

NATURALEZA Y LIBERTAD EN EL REPUBLICANISMO PORTUGUES (1851-1911)*

Fernando Catroga
Universidad de Coimbra

Aunque no siempre de un modo sistematizado, es indiscutible que el evolucionismo que, en última instancia, justificaba históricamente a la República, se basaba en una cosmogonía opuesta a las concepciones creacionistas y providencialistas. Concibiendo el nacimiento del mundo en términos deístas, o a la luz de tesis materialistas —lo que será más frecuente a partir de la década de los años 70 del siglo XIX—, esto es, recurriendo al panteísmo espinosiano, al materialismo enciclopedista y, principalmente, a sus actualizaciones científicas¹, los republicanos pretendieron contestar a la doctrina cristiana acerca del origen y del sentido del Universo. En particular, se inspiraron en el positivismo agnóstico de Comte, Littré, Spencer, Taine, Renau, Huxley, articulado generalmente con el experimentalismo de Claude Bernard, con el materialismo mecanicista de Büohnwe, Maleschott, Vogt, y con el materialismo naturalista de Haeckel y de sus discípulos, para representar el Cosmos como una totalidad evolucionada espontáneamente, profesando desde las formas primitivas del ser hasta la irrupción del hombre y la aparición de su capacidad racional para controlar científicamente la sociedad. Como escribía uno de los más activos propagandistas de la República en los inicios del siglo XX, «nada se crea, nada se pierde; nada se aniquila absolutamente en la Naturaleza. Apenas se transforma. La Tierra, primeramente, fue una especie de copo desligado de la nebulosa solar, que habiéndose condensado por enfriamiento, se revistió de una costra y comenzó entonces su existencia planetaria. La energía de la materia le afectó muchas veces, rompiéndole la costra, hasta que por fin llegó a su consistencia definitiva, formándose enseguida las depresiones oceánicas». Justificando la continuidad ontológica entre las esferas del ser (incluyendo al hombre), añadía: «fue entonces cuando, por las fermentaciones, se formaron primero los vegetales y después los animales, comenzando, por cierto, por los peces o por los reptiles. Por último, aparecieron los animales llamados superiores: los mamíferos, el mono antropeide y el tipo de homínido. Tienen razón los que dicen que el hombre es un mono perfeccionado»². De esta forma, el Universo era

* Traducción: Luis Arias González.

¹ Cf. F. CATROGA: *A Militancia Laica e a Descristianização da Morte em Portugal*, vol. 1, Coimbra, 1988, pp. 244 y ss.

² F. BOTTO MACHADO: *A Queda do Monstruo. Pela Emancipação da Mulher. Pela Liberdade de Consciencia*, Lisboa, 1910, p. 16.

presentado como una «gradación de creciente complicación» que iba desde «los seres inorgánicos hasta la más cultivada célula psíquica»³.

Significa esto que la cosmología que fundamenta el republicanismo se estructura siguiendo los parámetros de la visión moderna del mundo⁴. Como consecuencia, el Universo es definido en términos de completa inmanencia y de autosuficiencia ontológica y surge animado por una causalidad eficiente (mecánica) y determinista de origen espontáneo y de objetivación evolutiva, a la que, a partir de 1859, el injerto darwinista dio el necesario complemento antropológico. Contrastaba, así, con la cosmología antigua, que veía el Universo como un todo cerrado y circular, internamente jerarquizado y movido por una causalidad final que impelía a cada cuerpo a ocupar el lugar específico adecuado a la esencia que le era propia⁵.

De hecho, en la visión del mundo dominante en el republicanismo, la materia, caracterizada como movimiento o fuerza, era el sustrato universal y el fundamento óntico del dinamismo cósmico. Se relegaba así a la esfera de lo incognoscible — caso de Basilio Teles—⁶ o se entendían como proposiciones desprovistas de significado, todas las doctrinas que buscaban el porqué de las cosas. Realidad sustancial, luego autosuficiente y siempre idéntica a sí misma (como demostró Lavoisier y la «ley de la constancia de la fuerza»), la materia poseía la plasticidad potencial para irse desdoblado en «movimientos relativos», esto es en una dirección sin fin —«telos»—, pues no dependía de ninguna voluntad trascendente, ni poseía ningún principio metafísico inmanente para ordenar su evolución. En suma, y como explicaba Miguel Bombarda en una conferencia de propaganda republicana realizada en 1909, esta ontología podía ser explicada por cuatro leyes fundamentales: la de Lavoisier (en la Naturaleza nada se crea, ni se destruye, todo se transforma); la de la «integridad de la energía» (en la Naturaleza no hay nada más que las transformaciones de fuerzas, las mutaciones de energía, lo que equivale a decir que la energía no se crea, ni se destruye y todas las formas nuevas son resultados de la transformación de la fuerza, como habían demostrado Mayer, Joule y Helmotz); la «ley de la composición celular» (en los organismos vivos solamente existe un material básico —la célula—, como había demostrado Schawn, lo que significaba que el cuerpo vivo sólo difiere del cuerpo inerte por la complejidad de las transformaciones físicas y químicas en el seno de las células); la «ley de la evolución», debida a Darwin, según la cual se explica que, a partir de un cierto momento, aparecieran seres vivos en la tierra, que sufrieron transformaciones y dieron origen a especies cada vez más complejas⁷.

El monismo naturalista se oponía, por consiguiente, a todas las doctrinas de inspiración dualista y sólo algunos ideólogos del republicanismo, como Sampaio Bruno y Basilio Teles (cada uno a su manera, ciertamente), aceptaban que todavía era posible y deseable conciliar la metafísica con la ciencia, el espiritualismo con la materia. Para los teóricos doctrinarios más influyentes de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, el hombre, realidad superior y más compleja, pero umbilicalmente

³ M. BOMBARDA: *A consciencia e o Livre Arbítrio*, Lisboa, 1902, p. 56.

⁴ Cf. M. BAPTISTA PEREIRA: *Modernidade e Tempo. Para uma leitura do discurso moderno*, Coimbra, 1989, pp. 39 y ss.

⁵ Cr. L. FERY e A. RENAULT: *Philosophie Politique. 3. Des Droits l'Homme à l'Idés Républicaine*, Paris, 1985, pp. 49-50.

⁶ B. TELES: *A Questão Religiosa*, Porto, 1913, pp. 5, 17.

⁷ «O Mundo», IX, anno, n.º 3, 115, 6-VII-1909, p. 3. Cf. F. CATROGA: *Op. cit.*, vol. 1, pp. 224 y ss. Para el caso de Teófilo, véase A/ J. CARVALHO HOMEM: *Teófilo Braga e a Ideia Republicana em Portugal*, Coimbra, 1988.

ligado a la materia, estaba determinado por la evolución cósmica, y condicionado (no escribimos aquí absolutamente determinado) por su dimensión biológica. En otras palabras: el impacto del darwinismo ponía no sólo en duda la concepción fijista y creacionista del Universo, tal como estaba contado en el Génesis, sino que también invitaba a integrar al hombre en la naturaleza orgánica y biológica⁸, creyéndose que, con eso, se postulaban las condiciones epistemológicas y ontológicas necesarias para el tratamiento científico de la propia realidad social. El fondo naturalista de esta antropología puede estar sintetizado, de forma ejemplificadora, en esta poesía de Angelina Vidal⁹:

«Si consulto los fenómenos geológicos,
 si contemplo en el cielo las nebulosas,
 si interrogo los secretos histológicos
 y los restos de las esferas luminosas;
 veo siempre materia en trazos lógicos,
 en el espacio, en las entrañas tenebrosas,
 con átomos sutiles, embriológicos,
 tejiendo maravillas asombrosas.
 Transformación constante —la causa eterna
 es la ley que preside y que gobierna,
 el hecho que destruye la oscura fe.
 En vano es que los creyentes se consumen,
 si Dios vino primero que el hombre,
 debe ser, cuando mucho, un chimpancé».

El cientifismo republicano

Ahora bien, a pesar de que esta visión del mundo presupone un dinamismo mecanicista y, consecuentemente, está basada en el causalismo de índole metafísica, debe reconocerse que, en última instancia, la evolución está dirigida por un cierto fondo teleológico que, a pesar de que la motricidad histórica entronca con la espontaneidad evolutiva del «espíritu humano» y, simultáneamente, requiere una ordenación universal, científicamente sin sentido, está encaminado a justificar el surgimiento de su forma superior —el hombre— cuya misión sería la de concretar la racionalidad implícita en el devenir cósmico. Siendo así, puede decirse que el rechazo del providencialismo teológico dio lugar a su secularización, ahora definido en términos de determinismo natural. Dejando de lado la discusión acerca de la coherencia interna de todos estos presupuestos, importa resaltar que el teleologismo implícito en el devenir universal anuncia la inevitabilidad de la llegada de una era en que el hombre podría, finalmente, conjugar la Naturaleza con la Historia, lo que significaba que la República estaba en cierto modo en potencia en el más pequeño átomo, dado que, «por el progreso constante que las leyes de la dinámica espacial y las leyes biológicas determinan, vemos surgir fatalmente de la materia informe la espléndida construcción del cerebro humano, en el que brotó primero una idea que poco a poco, se volvió más refulgente. Fatalmente, por los progresos de la razón, establecimos un ideal sublime que divinizó al hombre: la Ciencia. En nombre de la ciencia social, consecuencia

⁸ Para el caso francés, véase C. NICOLET: *L'Idée Republicaine en France*, Paris, 1982, pp. 303-304.

⁹ A. VIDAL: «Conclusão científica», *Jornal de Abrantes*, XI anno, n.º 524, 5-VI-1910, p. 1.

necesaria de la evolución del pensamiento, la conciencia ilustrada reclama hoy la forma de gobierno republicano, la forma unitaria, para llegar a alcanzar fatalmente la democracia pura»¹⁰.

Enlazando el devenir de la Naturaleza con el de la Historia, el republicanismo se legitimaba como un historicismo, ya que el orden racional que consecuentemente orientaba la evolución podía ser científicamente explicado. Por tanto, la República en cuanto ideal ontológicamente fundamentado, tenía como criterio último real, no un saber de origen teológico o metafísico, sino demostraciones tenidas por científicas. Pero fue también una herencia del «siglo de las luces» y de la tradición de los movimientos radicales, llevando a las últimas consecuencias la tendencia secularizante iniciada en los principios de la modernidad y siendo la primera corriente política que incorporó en su discurso la mitología cientifista¹¹ la que hegemonizó a la intelectualidad europea a partir de mediados del siglo XIX. La incredulidad en las explicaciones y en las vivencias religiosas pasó a estar acompañada por una contestación (o por propuestas de corrección) de las doctrinas teológicas y metafísicas. Y la existencia de esta actitud derivó de hecho del positivismo, que mezclado con influencias materialistas de varios matices, vino al encuentro de las necesidades teóricas de un movimiento político que pretendía encarnar aquella tendencia para conseguir el arraigo definitivo de los ideales de libertad, igualdad, fraternidad y solidaridad. Mas, este ideal de liberación habría de ser polémico, puesto que pasaba por la «muerte» del Dios transcendente y por la extinción de los principios metafísicos, para que, en su lugar, emergiese el hombre, entidad a la cual la ciencia permitía concretar, finalmente, el viejo sueño humanista y prometeico: ser dios en la tierra.

Llegados a este punto, es el momento de que nos interroguemos sobre algunos dilemas que, a nuestro modo de ver, son detectables en la lógica interna del republicanismo. En verdad, un análisis atento de su visión del mundo muestra que ésta tan pronto representa al Universo como un proceso sujeto a leyes mecánicas, privado, por eso, de cualquier finalismo, como lo invoca para dar base ontológica a una teleología cuyo fin apuntaba a la inevitable implantación de la República y a la plena realización de la perfección humana. Sabemos, por otro lado, que la ciencia se limita a explicar cómo suceden los fenómenos, por lo que el conferir sentido a sus

¹⁰ M. J. MARTINS CONTREIRAS: «Ciencia Natural Social», *Almanach d'O Seculo*, I anno, 1981, p. 110.

