombre de la libertad», que derivaba en suma de «la omnipotencia del individualismo, aniquilamiento seguro de toda sociedad y todo gobierno»<sup>16</sup>. Con el sustento lógico que le proporcionaba la concepción antropológica antivoluntarista que presidía, como luego veremos, su cosmovisión básica, el liberalismo de orden se alejó cada vez más del paradigma del derecho natural y del individuo soberano, múltiplemente problemático por universal, igualitario y plural.

Sólo en el liberalismo avanzado del grupo demócrata-republicano, y no en todos sus sectores, es posible encontrar una defensa decidida del principio del derecho natural y la soberanía individual. Su lógica conducía al sufragio universal, como afirmó, entre otros portavoces de la democracia, José M. Orense: «es un derecho inherente al hombre, no se le puede quitar, sería una tiranía privarle de él», señaló en el Congreso, invirtiendo el sentido con el que el liberalismo respetable había construido la acusación de nuevos despotismos<sup>17</sup>. Como ha estudiado F. Peyrou, demócratas y republicanos sustentaron la defensa de la universalización del voto y de otras formas de participación política sobre una concepción iusnaturalista del derecho, en correspondencia con una visión fuerte y comprometida del ciudadano, aunque también es cierto que el individualismo filosófico que debería encontrarse en la base de esta concepción se vio atemperado por pautas culturales que tendían a valorar la armonía de la comunidad por encima de la estricta autonomía individual<sup>18</sup>. En cualquier caso, la crítica a la «ficción» progresista de la soberanía nacional, a la que se opondría la soberanía individual como auténticamente popular, alimentó un léxico individualista que fue excepcional en

<sup>16</sup> En palabras del progresista Calvo Asensio para el periódico *La Iberia*, citado en OLLERO VALLES, José Luis: *Sagasta. De conspirador a gobernante*, Madrid, Marcial Pons, 2006, p. 221-222. En mi opinión es evidente que el progresismo compartió el miedo al individuo del liberalismo conservador, aunque su mayor optimismo lo diferenciara de las visiones más negativas características de éste último. La defensa de los derechos naturales, que sólo aparece residualmente en el primer progresismo como herencia del liberalismo revolucionario, pasará a ser patrimonio de la cultura demorepublicana. Discrepo en este punto por lo tanto de la opinión de GINGER, Andrew: «¿Un 'yo' moderno para España? C.1830-1860», en A. Blanco y G. Thomson, (eds), *Visiones del liberalismo. Política, identidad y cultura en la España del siglo XIX*, Valencia, Universidad de Valencia, 2008, pp. 121-136.

<sup>17</sup> 31-I-1856, p. 10423.I DSCC.

<sup>18</sup> PEYROU, Florencia: *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC, 2008. A partir del bienio de 1854-1856, Peyrou señala un salto cuantitativo en la definición individualista del republicanismo, que le alejaría de los parámetros filosóficos del liberalismo clásico, en especial en la figura de Pi y Margall. La fuerza del sujeto político comunitario sería mayor en algunas corrientes del republicanismo según MIGUEL, Román: *La pasión revolucionaria. Culturas políticas y movilización popular en la España del siglo XIX*, Madrid, CEPC, 2007. Para la compleja tensión entre individuo y sociedad en el krausismo, CAPELLÁN, Gonzalo: *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006.

la política española durante las décadas centrales del siglo XIX. Su empleo permitió, por ejemplo, a Orense un significativo juego de palabras con el no menos problemático término de socialismo: «La democracia cree que el individuo es primero que la sociedad», dijo en el debate parlamentario que le había enfrentado al Proyecto de Ley electoral progresista de 1856, «de modo que el Sr. Escosura es algo socialista»<sup>19</sup>.

La distancia entre el liberalismo demócrata y el conservador fue aumentando a la vez que la movilización política de la sociedad española. A partir de la experiencias del Bienio Progresista y, sobre todo, del Sexenio Democrático, el «miedo de los acomodados» funcionó como un efectivo catalizador para la transformación química del liberalismo de orden, que, bajo el fuego cruzado de corrientes reaccionarias de renovado vigor de un lado y nuevas izquierdas de otro, fue transmutando su alma inicial en otra cada vez menos decididamente liberal<sup>20</sup>. El fantasma del socialismo tuvo mucho que ver con ello, y es bien reveladora su presencia precisamente en el discurso sobre el individuo y sus cada vez más limitables derechos. Así sucedió, por ejemplo, al final de una extensa intervención parlamentaria de Cánovas del Castillo en 1869, a lo largo de la cual el anterior ministro de la Unión Liberal se declaró partidario de los derechos del individuo, siempre que éstos se entendieran como la protección contra «el constante apetito de toda muchedumbre, de toda colectividad, a despreciar al individuo». En su exposición se pertrachó del clásico argumento que oponía razón a número para pedir que se establecieran límites en el reconocimiento constitucional de los derechos, pues su universalización sin restricciones creaba «la superioridad del número y la fuerza», primaba «la suma ciega a los medios inteligentes» o «la aritmética a la conciencia». Pero a la altura de 1869 había nuevos argumentos, más emocionales que doctrinales. En algún momento del discurso se expresaron muy indirectamente: cuando Cánovas buscó ejemplos para explicar cómo la limitación de los derechos era fundamental para su verdadera garantía, confrontó el derecho universal de reunión con su derecho particular de no soportar reuniones potencialmente intimidatorias ante su

<sup>19</sup> 31-I-1856. p. 1430. DSCC. En la misma intervención denunció la «ficción» progresista que aunaba soberanía nacional con sufragio restringido, en similar sentido al advertido por Pi y Margall. El mismo Orense lo formularía luego de forma más taxativa al llamar «falsa soberanía» a la que se le concedía a un Parlamento para legislar sobre derechos de por sí ilegales: «No hay verdadera soberanía nacional si esta no dimana de la soberanía del individuo», *Derecho Público Republicano-Demócrata-Federal*, Madrid, Imp. J. Antonio García, 1870.

<sup>20</sup> El miedo, en PÉREZ LEDESMA, Manuel: «El miedo de los acomodados y la moral de los obreros», en P. Folguera (comp.), *Otras visiones de España*, Madrid, Fundación Pablo Iglesias, 1993, pp. 27-64; sobre el efecto del neocatolicismo en el liberalismo moderado, GÓMEZ OCHOA, Fidel: «Pero, ¿hubo alguna vez once mil vírgenes? El Partido Moderado y la conciliación liberal, 1833-1868», en M. Suárez Cortina, *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, pp.135-168; la pérdida de sustancia liberal a través del análisis de la representación política en SIERRA, María: «Conceptos y discursos de representación», en prensa.

domicilio; de igual manera, al protestar porque el proyecto constitucional no recogiera suficientes limitaciones en su declaración de derechos, arguyó que, en esas condiciones, «yo no siento garantidos *los derechos individuales míos*», ni los de nadie «que se levante algún tanto sobre el vulgo». Al final de su extensa intervención, cuando el Presidente de la Cámara llamaba ya su atención por el tiempo consumido, Cánovas buscó sin embargo nombres más precisos para esenciar sus argumentos. Todo el mal, dijo, derivaba de un doble problema relacionado: el avance del socialismo y la falta de protección estatal al catolicismo; el primero sería, de forma más exacta, «hijo legítimo e inevitable del sufragio universal y de la descreencia religiosa», y constituía «ya hoy una grande amenaza». Orador bien fajado en lides parlamentarias, el artífice de la posterior Restauración borbónica supo rematar el recurso discursivo del miedo con la promesa de una solución. Ésta no sería sino la Monarquía, un remedio ya no doble sino triple, porque, al representar en su condición de institución hereditaria la «continuidad del principio social», incluía además el antídoto contra el individualismo<sup>21</sup>.

La movilización política y electoral de la sociedad española habría de aumentar durante estos años la alarma de los sectores más conservadores, que continuaron exprimiendo el argumento de la razón y el número en defensa del sufragio censitario. Con agresividad caricaturesca aparecía, por ejemplo, en un panfleto de 1872 contrario al sufragio universal, «afortunado sistema político que consiste en dar más valor a cuatro quintos que a un coronel, a dos mozos de cuerda que a un Académico y a las cuatro patas más que a un banco», que desarrolla «el ingenio pícaro de las clases ínfimas de la sociedad» y genera «disolución social, dando a las clases proletarias la medida de su fuerza bruta»<sup>22</sup>. Más contenido pero no menos adulterado era utilizado por el escritor político de quizás mayor renombre dentro del liberalismo español decimonónico, Andrés Borrego, quien en 1874 publicó un ensayo sobre las elecciones con el deseo seguramente de reverdecer los laureles de su reputado *Manual Electoral* de 1837. Recién cerrado el Sexenio Democrático y restaurada la Monarquía en España, ante la inminencia de unas elecciones generales, Borrego ofrecía sus reflexiones sobre «un punto esencialísimo» como era el de la ley bajo la cual deberían celebrarse. Escribió sin embargo una obra bien distinta a la que le hiciera famoso en su momento, en la que el moderno liberalismo originario se había trocado en algo mucho más rancio. «Las escentricidades (sic) y el descosido del novel sufragio universal» durante el periodo democrático movían al otrora promotor de la organización partidista y de la competencia electoral a sugerir ahora la formación de un único comité en el que,

<sup>21</sup> 8-IV-1869, pp. 926-938. DSCC (el subrayado es mío).

<sup>22</sup> BARRANTES MORENO, Vicente: *Viaje electoral, hecho con la bolsa a cuestras y el cuerpo molido a palos, por Barvic, a los infiernos del sufragio universal*. Madrid, Imprenta Viuda e hijos de Galiano, 1872, p. 130.

consensuadamente, todos los partidos legales acordaran las candidaturas a presentar, fórmula mediante la cual se podría disfrutar «de una racional libertad, sin anarquizar las elecciones y sin reducir a cero el papel del gobierno»<sup>23</sup>.

Pero no conviene olvidar que, antes de que miedos y fantasmas vivificados por el clima de libertad política del Sexenio Democrático hicieran que el liberalismo de orden cristalizara en una alquimia cada vez más reaccionaria y perdiera en muchos de sus argumentos el clasicismo genuinamente liberal, el rechazo del individuo y su autonomía como principio sustentador de la organización social y política estuvo en el corazón mismo de su cultura política. La supremacía del individuo presentaba muchos problemas en su articulación política desde el prisma del liberalismo: la universalidad, con su corolario radical de igualdad, y la pluralidad, con sus no menos adversas lecturas en forma de división y conflicto; pero, sobre todo, la autonomía del individuo era peligrosa por encumbrar como soberana a la voluntad humana. El liberalismo sintió la necesidad apremiante de fijar una sede menos voluble para la legitimidad de la autoridad política. Bien claro lo expresaría Durán y Bas, para quien, si se hacía depender la ley del exclusivo consentimiento humano y se «extraviaba al individuo con la idea de su poder por la voluntad, que es la que le hace soberbio», se «tendrá constantemente avocados a los pueblos a aquellos días de vértigo en los que las leyes no tienen obediencia». Todas las referencias básicas de la visión del mundo que Durán compartió con su generación llenaban de sentido el apocalíptico aserto que este político liberal tomó de Constant para cerrar su sentido discurso sobre el individualismo: «Cuando sólo existen individuos no hay más que polvo, y cuando vienen las tempestades, el polvo se convierte en cieno»<sup>24</sup>.

### *Contra la razón*

Para la mayor parte de las familias del liberalismo español estaba fuera de duda que el ser humano no tenía capacidad de gobernarse a sí mismo ni de establecer las pautas de convivencia social a la luz de su propio criterio. Sólo en una veta intermitente que, desde el primer liberalismo revolucionario alcanza a algunas corrientes republicanas de las décadas centrales del siglo XIX, después de haber pasado por cierto sector del progresismo más combativo en los años 1830 y 1840, es posible encontrar una apuesta entusiasta por la razón humana entendida como asiento de la libertad y como herramienta de cambio, desde una concepción antropológica optimista que resulta, por lo tanto, más bien excepcional. Es verdad que muchos escritos y discursos del liberalismo respetable, más cercano al

<sup>23</sup> BORREGO, Andrés: *El libro de las elecciones. Reseña histórica de las verificadas durante los tres periodos del régimen constitucional (1812 a 1814, 1820 a 1823, 1834 a 1873)*, Madrid, Imprenta Española, 1874, pp. 41 y 56.