¹¹ Sostenemos así que el republicanismo portugués (en cierto sentido, en consonancia con su émulo, el francés) es sobre todo un cientifismo, esto es, presentó su filosofía y su modelo de sociedad como propuestas sacadas del conocimiento científico. Para eso, elevó las ciencias naturales (y la metodología empirista y experimentalista) a la categoría de criterio último de verdad. Como se comprende, muchas de las proposiciones que en su nombre fueron propuestas, de científico tenían solamente la pretensión y la ganga terminológica, por lo que esta actitud fue una especie de ideología teórica que, extrapolando algunas conclusiones de las ciencias las integró en discursos ideológicos más generales, pretendiendo, de este modo, darles la credibilidad epistemológica que sólo el conocimiento científico-natural gozaba entonces.

Ilustra bien lo que se acaba de escribir, la tesis según la cual la Monarquía estaría igualmente condenada debido a la degeneración mental de las casas dinásticas derivada de las bodas entre familiares. En 1881, Júlio de Matos recurría a Esquirol, a Haeckerl y a Teófilo Braga, para demostrar que los reyes eran productos híbridos de cruzamientos de españoles, austríacos, alemanes e italianos, lo que provocaba no sólo una dimensión apátrida, sino que también conducía a una auto-defensa de tipo endogámico a consecuencia de las políticas de alianza entre las casas reales. En suma: al aceptarse la cientifización de la política, también habría de aceptarse «la condenación de las dinastías por la biología» (J. DE MATOS: «Dissolução do Systema Monarchico Constitucional», *O Positivismo*, IV anno, 1880-1881, p. 367). Puede encontrarse esta versión en la propia prensa republicana y hubo un esfuerzo para popularizarla, lo prueba la aparición, en 1908, de una obra titulada sintomáticamente *La imbecilidad y la degeneración de las Familias Reales* (1908), y escrita con claras intenciones propagandísticas.

previsiones sólo puede resultar de proyecciones de índole metafísica, lo que hace pertinente preguntar si no fue una cierta idea universal de hombre lo que, en última instancia, determinó la evolución natural e histórica.

De hecho, a pesar de las profesiones de fe contra la metafísica y contra los principios apriorísticos que iluminaron las revoluciones del siglo XVIII (Estados Unidos, Francia), el republicanismo portugués sería ininteligible si no fuera insertado en la corriente política de la modernidad inaugurada por las declaraciones de los Derechos del Hombre¹² y, en particular, por las de origen francés (1789, 1793, 1795). Teniendo presentes los programas políticos del movimiento¹³ —*O Rebate* (1873), *Democracia* (1873), *Radical* (1866), *Partido Republicano Português* (1891)— y el contenido de la Constitución de 1911, puede afirmarse que los anatemas filosóficos contra lo metafísico de los derechos subjetivos y del derecho racional —iusracionalismo— hechos en nombre de la fidelidad al positivismo, acabarán por coexistir con la tradición ilustrada. Es cierto que el recurso a los argumentos historicistas invitaba a la relativización de las ideas y de los valores, y su contestación, como principios anteriores al derecho positivo. Mientras, la intención ideológica subyacente al uso de la Ciencia nos convence de que el devenir histórico apuntaba a un fin, visto como un estadio definitivo, pero cuya contemplación retrospectiva transformaba en momentos previos y precursores las etapas anteriormente recorridas¹⁴. Esto es, todo sería relativo exceptuando la universalidad de los valores humanos que la Historia llegaría a consumir.

Se defiende así, que el entresacado de lo implícito en su discurso, muestra que el republicanismo se situó en la visión antropocéntrica y humanística típica de la visión moderna del mundo. La glorificación de la Naturaleza, la base objetiva y exterior de normatividad, no debe hacer olvidar que, si su funcionamiento totalizante, sobre todo en los organismos, puede ser ejemplo de armonía y cooperación, su otra cara también revela la anormalidad, la patología y la lucha, al mismo tiempo, y que la sociedad, entregada a la espontaneidad primaria de su animalidad, fácilmente caería en la guerra de todos contra todos. Esto quiere decir que vistas bien las cosas, la teoría social republicana es más tributaria de Hobbes que de Rousseau.

Si el devenir natural y su traducción histórica vehiculaban un finalismo antropocéntrico, ¿cuál sería el grano de libertad que el hombre podría gozar en el seno de un Universo que la Ciencia, forma última y definitiva del conocimiento, afirmaba que estaba sujeto a la causalidad mecánica y a la legalidad determinista; y ¿cómo es que un conocimiento factual podría, sin recibir mediación humanística alguna, orientar la crítica de la realidad y transformarse en imperativo de acción?

Ciencia y libertad

Para responder a todo esto, se recuerda que el evolucionismo (cualquiera que fuese su matiz) postulaba una diacronía del «espíritu humano» que prometía la

¹² Sobre todas las implicaciones de la problemática ligada a la génesis y al significado de las varias Declaraciones setecentistas, véase M. GAUCHET: *La Révolution des Droits de l'Homme*, Paris, 1989.

¹³ Aunque más allá de las disposiciones programáticas republicanas, es también revelador el hecho de que, en 1870, fue editado por una «sociedad de hombres de letras» a fin de promover «la instrucción... de todas las clases y de todas las inteligencias» un libro sobre *Derechos y deberes del Ciudadano*, Lisboa, Hermanos Lallement, 1870.

¹⁴ El término «definitivo» es uno de los que más frecuentemente se encuentra en los textos de Comte y de Littré y, por influencia, en los de los positivistas republicanos portugueses. La dimensión «previa» que el presente (Monarquía Constitucional) y el pasado ganaban a la luz de esta consumación perspectivista, puede ser ilustrada por el título de esta obra de Teófilo Braga, publicada en 1879: *Soluciones Positivas de Política. Del sistema constitucional como transigencia provisora entre el absolutismo y la revolución*.

definitiva victoria de las explicaciones científicas de los fenómenos naturales, lo que significaba que había llegado la hora de hacer científica la sociedad y de hacer de la política un «arte» o una ciencia particular de la sociología. De ahí los esfuerzos de los ideólogos para fundamentar lo inevitable de la llegada de la República, presentándole simultáneamente como un «objeto» de ciencia —pues sería capaz de ser demostrado— y como un *producto* de la propia ciencia, dado que debía ser establecida de acuerdo con los dictámenes no sólo de las ciencias naturales, sino, sobre todo, de las ciencias sociales¹⁵. En efecto, tal es la subordinación al paradigma de las ciencias de la Naturaleza, con ligeras adaptaciones metodológicas —se debía dar un mayor peso a la filiación y al método histórico-comparativo—, y el optimismo epistemológico de la corriente que Manuel Emídio García ejemplarmente tipifica con este vaticinio: «la próxima caída, la desaparición completa de la monarquía y de las instituciones que la representan y acompañan, es hoy una *previsión* infalible de la *ciencia* positiva, a cuya inevitable realización en balde podrán oponerse los esfuerzos reunidos y combinados de la coalición monárquica contra la república y contra los republicanos tanto en Portugal como en toda Europa»¹⁶. Nada más claro: haciéndose eco de la divisa de Comte —«saber para prever»—, la cual, a su vez, sistematizaba una tradición que venía de Francis Bacon, se alimentaba la creencia de que la ciencia posibilitaría el control racional y la planificación no sólo de la Naturaleza, sino también de la sociedad, indicando, en este caso concreto, que la legalidad de la dinámica social apuntaba a la inexorable venida de la República.

Mas, como en otro lugar apuntamos, esta demostración, o mejor, profesión de fe, según la cual el republicanismo derivaba de un análisis científico de la sociedad, encerraba una contradicción que no pasó desapercibida, tanto a sus opositores en el plano de la filosofía y de la política —caso de Antero de Quental—, como a los correligionarios que sostenían que este optimismo cientifista sólo se adecuaría a la idea de libertad si radicase en fundamentos de raíz metafísica o espiritualista —caso de Sampaio Bruno, Guerra Junqueiro, Basilio Teles, Teixeira de Pascoais o Leonardo Coimbra—. Por otro lado, los esfuerzos tendentes a reformular la idea de la República, a corregir sus exageraciones políticas y anticlericales y a prolongar el horizonte de la práctica social llevados a efecto después del 5 de octubre de 1910, entraron en polémica directa contra la gnoseología empirista, la ontología naturalista y la visión «cosificada» de la conciencia humana y de la sociedad que, de forma dominante, habían estructurado la visión del mundo republicano en las últimas décadas de la propaganda y en los inicios del nuevo régimen. En efecto, sólo bajo esta luz se podrán comprender los llamamientos que, a pesar de sus peculiaridades, teóricos como Raúl Proença y António Sérgio hicieron para volverse al criticismo de inspiración kantiana y espiritualista, de fondo ético.

Realmente, ¿podría el hombre ser libre en el seno de un cosmos social cuya legalidad era análoga a la legalidad natural definida por la ciencia y, por eso, de índole determinista? Comte fue claro al defender que, en última instancia el hombre sería tan libre en relación a las leyes de la sociedad como lo era en relación a las leyes de la astronomía. Siendo así, refutaba la tradición de los derechos subjetivos y las Declaraciones de los Derechos del Hombre que los objetivaban, tildándolas de

¹⁵ Cf. F. CATROGA: «Os Inícios do Positivismo em Portugal. O seu significado político-social», *Revista da História das Ideias*, vol. 1, 1977, pp. 287-394; C. NICOLET: *Op. cit.*, pp. 209-211.

¹⁶ M. EMÍDIS GARCÍA: «A monarchia e a colligação dos partidos monarchicos», *A Vanguarda*, II anno, n.º 349, 17-IV-1892, p. 1.

meros productos del espíritu metafísico setecentista. La situación del republicanismo era incómoda, ya que, si por un lado, sus ideólogos no podían avalar, teóricamente, una escala axiológica de origen apriorístico y subjetivo, por otro lado, en cuanto movimiento político de vocación democrática, incorporaba en sus propios programas la reivindicación de los derechos fundamentales heredados de la tradición iusracionalista.

Sea como fuere, es un hecho que, revisando directamente la doctrina católica y su teoría de la responsabilidad y del juicio escatológico, dieron un gran énfasis a la crítica del libre arbitrio (la polémica entre Miguel Bombarda y el Padre Santana ilustra cabalmente esta cuestión)¹⁷. «Ley hay sólo una suprema», escribía Bombarda, «es la fatalidad de todas las leyes materiales, cualquiera que sean los objetos que traduzcan... La sociología, en fin, evidenciando el fatal encadenamiento de los fenómenos sociales, fijando leyes a las que el hombre en sociedad nunca podrá sustraerse, la sociología dió el último golpe a las viejas pretensiones del orgullo humano y de las fantasías metafísicas»¹⁸. Se argumentaba, contra el catolicismo y el apriorismo racionalista, que «el libre arbitrio y la espontaneidad de los actos voluntarios son una quimera»; mas, al contrario de lo que a primera vista parece sugerir la frase antes citada de Miguel Bombarda, «los movimientos de la voluntad no son *fatales*, sino simplemente condicionados, porque nosotros podemos intervenir en ellos y modificarlos en una dirección predeterminada»¹⁹. Esta distinción muestra que, puesto que no se aceptaba una concepción subjetivista de la libertad, tampoco se hacía una apología del inmovilismo y se espera al espontáneo juego de la Naturaleza. Así el republicanismo se fundamentó en la racionalidad del devenir y en la capacidad de la razón humana para controlar, pudiéndose sostenerse que su teoría de acción fue tributaria del optimismo ilustrado según el cual si el hombre no puede traspasar la legalidad objetiva de las cosas, es su *praxis* la que le confiere sentido, permitiendo que el proceso mecánico de la evolución se asuma como progreso.

En suma: el *determinismo* no era sinónimo de *fatalismo*. Teófilo Braga y Manuel Emídio García, entre otros, lo reafirmaron a menudo: el *fatalismo* no pasaría de una «invención metafísica», pues suponía «la realidad de la manifestación *necesaria* de fenómenos o hechos independientemente de sus condiciones de existencia»²⁰, lo que equivalía a no aceptar la explicación racional de éstas y la imposibilidad de manipular aquéllos a través de previsiones científicas. Por eso, el verdadero determinismo invitaba «a vencer las fatalidades naturales, interviniendo en la producción de los fenómenos con un poder real de condicionamiento... de modo que a la realización de nuevas circunstancias corresponda la realización de nuevos fenómenos. Así es como el hombre transforma el mundo y subyuga y domina a la Naturaleza»²¹.

Mediatizada por las condiciones *mesológicas*²² (internas y externas), la libertad no podía tener un fundamento transcendente, ni resultar de un acto arbitrario de

¹⁷ Cf. M. BOMBARDA, *A Sciencia e o Jesuitismo. Replica a um padree sabio*, Lisboa, 1900.

¹⁸ Idem, *A Consciencia e o Livre Arbitrio*, p. 65.

¹⁹ J. DE MATOS: «O determinismo em Psychologia», *O Positivismo*, I anno, n.º 1, outubro-novembro, 1978, p. 31.

²⁰ M. EMÍDIO GARCÍA: *Estudo sociologico para a setima cadeira da Faculdade de Direito na Universidade de Coimbra*, Coimbra, 1880, p. 14.

²¹ VARIUS: «O determinismo o a apatia nacional», *alma Nacional*, 1.ª série, I anno, n.º 8, 31-III-1910, p. 127.

²² Cf. F. CATROGA: *A Militancia Laica e a Descristianização do Morte em Portugal*, vol. I, pp. 240-245.

voluntad, sino que debía emanar de las ciencias que se referían a las realidades objetivas. Consecuentemente, el margen de intervención de los sujetos se situaba en la distancia que existía entre el hecho real y lo que se suponía debía ser exigido por el sentido objetivo de la evolución social. Mas como éste acababa por proyectar una visión idealizada del finalismo de la Historia, se podría entonces afirmar que la *praxis* republicana postulaba una escala de valores —entre los cuales estaba la creencia ilustrada en la perfectibilidad humana— que servía de norma legitimadora de las finalidades que la retórica cientifista presentaba como previsiones científicas. Por eso, la acción emanaba de una razón crítica, premisa que explica que, en la fase de propaganda, el cientifismo republicano no había sido usado como arma conservadora para justificar lo que existía, sino como instrumento de contestación y de fundamentación de un imaginario programa social.

En el fondo, la propia ontología comtiana daba alguna apertura a esta teoría de acción: el hombre debía tener, dentro de los límites apuntados por la ciencia, tanta más capacidad de influir en la realidad cuanto más complejos y heterogéneos fuesen los fenómenos. Como se sabe, los fenómenos sociales caían en este último grado de lo real. De ahí que el determinismo no condujese al fatalismo ni al quietismo, pues «la complejidad y la variabilidad incalculables de los fenómenos que ocurren en el medio social exigen la necesidad constante de intervención de voluntades coordinadoras, más o menos conscientes, y por eso mismo impulsoras o retrógradas según su capacidad»²³. En esta lógica, los verdaderos guías de los pueblos sólo modificarían la sociedad si su acción se asentaba en un «juicio muy esclarecido por la observación y experiencia y (en un) raciocinio muy seguro para descubrir, a través de la infinita complejidad de los fenómenos sociales, la dirección y el sentido de la evolución de una época, y prever futuros acontecimientos y nuevas transformaciones»²⁴.

En conclusión: la cosmogonía y la concepción de la Historia vehiculadas por la expectativa republicana eran definidas como deducciones científicas. En particular, la República poseería el estatuto de inevitabilidad histórica demostrada por la última y decisiva de las grandes ciencias: la sociología. Teniendo la razón científica la capacidad para volver transparente la dirección de la evolución cósmica, y habiendo crecido esa capacidad según el orden de complicación de la propia realidad, se comprende que la aparición de la sociología coincidiese con la posibilidad de su concreción histórica. Estas, siguiendo la lección de Comte, acreditaban que los fenómenos sociales fueron los últimos en ser tratados científicamente en virtud de su complejidad y de la necesidad epistemológica de alcanzar previamente una explicación científica de los fenómenos ontológicamente antecedentes. Demostraban también, al igual que Comte y sus discípulos, que ese tratamiento científico permitiría el entendimiento fenomenológico del devenir universal (incluyendo la evolución social) y la transmutación de este saber en acción práctica a fin de construir un nuevo orden social de acuerdo con los dictámenes empírico-rationales e históricos. Era en esta perspectiva, ligada a la pretensión de presentar la República como una necesidad científica, en la que se mostraba que su venida implicaba la implantación de un nuevo poder espiritual. Como la Ciencia permitiría la racionalización de las contradicciones sociales y el control definitivo de los hechos históricos, el nuevo régimen sería también el inicio

²³ T. BRAGA: *Systema de Sociología*, Lisboa, 1884, p. 146.

²⁴ M. EMÍDIO GARCÍA: «Marquez de Pombal», *Marquez de Pombal. Obra Commemorativa do Centenario da sua Morte mandada publicar pelo Club de Regatas Guanabarenses do Rio de Janeiro*, Lisboa, 1985, p. 129.

del imperio de la Razón, el cual al adecuar orden social y política con las exigencias de la naturaleza animal y social, abriría las puertas de la armonía *definitiva* entre los individuos, las clases y las naciones. Sería, en conclusión, la llegada del reino de la *paz perpetua*, o mejor, la realización de la utopía. Esto significa que era el ideal el que, en última circunstancia, dirigía a la realidad, limitándose la Ciencia a prever aquello que ya previamente se aceptaba como el fin de la Historia: la realización plena y concreta de la esencia del hombre, entendido como ser universal y perfectible.

La moral social republicana

Contra el pesimismo cristiano, el republicanismo enaltecía la vida terrena y propagaba la fe en la perfectibilidad humana. Fue así lógico que, en vez de una moral revelada, propusiese una escala axiológica que no se limitaba a la fundamentación de una ética puramente individualista. En cuanto a la vía gnoseológica para su comprensión, como el republicanismo era un cientifismo, creía que la razón científica podría posibilitar el control del mundo mediante la inferencia, no sólo de las leyes de la Naturaleza y de la sociedad, sino también de las leyes morales²⁵. Así, la moral exigida por la evolución del espíritu humano no podía tener un fundamento revelado, ni ser exclusivamente deducible de postulados apriorísticos despojados de historicidad, aunque, no obstante, éstos acabasen por estar presentes, pues la invocación del relativismo historicista y sociologista no anulaba la fijación de una escala de valores universalistas.

Si sintetizáramos el debate acerca de los fundamentos de la ética, coincidente habitualmente con la polémica acerca de los derechos naturales, podríamos destacar tres posiciones esenciales. Para la primera, de matiz cristiana enriquecida con las aportaciones de Kant, Benjamin Constant, Laboulaye y otros, los derechos naturales eran independientes de toda autoridad social o política y consistían, antes que nada, en la libertad de conciencia o religiosa, por lo que los valores (incluyendo el derecho) tenían su fuente en los postulados formales de la razón práctica. El segundo vector fue el desarrollado por Volney, Daunou y Destutt de Tracy, esto es por los ideólogos y tenía como punto de partida el sujeto cognoscente (sujeto de razón, sentimiento y voluntad). Este, solamente tenía la certeza del origen sensitivo del conocimiento —de acuerdo con la lección de Condillac— y de su valor contingente y relativo. Dios, tanto como las «ideas innatas» o las «formas puras» del entendimiento, no tenía sentido, y la caracterización del comportamiento del hombre a partir del proceso cognitivo llevaba a la definición de la libertad como un atributo inseparable de la voluntad individual que está en la génesis del conocimiento. Solamente cuando se pasa de la esfera individual a la de las relaciones entre sujetos dotados de razón, sentimiento y voluntad, es cuando los derechos y deberes aparecen inmediatamente como la propia condición de posibilidad de la acción voluntaria, ya que, si la ideología partía del individuo, consideraba igualmente a la sociedad como el estado natural y normal del hombre²⁶. La tercera característica era de origen anglosajón y radicaba en una visión sensualista y atomista del individuo movida, ante todo, por la utilidad egoísta, de cuya lucha resultaría la posibilidad de que el mayor número alcanzase la máxima felicidad (Bentham)²⁷.

²⁵ Cf. C. NICOLET: *Op. cit.*, p. 317.

²⁶ Idem: *Ibidem*, pp. 394-40.

²⁷ P. LAÍN ENTRALGO: *Teoría y Realidad del Otro*, 2.^a ed., Tomo I, Madrid, 1968, pp. 72 y ss.

Para los ideólogos más influyentes del movimiento republicano portugués, los fundamentos de la moral, como los de todos los fenómenos sociales, tenían un origen externo al sujeto²⁸, esto es, positivo. Así, eran coherentes con su historicismo sociológico. Pero, ¿qué lección extraían de la Historia y de la organización social? Tanto la historia de los pueblos, las costumbres y el espectáculo de la Naturaleza (incluyendo la de los organismos y la de las propias sociedades animales), como la tendencia de la propia civilización, mostraban que el individualismo extremo y el egoísmo no tenían base alguna positiva ni científica. En concreto, y según Teófilo, el «arte de vivir» adecuado a la naturaleza del hombre radicaba en cinco preceptos fundamentales, a saber: disciplina de las pasiones hecha a través del desarrollo de las aspiraciones de orden social tendentes al perfeccionamiento del individuo; el fortalecimiento de la independencia individual, sin derivar la satisfacción de los deseos de favores, arbitrariedades, hostilidad a terceros o accidentes casuales; el fomento de la conciencia de la superioridad propia de cada hombre, considerándose los defectos subjetivos como males hereditarios y atávicos, con posibilidad de ser superados mediante los beneficios de la educación; atribución al medio de las tristezas y males individuales, de modo que se puedan afrontar con la misma impasibilidad con que se reacciona contra las perturbaciones del medio físico y contra los accidentes del medio biológico; y, por fin, culto al más saludable altruismo a fin de obtener así la eternización de la vida y el creciente perfeccionamiento de la humanidad²⁹.

Si todo el discurso de inspiración religiosa tiende a apuntar hacia una escatología colectiva y a una esoteriología individual, su función consiste, con todo, en atenuar las contradicciones sociales. Ahora bien, esto implica que la explicación teórica y la expresión ritual del sentido del mundo culminen, en general, en una propuesta axiológica destinada a orientar la vida individual y colectiva. Dicho de otro modo: toda religión, como todas las visiones del mundo de tipo totalizante, acaban por definir una moral. El republicanismo no escapó de la regla, y su caracterización ayuda a precisar mejor los fundamentos de los límites de sus prevenciones contra la moral transcendente y contra el derecho racional —iusracionalismo—.