<sup>24</sup> *Discursos leídos ante...*, op. cit., pp. 37-39.

poder, decían hablar en nombre de la razón, no sólo en perífrasis como las ya mencionadas —usándola como adjetivo que limita o limitada por un adjetivo («libertad racional», «razón pública...») — sino también en directa apelación al mito ilustrado de la razón humana como llave del progreso. Así por ejemplo, un ensayo del parlamentario moderado Gonzalo Morón, dedicado al estudio de las diversas formas de gobierno, se iniciaba con una convencional declaración a favor de la razón como fundamento de la emancipación histórica del hombre, desde los tiempos de la esclavitud y el feudalismo hasta las modernas sociedades; algunos años después, Blanco Herrero, otro escritor político situado en el liberalismo conservador, hablaba con aparente apego del «dogma del progreso» que caracterizaría a los tiempos modernos. Sin embargo, la capa de racionalismo que adorna los primeros capítulos de estos ensayos se demuestra superficial ante el envite de otras autoridades más consistentes, entre ellas, la verdad religiosa: así, según Gonzalo Morón, aunque «el cristianismo no ahoga ni comprime verdad alguna en el orden racional», la razón es estéril cuando pretende aplicarse a la religión, «sobre todo cuando se vive bajo la verdadera»; y según Blanco Herrero, sólo los «falsos profetas» animan a los pueblos a rechazar el papel de la revelación divina en la organización social, advirtiendo que, «al proclamar vosotros la soberanía de la razón pura, proclamáis la soberanía de un esclavo presuntuoso y enloquecido»<sup>25</sup>.

La prevención contra la razón humana se acentúa ciertamente en los márgenes más conservadores del liberalismo, donde no es difícil poder apreciar un profundo pesimismo antropológico de raigambre religiosa, que enlazaría la cultura de estos sectores con la cosmovisión reaccionaria de carlistas y neocatólicos. Para el diputado Gonzalo Morón «hay algo de verdad en aquella fatal teoría, que considera a los hombres esencialmente malos, y que sostiene en general que no se les hace entrar en la senda de lo justo sino por medio de la fuerza», por lo que «todos estos derechos absolutos son una quimera [...]. El único derecho absoluto del hombre es el de ser justo y bueno; y la sociedad está facultada para restringirle»<sup>26</sup>. Abundan mensajes de similar tenor en el discurso político de las décadas centrales del siglo XIX, testimonio de que la negativa concepción antropológica de un Donoso Cortes había calado en buena parte del liberalismo español, que, en consecuencia, podría reconocerse retrospectiva y paradójicamente en opiniones como las vertidas en el *Filósofo Rancio*, publicación destinada en 1812 a la lucha contra el constitucionalismo gaditano: si el género humano era «un conjunto de monstruos que mutuamente se despedazan por los más viles e injustos empuños»,

<sup>25</sup> GONZALO MORÓN, Fermín: *Ensayo sobre las sociedades antiguas y modernas y sobre los gobiernos representativos*, Madrid, Imprenta D.Marcos Bueno, 1844, pp. 9, 49 y 53; BLANCO HERRERO, Manuel: *El Liberalismo...*, *op. cit.*, pp. 45 y 55-56.

<sup>26</sup> GONZALO MORÓN, Fermín: *Ensayo sobre las...*, *op. cit.*, pp. 40 y 114.

ideas como «igualdad, humanidad, soberanía, derechos del hombre» no serían sino «faramalla y embustes»<sup>27</sup>.

Sin embargo, también debemos tener en cuenta que, junto a la influencia de esta creciente deriva reaccionaria, existieron otras concepciones antropológicas y gnoseológicas en el seno del liberalismo español, de mayor aunque también más excepcional optimismo. En ellas se mantiene el hábito iusnaturalista que podemos encontrar en algunos documentos del periodo revolucionario bien opuestos al *Rancio*, como un *Catecismo natural del hombre libre* que, publicado en 1814, entendía al hombre «como un ser viviente, sensible y racional, que se distingue de los demás animales en la libertad y el discurso de que goza», y que fijaba, sobre esta concepción, la residencia de la autoridad política en la voluntad de «todos los individuos de la sociedad»<sup>28</sup>. De igual manera que este catecismo del periodo gaditano creía compatible su declaración de derechos con el reconocimiento de un Ser Supremo al que el hombre debía prestar reverencia, el progresismo de los años 1840 quiso conciliar una religiosidad tolerante con el desarrollo igualitario de los derechos ciudadanos. Con un tono beligerante y unos contenidos democráticos que luego se perderían en el discurso oficial del partido, el periódico *El Eco del Comercio* defendió una visión iusnaturalista de los derechos, incluido el de voto, en plena sintonía con aquel catecismo: «La soberanía del pueblo supone la soberanía de los derechos de todos los ciudadanos, que no son otros sino los derechos inalienables de cada uno. Estos derechos constituyen la soberanía individual»; por ello, «la nomenclatura de derechos *civiles* y *políticos* debe abolirse, porque todos los derechos sociales son *políticos*, y los *dos* pertenecen a *todos*». En otros artículos del mismo periódico quedaba igualmente claro que sus promotores establecían una relación directa entre la libertad política y la libertad de conciencia que resultaba de la autonomía racional de cada individuo<sup>29</sup>.

Cuando el esfuerzo de definición como partido de orden y la cercanía al poder colaboraron para que se perdiera en el Partido Progresista este discurso, sólo el liberalismo avanzado de republicanos de distinto signo continuó acunando una visión optimista del hombre, que descansaba sobre la confianza en la razón como herramienta de transformación y conllevaba la igualdad en los derechos políticos. Con toda la fuerza que le proporcionaba la mirada proyectiva derivada de su optimismo antropológico, el propagandista republicano Roque

<sup>27</sup> Carta XLI, en HERRERO, Javier: *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Edicusa, 1971, n. 140, p. 325. DONOSO CORTÉS, Juan: *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13505030989138941976613/index.htm>

<sup>28</sup> LAS HERAS IBARRA, Domingo de: *Catecismo natural del hombre libre, en donde se instruye a toda clase de personas de su verdadero interés, derechos y deberes*, Madrid, Imprenta que fue de Fuentenebro, 1814, pp. 3 y 10.

<sup>29</sup> *El Eco del Comercio* (5-IV-1845, 25-IV-1845, 27-IV-1845 y 2-IV-1846).