Es un hecho que, en la línea de la tradición individualista y liberal, frecuentemente se encuentra en los escritos de adoctrinamiento republicano el eco de Bentham, James Mill, Stuart Mill, Spencer y, en ciertos textos, el utilitarismo aparece mezclado con argumentos sacados del naturalismo darwinista. Entre tanto, dado que el movimiento tiene más que ver con la problemática de la «felicidad común» de raíz jacobina que con el liberalismo anglosajón, y como surgió en el período en que eran visibles algunos males provocados por el individualismo, y a los que tenían que responder ante la ofensiva socialista, optaron por una tercera vía: la idea (y el ideal) de Humanidad exigía que los intereses egocéntricos, para ser compatibles con la sociabilidad, deberían ser mediatizados por los intereses de los otros. Esta alteración no resultaba de una mera coexistencia monadológica, sino debía estar asumida como un imperativo derivado de la postulación de la idea de Humanidad como un ser colectivo. Así, la realización de los derechos naturales del hombre, esto es, la llegada histórica de la libertad, de la igualdad y la fraternidad imponía que el *egoísmo*, actitud típica del individuo en la espontaneidad de su estado de naturaleza, sería sobrepasado, tal y como en el positivismo comtiano y litreano, por el *altruismo*, sentimiento que expresa la capacidad del hombre para dominar y corregir los excesos de la Naturaleza.

²⁸ Sobre lo que sigue, véase F. CATROGA: *Op. cit.*, vol. I, pp. 263-73.

²⁹ T. BRAGA: *Op. cit.*, p. 358.

Tal intención conciliadora se encuentra bien tipificada en esta propuesta de Julio de Matos: «al sentimiento del egoísmo, que, si existiese sólo orientaría toda nuestra actividad en la preocupación exclusiva y antisocial del bienestar del individuo, se contraponen generalmente el *altruismo*, sentimiento progresista que nos conduce a vivir por los otros, alargando la esfera de nuestra actividad desde el individualismo más intransigente hasta el colectivismo más amplio, el mayor de la Humanidad. Importa reconocer, por tanto, que entre los dos grupos de sentimientos no existe oposición... El egoísmo es una condición estática, orgánica, indeclinable; el altruismo, una condición dinámica, sociológica»³⁰. La verdadera moral podría inspirarse en la naturaleza espontánea, pero habría de basarse en una *praxis* histórica que, postulando la creencia de que el hombre es un ser perfectible, podría elevar su sociabilidad del estado animal al estado civilizado. Y es que, como escribía Teófilo, siguiendo en este caso la enseñanza de Spencer, hasta «el animal que se agrupa en bandos siente la necesidad de su semejante, y el macho que defiende el nido o cubil, y que procura el alimento para la prole, obedece a esa tendencia, que en los organismos superiores se reveló por la dedicación al *altruismo*, que fundó la familia, la propiedad, la ciudad, y la autoridad, estadios de toda civilización». Y concluía de una forma ejemplar: «la moral positiva, evidenciando los orígenes orgánicos de estos dos polos, *egoísmo* y *altruismo*, entre los cuales oscila todo el movimiento de las determinaciones morales, no elimina el *egoísmo* natural dando como base de las virtudes la abnegación, y limita el altruismo hasta el punto en que él no disuelva la individualidad»³¹. Como en los Ideólogos, el círculo social naturalmente existente entre la individualidad y la sociabilidad servía de base ontológica a la fundamentación de la reciprocidad dialéctica entre el egoísmo y el altruismo. Mas si el símil con la Naturaleza es coherente, no se debe olvidar, por tanto, que sólo en el hombre ese sentimiento se podía transformar en acción cuya finalidad es perseguir fines que, siendo específicamente humanos, no se encuentran en la naturaleza animal. De ahí que sólo el hombre sea un ser verdaderamente histórico y sólo con la subordinación del devenir a los fines que son propios al hombre (felicidad, perfección) la evolución mecánica y ciega se transforma en verdadero progreso.

Derechos naturales y solidaridad

Por lo expuesto, se concluye que el republicanismo invocaba una ética secularizada, confinándola a una moral sin Dios. En principio, pretendió romper tanto con la moral de fondo religioso como con la moral formal y apriorística subyacente al derecho natural y las concepciones políticas modernas³². Ahora bien, la adhesión al evolucionismo historicista y la aceptación de la «muerte» de la metafísica relativizaban el «cuadro del progreso humano» (Condorcet), al mismo tiempo que la sociabilidad natural, llevada a las últimas consecuencias, podía invalidar los derechos subjetivos y las teorías contractualistas sobre la génesis de la sociedad política. Pero la verdad es que, como se vio, a la vez que de este fondo sociológico de cariz orgánico e historicista, el republicanismo también fue heredero de los grandes principios iusnaturalistas que fundamentaron las revoluciones modernas y que las Declaraciones de

³⁰ J. DE MATEOS: «O Problema de Felicidade Individual», *O Positivismo*, II anno, n.º 3, 1880, pp. 183-84.

³¹ T. BRAGA: «Systematização da Moral», *O Positivismo*, II anno, n.º 3, febrero-marzo, 1880, p. 213.

³² Cf. Idem: «Systematização da Moral», *Ibidem*, vol. 2, 1879-1880, pp. 203-20.

los Derechos del Hombre (1789, 1793, 1795) consustanciaron³³. En el fondo, tal y como el republicanismo francés, también el republicanismo portugués, al presentarse como una consecuencia del evolucionismo naturalista y social, vio la emancipación del individuo, no como una reivindicación abstracta, sino como el resultado necesario de la evolución histórica de la sociedad, lo que nos lleva a concluir que, un poco incoherentemente, el modo de legitimar sus principios conllevaba una concepción del hombre conforme al Espíritu de las Luces con una perspectiva de índole historicista³⁴, atemperada por la idea de la irreductibilidad de los valores, que son normas de acción y focos iluminadores de la certeza de que la Historia, esto es, la civilización y la cultura, en cuanto productos humanos, vencieron a la Naturaleza.

De hecho, conciliar la herencia iusracionalista con el evolucionismo historicista y positivista fue uno de los grandes dilemas del republicanismo. El descubrimiento de los «hechos sociales» y la articulación ontológica y epistemológica entre la realidad biológica y la realidad social ponían de manifiesto la existencia de valores universales, refiriéndolos a una objetividad exterior al sujeto, ya que la sociabilidad, ahora definida en términos naturalistas, no permitía concebir la existencia de los individuos desligada de la Naturaleza y de los demás. Por consiguiente, el propio derecho era presentado, en términos de coherencia filosófica, como un producto de la evolución y, como Condorcet y los Ideólogos habían subrayado, dando énfasis a una corriente que el positivismo y el organicismo social profundizaron, no era necesario inferir, en términos epistemológicos, normas a partir de postulados abstractos y metafísicos (fuese la voluntad, fuese la naturaleza humana, fuese la razón natural). En suma: acreditaba que, tanto los fenómenos morales como los fenómenos políticos y jurídicos eran expresiones racionalizadas de los hechos o fenómenos observables, por tanto posibles de ser tratados científicamente. Aunque, si bien la coherencia teórica obligaba a negar la validez filosófica de la problemática de los derechos naturales, lo cierto es que el cientifismo republicano los integró en sus programas políticos y procuró mostrar que ellos constituían una herencia histórica irreversible y, simultáneamente, expresaban algo que la propia Naturaleza sugería. Puede decirse así, y volvemos a repetirlo, que el análisis factual cientifista, al indicar el sentido del futuro, presuponía una normatividad derivada de la identificación de las «leyes» del devenir con normas que, a la buena manera metafísica, pautaban la finalidad última que debía dirigir la verdadera *praxis* social y política³⁵.

Los distintos programas del movimiento republicano revelan claramente la recuperación de la herencia iusnaturalista de inspiración democrática. Por ejemplo, el del Centro Republicano Federal (1873) enunciaba, ya en su preámbulo, el derecho de «pensar, derecho de hablar, derecho de imprimir, derecho de reunión, derecho de asociación» y el del periódico «Democracia» (1873) invocaba, tal como la Constitución de 1822, explícitamente la «soberanía nacional como origen de todos los poderes del Estado», y declaraba, en una referencia directa al iusnaturalismo, que «el partido republicano democrático» tenía por base los «derechos originales del hombre anteriores y superiores a todas las leyes». Por último, el importante programa de 1891, aunque no recurriese a este lenguaje, reafirmaba las mismas premisas: la organización de la sociedad política debía inspirarse en la clásica teoría de la separación

³³ Sobre esta cuestión hoy particularmente debatida por todos, véase, M. GAUCHET: *Op. cit.*, pp. 13 y ss.

³⁴ Para el caso francés, véase, Ph. RAYNAUD: «Destin de l'Idéologie Républicaine», *Esprit*, n.º 12, décembre, 12983, p. 37.

³⁵ C. NICOLET: *Op. cit.*, pp. 346 y ss.

de los poderes, excluir el poder moderador y respetar las libertades individuales, tanto políticas como civiles.

Como se ha comprobado, si, en el plano filosófico, se contestaba la fundamentación metafísica de los derechos fundamentales —a partir de una idea abstracta del hombre—, en el campo pragmático y programático, el republicanismo no dejó de incorporarlos, aceptándolos como adquisiciones históricas definitivas y, por eso, poseedores de una positividad que sólo por razones «anormales» y «patológicas» no tuvieron un desarrollo pleno y normal desde el siglo XVIII y, en Portugal, desde 1820. Un buen ejemplo de esta actitud «oportunista» —también común a los republicanos franceses de formación positivista (Gambetta, Jules Ferry)— se encuentra en la manera en que los republicanos positivistas portugueses defendieron el sufragio. En efecto, a pesar de que Comte desechaba los derechos subjetivos, la soberanía popular, el sufragio universal, la división de poderes, acusándolos de ser creaciones metafísicas y revolucionarias, muchos de sus discípulos (Littré, Wyrouloff)³⁶ hicieron una lectura más democrática del pensamiento del maestro y reconocieron que aquellas propuestas tenían una validez de hecho. Y fue esta lectura lo que facilitó una mejor aplicabilidad del positivismo al democratismo republicano que la IIIª República francesa procuró consolidar. Entre nosotros, doctrinarios como Manuel Emídio García³⁷ y Consiglieri Pedroso³⁸ ya subrayaron esta compatibilidad en la década de los años 70. Así, el contenido de los programas del movimiento y las posiciones de sus principales ideólogos permiten concluir que las deducciones tenidas por científicas y por derivadas del devenir histórico estaban inferidas de los valores del derecho racional (iusracionalismo) que estuvieron en la base del pensamiento demo-liberal moderno.

Aquí radicaba, a nuestro entender, la contradicción aparente del republicanismo que sólo la comprensión del modo ideológico en que utilizaba la Ciencia torna coherente. Se recuerda que ya los Ideólogos, contra el derecho racional —iusracionalismo—, no aceptaban que la sociedad tuviese una génesis instantánea y contractualista a la manera de Rousseau, pues la entendían como un proceso posible de ser conocido. En el terreno de los derechos naturales, esta concepción tuvo como consecuencia su desacralización e historización, colocándolos no en el principio, sino en el fin de un proceso evolutivo que envolvía al sujeto y sus capacidades cognoscitivas y volitivas, y cuyo perfeccionamiento histórico llevaría a la intensificación de los cambios y de las convenciones de los individuos de unos con los otros. En síntesis, para los Ideólogos los derechos naturales debían ser inducidos de la naturaleza social y senso-cognoscitiva del sujeto, características que, por tanto, sólo se realizarían en la Historia mediante convenciones tácitas o explícitas que tendrían en el «gobierno nacional» su expresión más acabada³⁹. De este modo, no se equivocará mucho si se escribe que los Ideólogos fueron continuados por los historicismos y los sociologismos positivistas, así como por los socialismos y por los «solidarismos» de distinta clase, y que estuvieron en la base del crecimiento de la esfera de los derechos naturales y de la contestación de su lectura atomista. Ahora bien, a la luz de lo que quedó escrito, pensamos que estas profesiones de fe en el condicionamiento externo de los valores

³⁶ E. LITTRÉ: «Du suffrage universel en France, considéré comme une expérience sociologique», *Revue de Philosophie Positive*, vol. IV, p. 37 y ss.

³⁷ M. EMÍDIO GARCÍA: «Porque e como aceitamos o suffragio universal», *O Partido do Povo*, I anno, n.º 16, junho, 1978, p. 65.

³⁸ C. PEDROSO: *O suffragio Universal ou a Intervenção das Classes Trabalhadoras*, Lisboa, 1876.

³⁹ c. NICOLET: *Op. cit.*, pp. 333 y ss.

éticos no deben ser interpretados de un modo taxativo so pena de no entenderse lo fundamental del proyecto republicano. En primer lugar, debe decirse que la llamada paradigmática a la Naturaleza, que encontramos en significativos textos de ideólogos del movimiento, no puede ser confundida con el modelo griego, lectura que inmediatamente pondría en razón la modernidad del republicanismo y que lo insertaría, políticamente, en la línea de los defensores de la llamada «libertad de los antiguos»⁴⁰. Se sabe que la ética griega no partía de la razón subjetiva, sino del orden del mundo y era esto lo que, siendo independiente de los individuos, fijaba los deberes del individuo de acuerdo con la jerarquización cualitativa, la circularidad y la finalidad que estructuraban metafísicamente el cosmos. En consecuencia, como escribió Villet, «el derecho natural, en su forma clásica, está unido a una perspectiva teleológica del Universo»⁴¹.

La visión republicana del Cosmos, basada en las lecciones de la ciencia pos-newtoniana, era radicalmente distinta, por lo tanto, de la sacralidad metafísica, de la gradación ontológica que fundamentaba los lugares fijos de los individuos en la pirámide social; y al cerramiento del mundo, se contraponía un Universo secularizado, autosuficiente en su dinamismo, con una legalidad inducida a partir de la causalidad eficiente, geoméricamente uniforme y sin ningún finalismo metafísico que le fuese trascendente o inmanente. Pero, si es esta concepción la que encontramos presente en la explicitud del discurso más teórico del republicanismo, debe reconocerse que, aplicado al pie de la letra, el paradigma es inapropiado para legitimar algunos de sus principios nucleares. Por ejemplo, es verdad que, en la Naturaleza y sobre todo en los organismos, la inteligibilidad de las partes requiere una sobredeterminación del todo, pero es igualmente cierto que la presencia de fallos y de irregularidades parece anular la plena aplicabilidad del modelo. ¿Acaso no estaban de acuerdo en que el egoísmo, en cuanto manifestación ética espontánea derivada de la animalidad del hombre, era insuficiente para garantizar la propia sociabilidad y para llevar a la humanidad a su perfeccionamiento creciente?

De todo esto se concluye que la inmersión del hombre en la causalidad eficiente de la Naturaleza (y de la sociedad), si no fuese completada por una normatividad de otra índole, no podría generar la fuerza militante que caracterizó el apostolado de la idea republicana en Portugal. Es la creencia en este activismo racional, como medio de domesticar y de civilizar a la Naturaleza, la que nos podrá ayudar a percibir mejor las diferencias que son detectables entre la ontología subyacente al liberalismo más ortodoxo y la que fundamentó el demo-liberalismo republicano, fundamentalmente en lo que respecta a la articulación que, en la línea de la tradición ilustrada y jacobina, aquella última corriente procuró establecer entre los derechos naturales individualistas («droits-libertés») y los derechos sociales («droits-créances») ⁴². La búsqueda

⁴⁰ Sobre las implicaciones políticas de las diferencias entre la «libertad de los modernos», véase: B. CONSTANT: *De la Liberté chez les Modernes*, Paris, 1980; L. FERRY: *Philosophie Politique. I. Le Droit: la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, 1984. Para el caso portugués, léase: J. J. GOMES CANOTILHO: «O círculo e a Linha. Da 'Liberdade dos antigos à 'liberdade dos modernos' na teoria republicana dos direitos fundamentais», *Revista da História das Ideias*, vol. 9, Tomo III, 1987, pp. 733-58. Nosotros mismos desarrollaremos este tema en el estudio *Republicanism in Portugal. Das origens ao 5 de Outubro de 1910*, en prensa.

⁴¹ En L. FERRY e A. RENAUT: *Op. cit.*, p. 49. En francés en el original (N. T.).

⁴² Aquí, se entiende por «droit-libertés» los que inciden casi exclusivamente sobre las libertades fundamentales garantizadas a los ciudadanos y opuestas al Estado, al que trazan los límites de su actuación. Los «droit-créances» son los que definen, no los poderes de actuar opuestos al Estado, sino los poderes de obligar a prestar un cierto número de servicios. Cf. L. FERRY e A. RENAUT: *Op. cit.*, p. 28.

da de esta síntesis, presente en el republicanismo francés sobre todo tras el impacto de la reivindicación del derecho al trabajo en la revolución de 1848, dio mayor énfasis a la necesidad de la sociedad política de preocuparse por la consecución de finalidades éticas que el ideal de «bonheur commun» de los revolucionarios de 1793 ya prefiguraba. Esta exigencia tendió a considerar el Estado como una instancia praxiológica, lo que contrastaba con el liberalismo de matiz anglosajón, que creía que la obtención de la máxima felicidad derivaba del simple juego espontáneo de los intereses de las mónadas sociales, correspondiendo al derecho natural, que las Declaraciones de los Derechos del Hombre americanas objetivaron, la función de estipular un límite defensivo contra el posible arbitraje del Estado, visto como entidad axiológicamente neutra⁴³.

Siendo así, no nos equivocaremos mucho si defendemos que el organicismo de la teoría social republicana funcionó como un modelo cuya idealización se compaginaba con las intenciones sociales de un movimiento que, si estaba empeñado en incentivar las denuncias de los males derivados del capitalismo salvaje, estaba igualmente interesado en apartarse de los socialismos (anarquista o autoritario) y de todas las soluciones que pudiesen diluir la autonomía del individuo y de los órganos sociales intermedios en el seno de la totalidad englobante. Esto es, no confundían totalidad con totalitarismo, dado que la invocación de la Naturaleza en la fundamentación de la moral estaba al servicio de la legitimación de un ideal de Humanidad que el convencimiento científico transformaba en una exigencia dictada por el orden natural de las cosas. En otras palabras: los valores que la tradición del derecho racional —iusracionalista— había deducido de la razón (libertad, igualdad) estaban sincréticamente articuladas con postulados inferidos a partir de la aceptación de la idea del hombre como un ser naturalmente sociable y perfeccionable. Esta combinación estaba unificada por una normativa cuya raíz metafísica era escamoteada con argumentos que presentaban los valores de la tradición ius-racionalista como conclusiones científicas extraídas del espectáculo de la Naturaleza y de la Historia. A título de ejemplo, recuérdese que la conclusión subyacente a las Declaraciones de los Derechos del Hombre de 1793 y de 1795, según la cual no existen derechos sin deberes, pasó a ser analógicamente validada por lo que sucedía en las totalidades orgánicas con la recíproca solidaridad entre las partes que la forman.

Bien miradas las cosas, esta base orgánica imponía, no el rechazo, sino tan sólo la revisión del significado de los principios políticos que, según la tradición setecentista, eran deducibles de los derechos naturales. Lo cual, aplicado a la trilogía de la Revolución Francesa, señalaba hacia esta corrección: «la igualdad, siendo la idea de la facultad que todos tienen de volverse aptos para cooperar en el bienestar social y en el perfeccionamiento humano, nos lleva a la práctica de la libertad, esto es, al ejercicio conveniente, saludable y progresivo de todas las aptitudes y de todas las fuerzas de que podemos disponer, en beneficio de la colectividad, tanto las intelectuales como las morales. La libertad no es sino el derecho de ejercitar y desarrollar sus aptitudes y fuerzas en el sentido más conveniente para su conservación individual y para los intereses de la sociedad, de la que es parte integrante⁴⁴. Esta tesis procuraba demostrar la necesidad de conciliar los derechos-libertades con los derechos de

⁴³ Cf. M. GAUCHET: *Op. cit.*, pp. 36-59.

⁴⁴ T. BASTOS: «Solidaridade, Igualdade, Liberdade», *A Vanguarda*, I anno, n.º 4, 30-V-1880, p. 2; C. P.: «Solidaridade Social», *Propaganda Democratica (Publicação Quinzenal para o Povo... e collaborada pelos principaes escriptores republicanos)*, 2.ª serie, n.º 38, 1888.

derechos de índole social que postulaban ideales positivos que la sociedad políticamente organizada debía perseguir. De ahí que se debiese adoptar «el nuevo lema *Solidaridad, Libertad*, que sustituyó el lema revolucionario y metafísico *Libertad, Igualdad, Fraternidad*», y que explicaba correctamente «la dependencia natural científica de los distintos términos, porque la solidaridad nos da el conocimiento de la igualdad, y ésta nos lleva a la práctica de la libertad»⁴⁵.

Como se ve, se daba un estatuto ideo-realista a los valores esenciales (solidaridad, igualdad, libertad) que implicaban una trama de reciprocidades derivadas ya de la naturaleza sociable de los individuos, ya del fin ideal que los debía determinar. Recuérdese que la igualdad era «una idea de la facultad que todos tienen de volverse aptos para cooperar en el bienestar social y en el engrandecimiento y perfeccionamiento humanos»⁴⁶. Siendo así, la tesis naturalista aparece dirigida por principios de cariz idealista, en este caso tributarios del iusnaturalismo y de la creencia en la infinita perfectibilidad humana, lo que nos lleva a concluir que el republicanismo es, en última instancia, un heredero directo de la Ilustración del siglo XVIII. Por tanto, la Naturaleza surge como fuente inspiradora de valores, más la caracterización de éstos resulta de una proyección idealizada de principios axiológicos que en ella procuran legitimarse «explorando» el prestigio del saber científico-natural⁴⁷.

A partir de lo dicho, pensamos que se volvieron más perfectibles los límites que condicionaron el realismo (y el materialismo) subyacente al ideario de muchos doctrinarios republicanos. Es verdad que la estructura organicista de las sociedades (animales y, sobre todo, humanas) era presentada como un referente adecuado para la comprensión de los comportamientos humanos. Por otra parte, el anhelo humanista que animó el cientifismo republicano —«Por la humanidad es el grito de guerra de la Ciencia»⁴⁸, escribió Miguel Bombarda— bloqueaba cualquier interpretación que quisiera inferir de la selección natural una moral del egoísmo o una concepción pesimista de la vida. En cierto modo fue éste el paso dado por monistas como Félix Le Dantec y, en Portugal, por el viejo republicano federalista Ladislau Batalha⁴⁹. Pero no deja de ser revelador que uno de los mayores propagandistas del naturalismo recurra a Kropotkine —entonces uno de los escritores más seguidos por los anarquistas— e invoque el sentimiento altruista y el papel interventor de la *praxis* para corregir las exageraciones del darwinismo social y fundamentar una ética de la solidaridad: «en toda Naturaleza el factor cooperativo ha sido la fuente ubérrima de la adaptación y de la evolución. La selección darwiniana, con su desoladora e impotente lucha por la existencia, ya tuvo su tiempo. Y como el príncipe Kropotkine yo diré también que, por el progreso moral del hombre, precisamente en la mayor extensión del mutuo auxilio reside la mejor garantía de una evolución más elevada de nuestra especie»⁵⁰.

En suma: la aceptación de la Naturaleza orgánica como fuente inspiradora de valores no abocaba a la apología del egoísmo extremo —como ciertas lecturas anglosajonas del darwinismo social pretendían— e invalidaba la definición meramente

⁴⁵ T. BASTOS, *srt. cit.*, p. 2.

⁴⁶ Idem, *ibidem*.