Barcia, por ejemplo, se propuso a través de la labor pedagógica convencer a quienes quisieran escucharle de que la democracia era una mera cuestión de lógica, en relación a la bondad de sus ideas; con la misma coherencia, su proyecto de reforma concedía primacía absoluta a la educación, que sería «desamortizada» por una democracia que «la apellida derecho humano»<sup>30</sup>. No es extraño que en sus artículos criticara al progresismo, que al acceder al poder en 1854 culminó su conversión en liberalismo de orden a costa de no permitirse ya más ambigüedades en la diferenciación de derechos civiles y derechos políticos, enterrando en consecuencia el discurso sobre la existencia natural de todos ellos. Aunque algunos de los más significados progresistas mantuvieron parciales visiones positivas sobre diferentes formas y facetas de la perfectibilidad humana, el conjunto del partido fue cayendo bajo el campo de gravedad de la concepción antropológica antivoluntarista dominante.

Porque, independientemente de estridencias neocatólicas, el núcleo de la cultura política del liberalismo de orden estuvo articulado en torno a una visión del hombre que recelaba no sólo de su razón sino también, y sobre todo, de su voluntad. Si la primera era débil como única guía para el establecimiento de los criterios de organización social y política, la segunda extraviaba por caminos equivocados. El problema no era tanto la ambición del conocimiento como la de la acción: el hombre podía y debía aplicarse al estudio, con el objeto de conocer las leyes que regían el universo, pero lo que no podía era crear o cambiar estas leyes, de superior naturaleza. En palabras de otro publicista político de la época, «las leyes naturales no las altera el deseo». Volveré inmediatamente sobre esta naturaleza no humana de la ley, pero antes conviene precisar algunos de los motivos por los cuales el liberalismo español se empeñó en evitar ese «imperio absoluto e incondicional de la voluntad libre» que consideró socialmente peligroso<sup>31</sup>. El temor a la accidentalidad fue en este sentido decisivo para una generación que había conocido en sus propias carnes o en las de sus más cercanos mentores la experiencia de la maleabilidad de la política. Vivencias vinculadas al prometedor periodo gaditano o al duro tránsito del exilio, lecciones extraídas del significado internacional del terremoto napoleónico y de la posterior restauración monárquica, el aprendizaje doméstico bajo la Corona de Isabel II de una alternancia política no precisamente regulada, todas estas experiencias colaboraron en la creación de una generalizada necesidad emocional de estabilidad en la generación posrevolucionaria, que tuvo una de sus expresiones más significativas precisamente en la reelaboración del antiguo dilema entre el individuo y la sociedad.

<sup>30</sup> BARCIA, Roque: *Catón político*, Madrid, Imprenta Tomás Núñez Amor, 1856, p. 24.

<sup>31</sup> Las leyes naturales versus el deseo humano en O'DONELL, Enrique: *La democracia española*, Madrid, Imprenta de Manuel Minuesa, 1858; el peligro de la omnipotencia de la voluntad en DURÁN Y BAS, Manuel: *Discursos leídos ante...*, *op. cit.*, p. 15.

«Haceos esclavos voluntarios de la ley del deber, y a vuestro lado subirán y bajarán las corrientes de los acontecimientos, sin que zozobréis a las violentas oleadas de su inmenso piélago, sin que os hagan vacilar las eventualidades de la vida social». Aunque no muy original en la elección de sus metáforas, Durán y Bas representa bien el tipo de liberalismo moderado que informó la construcción del Estado español durante las décadas centrales del siglo XIX. Cercano a él, Cánovas del Castillo compartió semejante necesidad de estabilidad, extendiéndola no sólo a las instituciones sino también a los partidos, que, para ser eficaces, no deberían formarse «por medio del individualismo que la veleidad de las opiniones puede traer (...)»<sup>32</sup>. Es sin embargo importante consignar que el rechazo al individuo en virtud de la versatilidad congénita atribuida a su voluntad no fue patrimonio exclusivo del liberalismo conservador; también para otras familias liberales la política justamente debía mitigar la accidentalidad derivada del imprevisible comportamiento humano, ordenándolo y canalizándolo. En este sentido, la idea de que la agrupación social y la ley no podían ser el resultado de la convención humana fue una convicción ampliamente compartida por el conjunto del liberalismo español. «La escuela progresista tiene que reconocer y reconoce que la asociación no es un caso fortuito para la humanidad, que la sociedad no es un estado artificial, sino un estado natural», porque también desde esta mirada el pacto entre voluntades libres era imposible fundamento del orden social<sup>33</sup>. Sustentando esta noción se entretejían motivos doctrinales —Guizot y su sociedad como un hecho dado, resultado del lento trabajo de la civilización—, prejuicios religiosos que inhabilitaban para concebir un orden sin Dios, y miedos políticos alentados por la movilización social<sup>34</sup>.

En su base, una cosmovisión organizada sobre una concepción antropológica que recelaba de las ambiciones de la voluntad humana y articulada, consecuentemente, en torno a una visión ordenada y dirigista de los mecanismos de cambio histórico, contraria a procedimientos prometeicos como la revolución, proporcionaría congruencia al sentimiento de horror ante el azar y la accidentalidad que presidió la cultura política liberal. Para el conjunto de la generación posrevolucionaria, con la excepción de aquellos demócratas y republicanos ideológicamente más cercanos al originario ideal de los derechos naturales, era

<sup>32</sup> DURÁN Y BAS, Manuel: *Discursos leídos ante...*, *op. cit.*, p.37. CÁNOVAS. 30-IV-1864, p. 1797. DSC.

<sup>33</sup> ESCOSURA, Patricio de la. 31-I-1856, p. 10427. DSCC.