⁴⁷ Cf. G. CANGUILHEM: *Ideologia e Racionalidade nas Ciências de Vida*, Lisboa, s.d., pp. 31 y ss.; H. ROSE et al.: *L'Idéologie dans la Science*, Paris, 1977, pp. 258 y ss.

⁴⁸ M. BOMBARDA, *A Consciência e o Livre Arbitrio*, p. 152.

⁴⁹ L. BATALHA, *O Negativismo. Viagem Aventurosa nas regiões do Ideal com uma apreciação sintética pelo professor Miguel Bombarda*, Lisboa, 1908.

⁵⁰ M. BOMBARDA (Prefácio), en L. BATALHA: *Ob. cit.*, p. 11.

neutra y negativista de las relaciones entre la sociedad civil y la sociedad política en nombre del principio de que «todo es solidario en el mundo orgánico: todo debe ser solidario en el mundo moral y social»⁵¹. Por eso, pensamos que lo que sigue resume correctamente esta determinación, movida por el propósito de reconciliar la Naturaleza con la Historia: «una sociedad regida por el principio declarado de la obediencia del hombre a su Naturaleza y a sus circunstancias, sería una sociedad ideal, porque sería ella la que mejor y más hondamente fomentaría la marcha de la humanidad en la senda de la perfección... Dominadas por la idea de que el hombre es el producto de su organización, y de sus circunstancias, las sociedades de mañana procurarán las causas del mal y tratando de aniquilarlas acabarán por destruir el mismo mal»⁵².

Nada más claro. El cientifismo, al final, fundamentaba una sociedad imaginaria de cariz utópico, por lo menos en el sentido en que hacía pensar en el advenimiento histórico, no sólo de un régimen, sino de una sociedad cuyo modelo era idealizado con argumentos tenidos por científicos a través de un trabajo de legitimación que, vistas las circunstancias, era más de carácter normativo que «positivo» o factual. Como afirmaba el propio Teófilo Braga, el período de la historia de la Humanidad que la Ciencia construiría sería «una utopía del futuro»⁵³. La gran diferencia en relación a las utopías de inspiración metafísica estaría en el hecho de que, éstas habiendo nacido de sueños subjetivos y voluntaristas, —como las de 1848—, la nueva utopía sería realizable de acuerdo con las exigencias de la Naturaleza y de la Historia. Esto es, repitiendo a Bombarda, «cuando los intereses de clases comiencen a embotarse y el ideal humano infiltre los espíritus, la fraternidad dejará de ser un mito y la felicidad humana una utopía»⁵⁴. O, como enseñaba Fernando Botto-Machado a sus correligionarios, «cuando se trata de un Ideal de Perfección, podrá decirse que está lejos y que será muy tardío, pero no debe afirmarse que es un sueño y mucho menos que es una quimera o una utopía»⁵⁵.

Todo esto muestra que, incluso los doctrinarios más influidos por el positivismo y por el materialismo, no dispensaron una fundamentación axiológica de índole iusnaturalista para su ideal político, a pesar de que, en el campo de la coherencia filosófica, considerasen la tradición del derecho natural moderno y de los derechos subjetivos derivados de ella como un producto de la fase metafísica de la evolución del espíritu humano y, por eso, herida de cientificidad. No sorprende. El propio Duguit, exponente máximo del positivismo jurídico, separó el objeto de la ciencia del derecho del estudio de las instituciones existentes, sancionadas y formalizadas por la ley, esto es, por el «derecho positivo». El derecho estudia la «norma jurídica», es decir, las reglas de comportamiento implícitamente admitidas y difundidas en una sociedad dada y en un determinado momento histórico. Si, como buen discípulo de Comte, consideraba que todo el derecho natural no pasaba de un modo metafísico de pensar, lo cierto es que, por un lado, defendió que la Declaración de los Derechos del Hombre (la de 1789) debía formar parte del orden constitucional y, por otro lado, reconoció la existencia de un «ideal» fundador de la normatividad del derecho, a saber: la aspiración continua, inagotable y natural del hombre a ser más humano, esto es, a ser más individual y más social, mediante la creciente toma de conciencia

⁵¹ F. BOTTO-MACHADO: *O Ideal e a Solidaridade Humana*, Lisboa, 1910, p. 34.

⁵² M. BOMBARDA: *Consciencia e Libre Arbitrio*, pp. 357-359.

⁵³ T. BRAGA: *Cartas Inéditas de... a Wilhelm Storck conservadas na Biblioteca da Universidade de Münster*, Coimbra, 1936, p. 29. La carta tiene la fecha de 27 de julio de 1939.

⁵⁴ M. BOMBARDA: *Ob. cit.*, p. 362.

⁵⁵ F. BOTTO-MACHADO: *Ob. cit.*, p. 29.

de que la ley de su vida y las reglas de su conducta se asentaban en la solidaridad humana⁵⁶.

Antes de Duguit, Manuel Emilio García, jurista republicano, tuvo un posicionamiento análogo. Crítico del individualismo Kantiano representado por Vicente Ferrer Neto Paiva, García introdujo en la explicación de los fenómenos jurídicos argumentos inspirados en las corrientes positivistas y sociologistas (Comte, Littré, Spencer) con el objeto de combatir el derecho natural y su eurocentrismo⁵⁷ y de dar una cobertura científica a la teoría de los derechos y de los deberes que, en cierta medida, el krausismo y el organicismo metafísico de Rodrigues de Brito, con su «mutualidad de servicios», ya había sublimado en la década de los 60. Por tanto, una lectura atenta de sus escritos muestra que su positivismo⁵⁸ era ecléctico y heterodoxo y quería justificar un demo-republicanismo de cariz solidarista en nombre de una visión inspirada tanto en el optimismo perfectibilista típico de las filosofías metafísicas del progreso, como en la Naturaleza, explorando la analogía⁵⁹ estructural-funcional que, a su modo de ver, existía entre los organismos naturales y sociales. Por otro lado, la Historia tendería a concretar lo que ya existía en «estado natural», aunque la idea de la Naturaleza fuese modelada por un ideal que se pensaba estaba escrito en el sentido evolutivo de la Historia. De ahí que, si la evolución radicaba en la tendencia perfectible del hombre, lo que impelía a vencer el fatalismo de las ideas naturales, el organicismo revelaba que el estado normal y adecuado de la relación de las partes y del funcionamiento de los órganos debía ser la cooperación, o mejor, la solidaridad y no el egoísmo. El análisis del pensamiento de otros doctrinarios muestra que el cientifismo positivista, ya en el sentido comtiano del término, ya en la acepción jurídica, no rompió con la herencia metafísica del derecho natural, ni con la determinación moral (normativa) del acontecer social⁶⁰.

Sociabilidad e individualismo

Teniendo presentes las prevenciones teóricas contra el atomismo social, se da uno cuenta por qué el republicanismo, o por lo menos las posiciones doctrinarias dominantes en él en la fase de la propaganda, no pueden ser confundidos con una ideología estrictamente individualista. Recuérdese que la teoría de la sociedad dominante en él, daba continuidad a una tradición que venía desde Aristóteles y Sto. Tomás, pasaba por su secularización hecha por Grotius y los Ideólogos, y acababa en su naturalización llevada a efecto por la sociología octocentista. Por eso, el individuo no debería ser definido en términos abstractos y presociales, sino contemplado en su natural dimensión social. Bajo el impacto de la propaganda socialista y de la agudización de la *cuestión social*, el propio republicanismo francés acabó por desembocar, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, en la defensa del *solidarismo*⁶¹ —ideal que conciliaba la tradición demo-liberal con la tradición socialista—, por lo que no debe extrañar que el republicanismo portugués, con un punto de partida común —la influencia de la Gran Revolución y de la revolución de 1848—, y con la misma base filosófica —el sociologismo positivista y organicista—, había

⁵⁶ Cf. C. NICOLET: *Op. cit.*, p. 297.

⁵⁷ M. EMÍDIO GARCÍA: *Estudo Sociológico...*, p. XI.

⁵⁸ Idem: *Apontamentos de Algumas Prelecções do dr... no Curso de Sciencia Política e Direito Político colligidas pelos alunnos do mesmo curso Padre Camello e Abel d'Andrade*, Coimbra, 1983.

⁵⁹ Idem: «Divisão Interna da Sociologia», *O Instituto*, vol. 30, 1882, pp. 9-12.

⁶⁰ Para el caso de los republicanos franceses, véase C. NICOLET: *Op. cit.*, p. 297.

⁶¹ Idem: *Ibidem*, pp. 371 y ss.

evolucionado hacia la apología de un proyecto en el que, como los federalistas ya sustentaban décadas atrás, los ideales de libertad y de igualdad debían conciliarse con el nuevo ideal de solidaridad, lo que era en el fondo, la traducción sociologista del antiguo imperativo ético de la fraternidad. De hecho, basta consultar los escritos de Teixeira Bastos, Teófilo, Manuel Emídio García, Sebastião de Magalhães Lima, Miguel Bombarda, Fernão Botto-Machado, entre otros, para comprobar el peso del ideal solidarista en el proyecto social que el republicanismo presentó como alternativa a los socialismos revolucionarios y de Estado y al liberalismo monárquico-constitucional.

No se piense, con todo, que esta orientación se limitó a reproducir la evolución ideológica y política de la III.^a República francesa y, en particular, la doctrina de León Bourgeois⁶² y de sus seguidores. Es cierto que un propagandista como Fernão Botto Machado sabía que el término «solidaridad» tenía su origen en la obra de Pierre Leroux, *De L'Humanité*, y no desconocía los textos de Bourgeois⁶³. También, es igualmente cierto que ya José Félix Henriques Nogueira había defendido, en 1851, tanto la sociabilidad natural como el asociacionismo, y, desde los años 70, los republicanos positivistas habían subrayado que la cooperación y la solidaridad eran los sustitutos más adecuados para el principio de la fraternidad. Esta relación tenía como objeto combatir el individualismo extremo y los socialismos más radicales. El solidarismo —para algunos la expresión científica del verdadero socialismo (Fernão Botto Machado, Teixeira Bastos, Miguel Bombarda)— superaría el atomismo social, integrando al individuo en el tejido de las sociabilidades naturales y garantizaría la consecución de finas análogos a los del socialismo y el propio anarquismo, sin, con todo, caer en sus exageraciones.

En este contexto, será excesivo identificar la teoría de la sociedad que, de un modo dominante, fundamentó el republicanismo portugués en los finales del ochocientos y en la primera década del nuevo siglo con el conservadurismo reaccionario o con el individualismo atomista. Para que se comprenda mejor esta afirmación subrayemos que una de sus fuentes inspiradoras —la sociología comtiana— también tuvo interpretaciones contrarrevolucionarias que negaban el estatuto óntico del individuo y definían la familia como la célula base de la sociedad. Comte no fue solamente un discípulo de Las Luces y, en particular, de Condorcet y de Turgot, sino también reivindicó la herencia del tradicionalismo de De Bonald y de Joseph de Maistre, vertiente que, por coherencia con el paradigma biologista de su sociología, le llevó a condenar los progresos de la biología y la teoría de la división de la célula⁶⁴. Es este posicionamiento el que explica que, en Francia, encontremos algunos influyentes ideólogos de la «derecha revolucionaria»⁶⁵ ochocentista invocando ciertos aspectos de sus concepciones sociológicas, como sucedió en Portugal con Alfredo Pimenta⁶⁶.

No fue éste el caso de los más señalados doctrinarios del republicanismo portugués. Conscientes de que la aceptación de la familia como núcleo básico de la estructura social servía mejor a los ideales reaccionarios que a los principios de la demo-

⁶² Cf. L. BOURGEOIS et A. CROISSET: *Essai d'une philosophie de la solidarité*, Paris, 1902.