<sup>34</sup> La visión doctrinaria de la sociedad en ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot...*, *op. cit.*; la autoría divina del orden social y la ley era afirmada en una amplia gradación de formas, desde expresiones de connotaciones deístas, como «las sociedades naturales en cuyo seno vive el hombre deben existir conforme a leyes establecidas por una Sabiduría infinita», hasta otras de tono tan militantemente clerical como «la sociedad no existe sin poner en sus cimientos, para hacerlos indestructibles, el principio católico»; la primera, en DURÁN Y BAS, Manuel: *Discursos leídos ante...*, *op. cit.*, p.8; la segunda, en CANGA ARGÜELLES, José: *España ante la Asamblea Constituyente*, Madrid, Imp. T. Fontanet, 1854, p. 75.

perfectamente compartible la preocupación del jurista que, con el objeto de poner en evidencia la imposibilidad de concebir la sociedad como mera convención resultado del acuerdo entre sus miembros, preguntaba alarmado «¿qué sucedería cuando el pacto no hubiese llegado a concertarse, o que mañana se separaran de él los que libremente le otorgaron?»<sup>35</sup>. Los mapas con los que se movían conducían más bien a las antípodas de la utopía rousseauiana, convertida desde estas reglas reflexivas en una doble sinrazón: la de conceder al hombre la «soberanía absurda» de proclamarle «independiente y soberano, con la facultad de exigir derechos, de contratar y pactar con otros hombres las condiciones de su existencia social», basada a su vez en el sinsentido de «considerar al hombre en un estado completo de salvaje», cuando en realidad se hallaba vinculado a otros por «sentimientos de vecindad, paisanaje y nacionalidad»<sup>36</sup>.

Para la mayor parte del liberalismo español, antes que como individuo libre e independiente, fue mucho más fácil imaginar al hombre como sujeto arraigado en una comunidad que le daba sentido y mitigaba la accidentalidad derivada de la voluble voluntad humana. Por ello, aquellas identidades políticas que proporcionaban raíces —en el sentido más literal del término— y construían asociaciones supuestamente naturales, como las de vecino y padre de familia, estarían más interiorizadas en la cultura liberal que otras, como la del ciudadano, de mayor congruencia doctrinal pero demasiado incómoda por sus corolarios de autonomía y soberanía. F. X. Guerra lo sugirió con clarividencia para el primer liberalismo revolucionario hispano, partiendo de la base de que la figura de ciudadano había sido formulada a partir de la idealización del antiguo vecinazgo, e indicando que, «pese a las referencias constantes al individuo, el discurso explícito y el imaginario subyacente a muchas disposiciones legales muestran que los hombres de esta época piensan la sociedad como constituida por comunidades y, especialmente, por la primera de todas: la familia»<sup>37</sup>. Así pues, y a pesar de los deseos expresados por alguien tan significado en aquellos momentos fundacionales como Argüelles, quien, con el objeto de destacar la novedad política de la igualdad nacional frente al privilegio territorial o estamental, solicitó que no se confundieran en el futuro las palabras de vecino y

<sup>35</sup> PERMANYER, Francisco: *Discursos leídos ante...*, *op. cit.*, p.47. Resulta evidente el abandono del iusnaturalismo del catecismo de 1814, que afirmaba que «la autoridad general reside esencialmente en todos los individuos» y reconocía el derecho de un ciudadano a salir y entrar de la sociedad según su libre deseo; LAS HERAS IBARRA, Domingo de: *Catecismo natural del...*, *op. cit.*, pp. 10 y 19. Sobre el horror al azar y, en relación a ello, el rechazo de la revolución, SIERRA, María: «Conceptos y discursos de representación», en prensa.

<sup>36</sup> BLANCO HERRERO, Manuel: *El Liberalismo y la Democracia...*, *op. cit.*, p. 67.

<sup>37</sup> Propuestas como la realizada en las Cortes de Cádiz de retirar la condición ciudadana a los solteros resultaría de considerar el *domus* (o conjunto de personas que vive bajo la autoridad de un jefe de familia) como una unidad política compacta, GUERRA, François-Xavier: «El soberano...», *op. cit.*, p. 48.

ciudadano, lo cierto es que otras lógicas continuaron tendiendo lazos entre viejas y nuevas identidades políticas<sup>38</sup>.

Durante las décadas centrales del siglo XIX la vecindad, garantía de un mundo de sujetos arraigados a su comunidad de pertenencia por vínculos materiales, familiares y espirituales, resultó mucho más reconfortante como marco de referencias para el liberalismo que la ciudadanía. En el léxico político isabelino y aún del Sexenio Democrático, el nombre de vecino y la condición de vecindado aparecieron con frecuencia en alusión al sujeto de derechos que podría ser el ciudadano. El análisis del debate sobre la legislación electoral durante la construcción posrevolucionaria del gobierno representativo permite apreciar cómo la reflexión política e incluso, en algunas cuestiones, las normas legales, contradijeron la des-territorialización a la que por congruencia doctrinal debería dirigirse el modelo electoral del liberalismo. La vinculación del sujeto al espacio físico —también moral— de la comunidad en la que debía vivir arraigado tuvo más de un sentido, y el modelo inglés, con su geografía electoral de burgos y condados, sostenida sobre una idea de la representación en la que el territorio y el interés se complementaban naturalmente, tendría mucho que ver con esta mirada. Bajo su influencia, incluso el liberalismo más avanzado de los demócratas podía encontrar pleno sentido político a la asociación entre el voto y la vecindad: «[...] ese es el sistema que yo quiero introducir, el sistema de vecinos», afirmó, por ejemplo, Orense en una intervención parlamentaria, después de comentar las características del modelo electoral británico, de forma que «a la vuelta de pocos años el vecino más pobre de España tendría a gloria que su voto independiente contribuyese a traer aquí un Diputado»<sup>39</sup>.

También la familia, en su calidad de unidad básica y fundacional de la comunidad social, fue concebida como residencia natural de los derechos políticos, y en más de una ocasión y de forma similar a lo sucedido con el vecino, la figura del *pater familias* se comunicó con las de ciudadano y elector. Así, y de igual manera a la mayoría de las leyes europeas de la época, las españolas adicionaron las rentas de la mujer y los hijos al cabeza de familia en el cómputo de la contribución exigida para ser incluido en los censos electores<sup>40</sup>. Tal era la fuerza de la tradición que identificaba la condición de votante con la del padre de familia

<sup>38</sup> ARGÜELLES. 4-IX-1811, p. 1765. DSCGyE.

<sup>39</sup> 6-II-1846, pp. 572-573. DSC. Aún diez años después, glosó los beneficios del sistema de 1812 indicando que su gran ventaja consistió «en que todo español por el hecho de serlo, sin más que ser vecino del pueblo», era reconocido elector; 22-I-1866, p. 10064. DSC. Sobre la legislación electoral liberal y los conceptos de representación, SIERRA, María, ZURITA, Rafael y PEÑA, M<sup>a</sup> Antonia: «La representación política en el discurso del liberalismo español (1845-1874)», *Ayer*, 61 (2006), pp. 15-45.