⁶³ F. BOTTO-MACHADO: *Ob. cit.*, p. 32.

⁶⁴ Cf. G. CANGUILHEM: *Etudes d'Histoire et de Philosophie des Sciences*, 2.^a ed., Paris, 1970, pp. 65-66.

⁶⁵ Cf. Z. STERNHELL: *La Droite Révolutionnaire, 1885-1914*, Paris, 1978; R. GIRARDET: *Le Nationalisme Français*, Paris, 1983.

⁶⁶ Cf. A. PIMENTA: *Factos Sociais (Problemas d'hoje). Ensaio de filosofia crítica*, Porto, 1908; *Estudos Sociológicos*, Lisboa, 1913; *Evolução dum pensamento (Auto-biographia filosofica)*, Coimbra, 1935.

cracia, recurrieron a la concepción según la cual el proceso cósmico desarrollaba un dinamismo de creciente heterogeneización que, como enseñaba Herbert Spencer, culminaría, a nivel social, en la emergencia del individuo —véase el caso de Teófilo Braga—, o invocaron la teoría de la unión de las células para justificar la autonomía y el lugar primordial del individuo en el organismo social. «Como del agregado de células se forma el tejido, y de la unión de células el individuo», Teixeira Bastos definía así la estructura de la sociedad: individuo, familia, «la reunión de familias que produce la ciudad o la comuna; y la liga de ciudades o comunas que origina la nación»⁶⁷.

Es cierto que, en la línea de Comte, pensadores como Teófilo Braga no dejaron de reconocer la dimensión natural de la familia y, tal como el filósofo francés, no aceptaban la disolución del matrimonio ni el divorcio⁶⁸. Pero, desde muy pronto, encontramos otros que la entendían como un producto social y, por eso, sujeta a la relatividad histórica⁶⁹, siendo su estadio más acabado la forma moderna de la monogamia que consideraba el matrimonio como un contrato celebrado entre dos sujetos libres. Como escribía un autor apreciado por muchos republicanos, «en presencia de la Etnografía y la Historia, la familia y el matrimonio son instituciones puramente humanas»⁷⁰. En consecuencia, no sorprende que los republicanos más radicales hubieran integrado en su programa la visión de la familia subyacente a la Revolución Francesa (el divorcio fue aprobado el 20 de septiembre de 1792) y se hubieran movido, con particular relevancia la Liga de las Mujeres Republicanas (Ana de Castro Osorio, María Veleda), contra la indisolubilidad del matrimonio y a favor del divorcio, reivindicaciones⁷¹ que la joven República procurará satisfacer⁷².

Es un hecho que esta caracterización de la familia moderna no contradecía la visión individualista y liberal de la sociedad, pues la consideraba no sólo como una necesidad natural, sino también como el resultado de un contrato entre dos personas libres: tesis que algunos liberales portugueses de la década de los 60 ya habían anticipado, pues defendieron el matrimonio civil⁷³ y, en el caso de Vicente Ferrer Neto Paiva⁷⁴, el mismo divorcio. No obstante, con el republicanismo, la definición de los contrayentes como sujetos libres, no partía de un planteamiento atomista y abstracto, sino de una tesis sociológica y de una idea de libertad compatible con la inserción de los individuos en la historia colectiva y en su medio, afirmándose explícitamente en los textos doctrinales el carácter condicionante del entorno físico y de la naturaleza social del hombre. Ya lo escribimos antes: el individuo era un ente socialmente determinado que vivía en un concreto momento histórico, habitaba un espacio geográfico concreto y tenía características étnicas específicas, posibles de ser

⁶⁷ T. BASTOS: *A Família*, Porto, 1884, p. 190.

⁶⁸ Carta de Teófilo Braga a Alfredo Pimenta (2 de marzo de 1908), en A. PIMENTA: *Estudos Sociológicos*, p. 130.

⁶⁹ T. BASTOS: *Op. cit.*, pp. 29-36.

⁷⁰ D. R. DE SAMPAIO E MELO: *Família e Divórcio*, Lisboa, 1906, p. 6.

⁷¹ Para todas las actitudes reivindicativas pro-divorcio, léase: «Representação entregue ao governo provisório da Republica, pela Liga Republicana das Mulheres Portuguezas», *A Mulher e a Criança*, II anno, n.º 18, Novembro, 1910, pp. 9-10 e n.º 9, Dezembro, 1910, pp. 7-8.

⁷² Sobre el movimiento pro-divorcio, véase F. CATROGA: *Op. cit.*, vol. I, pp. 354-68.

⁷³ Cf. F. CATROGA: «Laicização do Casamento e o Feminismo Republicano», separata das *Actas do Colóquio A Mulher na Sociedade Portuguesa*, Coimbra, 1985.

⁷⁴ Cf. L. CABRAL DE MONCADA: *O Liberalismo de Vicente Ferrer Neto Paiva*, Coimbra, 1947, pp. 38 y ss.

⁷⁵ Cf. F. CATROGA: *A Militancia Laica e a Descristianização da Morte em Portugal*, vol. 1, pp. 240-45.

posibles de ser científicamente estudiadas. De este modo, aparte de que la tendencia a la sociabilidad y los imperativos que lo impelían a la acción fuesen de orden universal, recibía especificaciones que resultaban de la conjunción de múltiples factores (historia, raza, cultura, lengua, geografía).

En esta línea, recuérdese el proyecto de José Félix Henriques Nogueira, nacido bajo la influencia de los idearios socialistas del 48 y del municipalismo de Alexandre Herculano, ya contenía el esbozo de una «estática» social que puede ser así sintetizada: individuo, concejo⁷⁶, municipio, provincia, nación, federación latina, humanidad federada en la República Universal. Y no nos confundiremos mucho si concluimos que el proyecto republicano propagado en las décadas inmediatamente siguientes se limitó a legitimar con argumentos tenidos por científicos esta concepción, patente en los textos republicanos federalistas y en el propio programa del Partido Republicano de 1891. En los años finiseculares y en los principios del siglo XX, encontramos aún la apología de la misma estructura, posición que habría de repercutir, necesariamente, en los debates acerca de la futura organización del Estado republicano.

Resumiendo: en términos sociopolíticos, la definición de individuo exigía que fuesen reveladas las condiciones naturales y sociales de su existencia, empezando por su ligazón al medio inmediato: la familia y el concejo, primeros grados de una escala ascendente (municipio, provincia, nación, humanidad), que sería tanto más extensa cuanto más desarrollada fuese la formación cívica de los ciudadanos. Así llegó a afirmarse que la proclamación de la República significaría el cumplimiento de «las leyes de la organización social, en una jerarquía ascendente del hombre a la familia, de la familia a la comuna, de la comuna a la provincia, de la provincia al Estado, y de esto a la síntesis de todos ellos, ¡la unidad biológico-social que se llama Patria! Esas leyes divinas nos colocan, como un pueblo culto, en las fronteras de otros pueblos, que son otras tantas unidades biológico-sociales, para, en su conjunto, bajo la inevitable presión de la solidaridad universal que afecta a todo y a todos, nos alcanzara a todos nosotros, grandes y pequeños, sabios e ignorantes, ricos y pobres, la igualdad social, el triunfo cierto de la democracia pura»⁷⁷. Por tanto, a la luz del modelo dominante en la teoría social del republicanismo, la caracterización exclusivamente individualista de la sociedad colisiona con la moral y la Naturaleza, al crear un vacío entre el individuo-ciudadano y el Estado, o mejor, el poder central. Este desfase sólo desaparecería cuando «una verdadera organización social (estableciese) el inevitable equilibrio entre las dos grandes fuerzas propulsoras del movimiento de la vida y del progreso de los individuos y de los pueblos, el egoísmo y el altruismo»⁷⁸.

La definición «iusnaturalista» de los elementos sociabilizadores exige, por tanto, un esclarecimiento. Aquí, al contrario del iusnaturalismo explícitamente metafísico, la comprensión de la Naturaleza es inseparable de su historicidad⁷⁹ y de la progresión

⁷⁶ Traduzco el término portugués «freguesia» por el de concejo castellano, a pesar de su dificultad de equivalencia (N.T.).

⁷⁷ M. DE ARRIAGA: *A Proclamação de Republica em 5 de Outubro e o Projecto de sua Constituição na Assembleia Constituinte. Discurso proferido na sessão de 11 de Junho de 1911*, Lisboa, 1911, p. 6.

⁷⁸ Idem, *Ibidem.*, p. 8.

⁷⁹ En el ensayo *A Formação do Movimento Republicano (1870-1883)*, Coimbra, 1982, caracterizamos nuestro republicanismo como tributario de una visión historicista de la historia (cf. pp. 75-85). Juzgamos que esa cualificación es igualmente aplicable al pensamiento republicano francés, a pesar de que su influencia neo-kantiana y espiritualista, mezclada con el cientifismo, sea mucho más fuerte que la de Portugal. Por eso discrepamos de Luc Ferry y Alain Renaut cuando la caracterizan como un antihistoricismo y juzgamos que la apreciación de Philippe Reynaud, hecha en 1983, es más exacta al señalar que las reivindicaciones abstractas de los derechos del hombre se insertan en una «problemática netamente historicista,

del ideal de perfectibilidad humana. Lo que explica que la autonomía de las esferas de la sociabilidad y su funcionalidad propia estuviesen tanto más garantizadas cuanto más tradujesen las relaciones sociales el dominio del altruismo sobre el egoísmo. Es esta llamada a la conciliación de la individualidad con la colectividad lo que nos permitirá ver cómo el republicanismo insertó la defensa de las libertades fundamentales en un horizonte más amplio que el del liberalismo clásico. En efecto, basta comparar los textos de Sieyès, Benjamín Constant o de Tocqueville para darse cuenta que, a finales del siglo XVIII y durante el siglo XIX, el liberalismo no se confundía con el ideal democrático, ya que temía la emergencia del despotismo de las «mayorías ignorantes» y no aceptaba que el fin de la acción del Estado fuese la realización de la felicidad común.

El Estado republicano debía no sólo salvaguardar los derechos fundamentales, sino también estaría obligado a garantizar ciertas posiciones que se pensaba serían esenciales para la realización de la emancipación de los individuos. Por otro lado, el ideal de ciudadanía republicana rechazaba la separación liberal entre la vida privada y la vida pública, mientras los derechos naturales que, en última instancia, encontramos fundamentando los programas políticos del movimiento y la Constitución republicana de 1911, aparecen correlacionados con derechos de claras implicaciones sociales (asociación, asistencia, trabajo, obligatoriedad de enseñanza, etc.). Fueron estas dos características —fidelidad a la tradición de los derechos naturales y sensibilidad a ciertos aspectos de la *cuestión social*— las que le permitieron recuperar algo del positivismo sin caer en las exageraciones totalitarias de Comte, y dialogar polémicamente con los socialismos sin hacer concesiones al apoliticismo y economicismo de algunos (Proudhon) y al estatalismo de otros (Lasalle, Karl Marx).