<sup>40</sup> Una «conception familialiste du suffrage» según VERJUS, Anne: «La veuve et son gendre dans la stratégie électorale libérale sous la monarchie censitaire», [http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/58/63/PDF/Version\\_ecrire\\_1.pdf](http://hal.archives-ouvertes.fr/docs/00/14/58/63/PDF/Version_ecrire_1.pdf)

que, en el contexto de la aprobación parlamentaria del sufragio universal en 1870, un diputado demócrata tuvo que demandar que la ley especificara que «los hijos de familia» mayores de edad también serían considerados votantes, aunque vivieran bajo el mismo techo que sus padres; señaló que el enunciado previsto — «son electores todos los españoles que se hallen en pleno goce de sus derechos civiles»— era tan ambiguo en este sentido como en el de referirse exclusivamente a varones, que «también es preciso decirlo, pues de otro modo se creerían con derecho a votar también las hembras»<sup>41</sup>.

Antes de que los varones hijos de familia pudieran votar, estas formas de distinguir al elector del individuo y referirlo a la comunidad se acompañaron de otras sugerencias, como la del voto público o el voto corporativo, que, aunque no llegaron a ser recogidas en los textos legales, tuvieron amplio predicamento y reflejan la persistencia de horizontes holistas en las concepciones sociales de la generación liberal posrevolucionaria. La segunda de estas fórmulas le pareció, por ejemplo, al diputado moderado Fernández Negrete, la solución electoral frente al «tumulto de las pasiones individuales», aún a pesar de combinarla con una propuesta de universalización del sufragio desconcertante para sus compañeros de partido: en su defensa, afirmó, «yo condeno a los individuos a la impotencia para buscarlos fuertes en la comunidad, yo me olvido de las personas para ocuparme de las cosas, yo desconfío del criterio aislado del ciudadano»<sup>42</sup>.

Reforzando estas formas antiguas de entender al hombre como sujeto arraigado en su comunidad, nuevos argumentos de cuño filosófico idealista añadieron profundidad a la necesaria subordinación del individuo en aras del bienestar colectivo. Como otros liberalismos europeos, el español hizo suyo el discurso esencialista hegemónico en torno a la nación y la identidad nacional, con todos sus recursos lógicos y retóricos. Entre ellos, el de la raza puede ser un buen ejemplo de cómo el liberalismo procuró deshacer los problemáticos universales ilustrados, construyendo diversas peculiaridades que demandarían diferentes tratamientos políticos, en el marco de un esfuerzo más amplio dirigido a desactivar la suma peligrosa de iusnaturalismo, racionalismo y universalismo que había alimentado el derrumbe revolucionario del Antiguo Régimen. Así, la raza compendió el conjunto de condiciones físicas e históricas que obligaban al hombre con una esencia nacional. El debate parlamentario y la producción ensayística demuestran la extensión de este tipo de léxico en el liberalismo español, cuyo discurso otorgó a la raza la cualidad de horma de las distintas actitudes (y aptitudes)

<sup>41</sup> DÍAZ QUINTERO. 1-IV-1870, pp. 7013-7015. DSCC. Efectivamente, en la versión final de la ley se concretó que el derecho era de los españoles así como de sus hijos mayores de edad según la legislación castellana. La exclusión de las mujeres no pareció requerir mayor aclaración. *Gaceta de Madrid* (21-VIII-1870).

<sup>42</sup> 4-II-1846, p. 523-525. DSC.

políticas de los pueblos. En líneas generales, la denominada raza anglosajona salía ya ganando respecto a «todos los pueblos impresionables, como son todos los de raza latina». Independientemente de su filiación conservadora o demócrata, liberales de muy distinto signo vinieron a coincidir en el reconocimiento de que diversas cualidades, resultado de factores étnicos, geográficos e históricos, venían a facilitar el desarrollo del gobierno representativo y de la libertad política en el mundo anglosajón<sup>43</sup>.

Tanto el liberalismo conservador como el avanzado, aunque en distinto grado y con algunas excepciones, prefirieron pues proteger al hombre de sí mismo, dejando en general al individuo subsumido, para su seguridad y por su propio bienestar, en otras entidades superiores —familia, municipio, territorio, nación...— que lograban que la comunidad social fuera algo más que la suma de parcialidades naturalmente divergentes. Llama la atención que, aún a la altura de 1870 y ahora ya incluso en boca de parlamentarios demócratas, la aprobación de la Ley Electoral que traería por primera vez el sufragio universal masculino directo a España fuera ocasión para realizar expresiones tajantes de rechazo del individualismo, un término que parecía ser literalmente entendido en la única acepción posible entonces según el *Diccionario* de la Real Academia: «Sistema de aislamiento y egoísmo de cada cual en los afectos, en los intereses, en los estudios, etc»<sup>44</sup>. En este sentido, el diputado Ángel Carvajal rechazó la propuesta de aplicar la fórmula electoral del colegio único, defendida en Inglaterra por S. Mill, porque, fundada en una «noción abstracta de ciudadano», llevaría «a caer en el sistema atomístico y numérico de las cantidades», tomando «al ciudadano aislado como se puede tomar una gota del Océano». Sostuvo, en consecuencia, que la representación no podía ser entendida exactamente como un derecho individual, sino más bien como «un derecho del hombre constituido en sociedad»<sup>45</sup>.

### *Epílogo: el Estado (o las urnas) contra el individuo*

La Comisión parlamentaria que preparó la Ley Electoral de 1870, de la que formó parte el citado diputado Carvajal, dejó bien claro en su Dictamen el sentido

<sup>43</sup> Los pueblos impresionables, en el anglófilo diputado demócrata CARVAJAL, Ángel. 4-IV-1870, p. 7104. DSCC; también para el moderado Borrego, «la única raza en el mundo [que] ha sabido apropiarse de la libertad y sabe usar de ella sin peligros y sin convulsiones» es «la raza anglosajona, monárquica en Europa y republicana en América»; BORREGO, Andrés: *De la organización de los partidos en España, considerada como medio de adelantar la educación constitucional de la nación y de realizar las condiciones del gobierno representativo*, Madrid, Anselmo Sta. Coloma Editor, 1855, p. 10.

<sup>44</sup> REAL ACADEMIA DE LA LENGUA: *Diccionario de la lengua castellana por la Real Academia Española*, Madrid, Imprenta de Don Manuel Rivadeneyra, 1869, p. 431. Sólo a partir de la edición de 1884 se añadió una segunda definición que lo entendía como aquel sistema filosófico que hace del individuo el eje de la organización socio-política.

<sup>45</sup> 1-IV-1870, pp. 7015-7017. DSCC.

con el que se concibió el sufragio universal en aquella histórica ocasión. El concepto de «la representación personal» fue considerado «un sistema individualista y atomístico, que partiendo de la noción abstracta del ciudadano y no teniendo en cuenta sino su cualidad externa, prescinde por completo de todas las relaciones esenciales y permanentes que le ligan al orden social». Puesto que este sistema, para los diputados autores de la norma, «carece por completo del sentimiento de la realidad», «la comisión no ha vacilado en aceptar unánimemente el principio de la representación local como base para las elecciones»<sup>46</sup>.

En realidad, los autores de la norma de 1870 no hacían sino heredar una concepción sobre la representación que se remontaba a los mismos orígenes modernos de esta forma de gobierno, además de asumir muchos de los desarrollos que el liberalismo posrevolucionario había construido más tarde a la hora de ponerla en práctica. Si en algo habían coincidido los diversos fundadores del sistema representativo tanto en los países en los que, como Estados Unidos y Francia, había nacido de la revolución, como en aquellos otros, el caso de Inglaterra, donde se daba por supuesta una tradición, fue en entender la representación como una maquinaria diseñada para producir unidad política y garantizar la unanimidad del interés nacional por encima de las múltiples fallas que fracturaban el cuerpo social. De hecho, la prevalencia de la voluntad general sobre la individual tenía pleno sentido político incluso desde la más genuina mirada ilustrada, como se recoge en la *Memoria* sobre las elecciones del matemático español José Isidoro de Morales, con amplio reconocimiento en los círculos franceses de Condorcet y Borda. En su opinión, «las elecciones son en la sociedad una institución para impedir que la opinión individual prevalezca sobre la opinión y voluntad general»<sup>47</sup>. A partir de ahí, procedimientos instituidos en el primer constitucionalismo anglosajón o francés, como la distinción de los elegibles en virtud de criterios de excelencia social, la sustitución del sorteo por la elección, los mandatos largos, etc., consiguieron hacer de la moderna representación algo intencionadamente distinto de la antigua representación personal directa, elaborada ahora en recetas más colectivas y virtuales. La generación posrevolucionaria de Guizot acabó de dar forma a esta ambición de unanimidad y a su correlato de elitismo parlamentario<sup>48</sup>.

El liberalismo español se insertó plenamente en esta tradición, participando moderados y progresistas de una concepción de la representación que potenció el

<sup>46</sup> 5-III-1870, Apéndice 1º al nº 231, p. 2. DSCC.

<sup>47</sup> MORALES, José Isidoro de: *Memoria matemática sobre el cálculo de la opinión en las elecciones*, Madrid, Imprenta Real, 1797, p. 15.

<sup>48</sup> La fundación del gobierno representativo en MANIN, Bernard: *Los principios del gobierno representativo*, Madrid, Alianza, 1998; el concepto de representación del doctrinarismo francés en ROSANVALLON, Pierre: *Le moment Guizot...*, *op. cit.*; y *La démocrate inachevée. Histoire de la souveraineté du peuple en France*, París, Gallimard, 2000.

papel de los elegidos y el de los poderes constituidos como antídoto contra el conflicto surgido de la idea y la demanda de participación ciudadana. La excelencia de los representantes y su necesaria superioridad respecto a los electores fue objeto de una esforzada, aunque no necesariamente exitosa, tarea de construcción político-cultural acometida por algunos de los sectores más activos del parlamentarismo español decimonónico, que defendieron generalizadamente el supuesto de que «en los gobiernos puramente representativos, el derecho electoral no es uno de los derechos del hombre, es una función política que la sociedad encomienda a cierta clase de personas que confía la han de ejercer con prudencia, con tino, con independencia y con sabiduría»<sup>49</sup>. Junto a la segregación de los representantes, cuya excelencia dotaría por sí misma de razón al sistema representativo, el liberalismo español cuidó también de que la participación política de la sociedad a través de las elecciones no pusiera en peligro a los poderes constituidos. El Estado y la Corona, por ejemplo, debían conservar en el gobierno representativo la suficiente reserva de autoridad institucionalizada como para contrarrestar la imprevisible voluntad ciudadana y su expresión electoral, en un juego de contrapesos que generalmente basculó en detrimento de este segundo término.

En el extremo más conservador del liberalismo estaba claro que, «en la región de la ciencia y de la moral, el individuo es nada, cuando está en oposición con la justicia y con la razón; y en la región práctica, el derecho del hombre desaparece siempre que concurre con el del Estado»<sup>50</sup>. En el sector más avanzado de progresistas y demócratas, la experiencia de la inaccesibilidad del poder y su mayor liberalismo aumentaban el recelo hacia las formas más instituidas de autoridad, frente a la confianza conservadora en el Estado. Sin embargo, la misma elitista necesidad de encontrar una guía externa para la participación política del pueblo, que debía ser canalizada y ordenada por superiores responsables, era contundentemente expresada por quienes se veían a sí mismos como guardianes del buen poder. Así por ejemplo lo entendía, intentando apresar el concepto talismán del siglo, un diputado progresista en las Cortes de 1856: «En esto, como en todas las cosas, se quiere progresar, y progresar se cree que es correr desbocados. Yo creo que progresar es andar paso a paso y detenidamente, andando de

<sup>49</sup> Palabras del diputado progresista MONARES, 31-I-1856, p. 10441. DSC. La definición de la elegibilidad en PEÑA, M<sup>a</sup> Antonia, SIERRA, María y ZURITA, Rafael: «Elegidos y elegibles. La construcción teórica de la representación parlamentaria en la España isabelina», *Revista de Historia das Ideas*, 27 (2006), pp. 473-510.

<sup>50</sup> GONZALO MORÓN, Fermín: *Ensayo sobre las...*, *op. cit.*, pp. 114-115. Donde Morón veía Estado, Cánovas prefería ver Monarquía, situando en esta institución la clave sustentante del equilibrio entre orden y libertad: «Cada vez que cotejo entre sí al individuo y al Estado [...] me convenzo [...] de que la forma de gobierno que más se acerca a las leyes eternas de la naturaleza es una monarquía que acepte, que ame, que desarrolle constantemente el ejercicio armónico de los derechos individuales del hombre», 8-IV-1869, p. 936. DSCC.

manera que el pueblo ande con nosotros, se detenga cuando nosotros y a donde nosotros»<sup>51</sup>.

Para el conjunto del liberalismo español, la atribución de sentido a la esfera de la política exigió un considerable grado de dirigismo, pues, si bien se suponía la existencia de un orden social natural que no procedía de las cambiantes definiciones humanas, la función de la política podría ser precisamente la de acercar la comunidad a ese orden natural —perdido por el antiguo despotismo o amenazado por las nuevas formas de tiranía—; semejante racionalización no se lograba de forma espontánea, sino que resultaba de la acción sistematizadora de agentes externos, capaces de contrarrestar desde su solidez la accidentalidad de la voluntad humana. Conviene tener en cuenta, por otra parte, que la preferencia por la mano visible del Estado, el culto a lo instituido y la construcción de un interés general unitario fueron inclinaciones ampliamente generalizadas en el liberalismo europeo de esta época<sup>52</sup>.

La doble necesidad de reforzar los poderes y de mitigar la volubilidad de la ciudadanía sería especialmente imperiosa en los difíciles pero inexcusables momentos de las elecciones. Ante la convocatoria a urnas, el liberalismo español construyó responsabilidades de distinto alcance. Si por parte de algunos sectores se procuró definir como legítimas las influencias electorales que debían ejercer las elites locales, naturales ilustradoras de la opinión de sus conciudadanos en virtud de su identificación con sus intereses y preferencias, el discurso más frecuentado declaró al Ejecutivo principal responsable de guiar la opinión electoral en beneficio de un interés general descrito como unitario. En caso contrario, «en lugar de la influencia oficial habría otras influencias locales mucho más opresoras, mucho más contrarias al bien público», sintetizó quien quizás mejor supo unir teoría y práctica como ministro de la Gobernación: para Posada Herrera, siempre sería preferible la influencia de un «Gobierno central responsable», que decía sometido al control parlamentario y de la opinión pública, que las de «agentes oscuros sin responsabilidad política»<sup>53</sup>.

No bastaba ya pues con desactivar la lógica del derecho individual natural, explicando el voto como una función limitada a los verdaderamente capacitados

<sup>51</sup> BAYARRI. 31-I-1856, pp. 10420-10421. DSCC. Resulta expresivo el relativo *lapsus* lingüístico de otro progresista como Escosura, quien al defender como ministro que la acción del Ejecutivo no tenía motivos de interés partidista sino colectivo, olvidó introducir el término sociedad en su discurso: «las hacemos [la leyes] para fundar un Gobierno constitucional que lleve el timón del Estado en beneficio del Estado mismo», 14-II-1856, pp. 10742, DSCC.

<sup>52</sup> Para el caso francés han puesto de manifiesto la preferencia por lo instituido ROUSSELLIER, Nicolas: «La culture politique...», *op. cit.*, y la primacía de los poderes en la cultura constitucional pos-revolucionaria GAUCHET, Marcel: *La Révolution des pouvoirs. La souveraineté, le peuple et la représentation (1789-1799)*, París, Gallimard, 1995.

<sup>53</sup> 22-III-1859, p. 2065. DSC.

para tomar decisiones, pues en caso contrario «no pudiera negarse a los dementes, a los idiotas, acaso ni a las mujeres [...]». Tampoco era suficiente con instituir un Senado que contrarrestara la Cámara Baja, que, «hija del voto de los ciudadanos y no desmintiendo su origen, tendría generalmente tendencia a favorecer los derechos individuales con perjuicio de los generales de la sociedad»<sup>54</sup>. La autenticidad de la representación nacional pasaba para buena parte del liberalismo por un control de las urnas que hiciera previsibles los resultados electorales, demasiados aleatorios como para fundar sobre ellos sin más la legitimidad y la estabilidad de un gobierno, máxime en etapas de amplio sufragio. Remito en este punto al citado Dictamen de la Comisión parlamentaria que preparó la Ley Electoral de 1870 y procuró, según propias palabras, «rodear de garantías» el sufragio universal masculino para asegurar su «racional y pacífico ejercicio».

Frente al mayoritario rechazo de aquellas Cortes a entender el sufragio como un derecho individual, un diputado demócrata elevó su voz discordante. Su excepcional discurso defendió con optimismo la capacidad transformadora del voto, considerándolo un derecho humano inalienable. Aunque algún compañero de filas había criticado la mitificación del sufragio universal, aludiendo al ejemplo negativo del Imperio Francés, donde la manipulación oficial de las elecciones evidenciaba la insuficiencia de este derecho como única garantía de autenticidad democrática, Rafael Coronel denunció tal trampa lógica «que envidiaría el mismo Mr. Guizot». Afirmó que, aún con todas sus limitaciones, el sufragio universal estaba llevando al Parlamento francés a hombres de oposición ilustres y conseguiría conducir a mayores cotas de libertad. Con desordenada capacidad profética aventuró que, si se llegaba a producir en España la restauración borbónica, «lamentándome mucho del montón de ruinas que en el edificio del sistema liberal dejaría [...], diría: si se conserva el sufragio universal, no lo hemos perdido todo»<sup>55</sup>. Ahora sabemos que la Restauración llegó y no conservó el sufragio en el que tanto confiaba aquel diputado demócrata; sabemos también que bastantes años más tarde, cuando los políticos de la Monarquía borbónica decidieron legalizar de nuevo el ejercicio del voto para todos los varones mayores de veinticinco años, se cuidaron mucho de prolongar su definición como función frente a la de derecho natural. Tampoco en 1890 el individuo parecía un buen soberano.

<sup>54</sup> La primera expresión en el periódico *La Epoca* (2-II-1856), la segunda en BUSTO ELORZA, Pablo del: *Teoría del sistema representativo e historia general de la representación (Discurso leído en la Universidad al conferirle el excmo. sr. Ministro de Fomento la investidura de Doctor en Derecho)*, Madrid, Imprenta de Julián Peña, 1868, pp. 82.

<sup>55</sup> 4-IV-1870, pp. 7103-7105. DSC.