El asociacionismo y los derechos sociales

La asociación, siendo un contrato, constituía un modo libre del hombre para superar su egoísmo y de realizar contractualmente su vocación sociable. Es en este contexto en el que se ha de entender la peculiar importancia que los republicanos dieron a la promoción de la sociabilidad formal (asociaciones políticas, de resistencia, culturales, mutualistas, cooperativas, masónicas, etc.) y la defensa de su legalización. Como se sabe, las Declaraciones de los Derechos del Hombre no contemplaban el derecho de asociación, lo que explica el por qué los revolucionarios franceses, mediante la ley de Chapelier de 1791, prohibieron las asociaciones por temor a que fuesen reconstruidas las «coligaciones» corporativas del Antiguo Régimen. Si hiciéramos la historia de la lucha por su reconocimiento en Europa, comprobaríamos que, en Francia, sólo la Constitución de 1848 lo aprobó, aunque la legalización de asociaciones tenidas por peligrosas sólo aconteció tardíamente: los derechos de huelga y de asociación sindical sólo se aprobaron en 1864 y 1888 respectivamente, mientras que, en Inglaterra, la legalización de los sindicatos se dio en 1871 y la supresión del delito por huelga en 1875⁸⁰. En Portugal, a pesar de que la Constitución de 1838 sancionaba el derecho de asociación (artículo 14.º), la verdad es que la legislación posterior la restringió, lo que no impidió el florecimiento de distintas formas de asociacionismo a partir de mediados de siglo. Puede decirse que, bajo el efecto de la propaganda

temporal, no sin una cierta inconsecuencia, por la idea de la irreductibilidad de la esfera de los valores» (P. RREYNAUYD: *Art.º cit.º* p. 37). Juzgamos que algo análogo también ocurrió con el republicanismo portugués.

⁸⁰ Cf. G. SICARD e A. CABANIS: «L'Individu face au pouvoir en Europe et en Amérique aux XIX^e et XX^e Siècles. Rapport Générale», *Recueils de la Société Jean Bodin*, vol. 50, Paris, 1988, pp. 64 y ss.

republicana y anarco-socialista, la libertad de asociación sólo quedó ampliamente consagrada por una ley de 14 de febrero de 1907, medida que vino a confirmar otras que, bajo la presión de los hechos, los gobiernos monárquicos habían promulgado, a saber: la regulación de los socorros mutuos (decreto de 28 de febrero de 1891 y de 2 de octubre de 1896), de las asociaciones de clase (dec. de 9 de mayo de 1891) y de los sindicatos agrícolas (dec. de 5 de julio de 1894 y ley de 3 de abril de 1896)⁸¹.

Ya lo escribimos: la asociación presupone que sólo con la mediación de la libertad la naturaleza social del individuo se concreta verdaderamente. De este modo, si, para la mayoría de los ideólogos del movimiento, el contractualismo constituía un fundamento de la sociedad política, no se puede afirmar lo mismo en lo que concierne a la reestructuración que se suponía más adecuada al estadio histórico de su evolución. De hecho, la sociedad idealizada por la propaganda republicana partía, por regla general, de la definición del hombre como «animal político», mas sugería, como alternativa a la sociabilidad en estado de naturaleza, su reorganización en términos de contratos libres, esto es, a través de la asociación. Recuérdese que el propio federalismo era un contrato, en que cada parte —sujeto colectivo— mantenía un específico grado de libertad, y José Félix Henriques Nogueira, en la línea del espíritu del 48, sostuvo que sólo la *asociación* podría armonizar los derechos individuales con la colectividad⁸². Como su buen discípulo, Teófilo Braga pensaba que las sociedades modernas serían tanto más libres y progresivas cuanto más se asentase la organización de la sociedad civil en el asociacionismo⁸³. Otros hicieron la apología de la solidaridad y del fomento del cooperativismo, expresiones que, en el fondo, cubrían la misma intención: objetivar, en términos de relaciones sociales, la conciliación, a nivel ontológico, entre individualismo y sociabilidad, y, en el campo ético, entre egoísmo y altruismo. Dicho de otro modo: en el ideal social republicano, la asociación posibilitaría la gradual creación de condiciones para el enraizamiento de la democracia y para la realización del «self-government»⁸⁴ de la sociedad civil, por lo que no sorprende la importancia dada a la reivindicación de la libertad de asociación y, después del 5 de octubre, a su más amplio cumplimiento constitucional (artículo 3.º, n.º 14 de la Constitución de 1911).

Diríase que, al nivel del asociacionismo, no estaba en cuestión la acción interventora del Estado y que éste se limitaba a garantizar funciones análogas a las que ejercía en relación a los demás derechos naturales. Ahora bien, la realización de la «felicidad común» requería una actuación política positiva, además ya potenciada en la Declaración de los Derechos del Hombre y del Ciudadano del preámbulo al Acta Constitucional del 24 de julio de 1793. Según su articulado, «le but de la société est le bonheur commun» (artículo 1.º) y, por eso, «les secours publics sont une dette sacrée. La société doit la subsistance aux citoyens malheureux, soit en leur procurant du travail, soit en assurant les moyens d'exister à ceux que sont hors d'état de travailler» (artículo 21.º). Como el proselitismo ilustrado inherente a la Revolución, veía en la educación el camino primordial de la emancipación, afirmándose que «l'instruction est le besoin de tous. La société doit favoriser de tout son pouvoir les progrès de la raison publique, et mettre l'instruction à la portée de tous les citoyens» (artículo

⁸¹ Cf. M. E SOUSA: *Constituição Política da Republica Portuguesa. Commentario*, Coimbra, 1913, pp. 114-15.

⁸² Cf. J. F. HENRIQUES NOGUEIRA: *Obras Completas*, Lisboa, vol. 1, 1976, pp. 153 e ss.

⁸³ Cf. T. BRAGA: *Historia das Ideias Republicanas em Portugal*, Lisboa, 1880, pp. 329-30.

⁸⁴ Cf. Idem: *Systema de Sociologia*, pp. 271-72.

22)⁸⁵. Como se ve, estamos ante profesiones de fe que pretendían que la «virtud» republicana controlase el egoísmo y, así, conciliara a las esferas autónomas, pero transitivas entre sí, de la privacidad y de la ciudadanía, y garantizara la cimentación del consenso que debería existir entre el cuerpo social y cada uno de sus miembros⁸⁶.

Con esto, no se pretende sugerir que el estatismo defendido por algunas corrientes ochocentistas, como el totalitarismo capitalista propuesto por Comte en su segunda fase (la del *Sistema de Política Positiva*), y por muchas propuestas socialistas, fuera una consecuencia directa de la doctrina de la «felicidad común», ni mucho menos afirmar que el republicanismo acabó por desvalorizar los derechos fundamentales en nombre de algunos derechos sociales que la acción del Estado *obligatoriamente* habría de positivizar e imponer. Es cierto que casi todos los programas del movimiento incorporaron algunas reivindicaciones socialistas. El federalista de 1866, presentado por Teixeira Bastos y Carrilho Videira, no sólo dio cobijo a la vieja pretensión del 48 (el derecho al trabajo) sino que también propuso la nacionalización de los bancos, ferrocarriles, minas y seguros, y defendió el crecimiento del sector cooperativo⁸⁷. El programa del Partido Republicano aprobado en enero de 1891, sin ser tan radical, no dejó de defender, al mismo tiempo que las reivindicaciones estrictamente políticas, otras reivindicaciones de matiz social, como la defensa del cooperativismo de consumo, producción y crédito, y la llamada a una mayor intervención del Estado en materias como la Reglamentación del inquilinato y de los litigios entre el capital y el trabajo, a fin de aumentar la solidaridad y el consenso social a través de la pacífica «incorporación del proletariado en la sociedad moderna»⁸⁸. Ahora bien, con la llegada de los republicanos al poder el 5 de octubre de 1910, el nuevo régimen tomó medidas en relación al inquilinato y decretó la legalización de la huelga, pero su Constitución, aprobada en agosto de 1911, no fue muy lejos en el campo de los derechos sociales, limitándose casi, en esta materia, a reconocer el derecho de asociación y de asistencia, y a defender el derecho a la enseñanza obligatoria, gratuita y neutra. ¿Quería esto decir que los republicanos traicionaron las promesas anteriores?

Es un hecho que los más extremistas, como los anarquistas y socialistas, pensaron que sí. Mientras, no se puede olvidar que, además de todas las divergencias que dividían el movimiento, existía una base común que, desde la década de los 70, lo diferenciaban del socialismo, a saber: todos aceptaban, hasta los más radicales, la prioridad óptica de la política y de la forma del régimen en relación a la cuestión económica, tesis ejemplarmente expuesta por Teófilo Braga en su *Historia de las ideas republicanas en Portugal* (1880), escrita para fundamentar el republicanismo y para diferenciarlo del socialismo y el apoliticismo proudhoniano entonces representado, entre otros, por Antero de Quental⁸⁹. De este modo, sin la realización de la democracia política, la *cuestión social* sólo tendría solución en los marcos de la dictadura, o a través de una praxis de raíz economicista.

Esta divergencia es comprensible: para el republicanismo, los verdaderos derechos del hombre son los derechos del ciudadano entendidos como derechos de parti-

⁸⁵ In M. GAUCHET: *Op. cit.*, p. 331.

⁸⁶ Cf. E. G. SLEDZIEWSKI: *Revolutions du Sujet*, Paris, 1989, pp. 19-20.

⁸⁷ Cf. T. BASTOS: *Projecto de um programma radical para o partido republicano portuguez*, Lisboa, 1886, pp. 26-29.

⁸⁸ In T. COELHO: *Manual Politico do Cidadao Portuguez*, Lisboa, 1908, p. 642.

⁸⁹ Cf. F. CATROGA: «O Problema Político em Antero de Quental. Um confronto com Oliveira Martins», separata da *Revista de História das Ideias*, 1981, pp. 41-71.

participación en el poder legitimado por el sufragio universal, participación que, por un lado, garantiza, por su propio ejercicio, el cumplimiento de las exigencias de solidaridad o de fraternidad⁹⁰ derivadas de la dimensión social del hombre. Recuérdese que el liberalismo ochocentista se fundamentaba en la dicotomía entre la privacidad y el espacio público, en cuanto la capacidad política, conferida por criterios esencialmente económicos, restringía los derechos políticos. De ahí la oposición entre liberalismo y democracia, habiéndose situado el republicanismo en esta segunda línea con la defensa del sufragio universal desde José Félix Henriques Nogueira (1851). La propaganda de las décadas posteriores reafirmó esta pretensión, aunque, después de 1910, la República acabó por dar continuidad a ciertas limitaciones electorales, al no reconocer el derecho de voto ni a los analfabetos, ni a las mujeres, ni a los individuos que ejercieran ciertas profesiones⁹¹.

¿Invalidaría esta evolución las intenciones participativas de su proyecto político en la fase de propaganda? Pensamos que no, si se encuadra el problema en su perspectiva teórica y se tienen en cuenta algunas precauciones tácticas, pues, para la mayor parte de los republicanos de 1910, no estaba en cuestión el sufragio universal y no tenía sentido la invocación de criterios de propiedad para limitarlo, ya que, como buenos reactualizadores de la Ilustración setecentista —de la cual el cientifismo positivista era una prolongación—, estaban convencidos de que sólo una educación y la instrucción correctamente administradas podrían emancipar, esto es, conducir al buen uso de los derechos fundamentales. Los analfabetos y las mujeres (donde existía una tasa de analfabetismo mayor que en los hombres) no estarían en esas condiciones, por lo que la concesión de voto sólo iría a reforzar el campo de los adversarios de la libertad, esto es, los monárquicos y sus aliados clericales. Por todo esto, puede concluirse que el republicanismo fue un movimiento vocacionalmente democrático y de cariz participativo. Es cierto que esta participación sería mayor si el Estado estuviese descentralizado y la representación estuviese sujeta al *mandato categorico* defendido por los federalistas en el transcurso de la década de los 70. Sin embargo, la República, si, por un lado, consagró el municipalismo (y el *referéndum* en relación a los problemas locales), por otro lado, rechazó el *mandato imperativo* en nombre de la unidad y de la indivisibilidad de la soberanía⁹². No obstante, pensamos que el modo de conectar los derechos fundamentales con el control de la vida pública se mantuvo como una de las características esenciales del movimiento. Para éste estaba claro que el ejercicio democrático del sufragio era inseparable del respeto a las libertades fundamentales (pensamiento, imprenta, reunión, asociación), pues, sin ellas, la representación de la voluntad popular estaría falseada.

Pero, como para el republicanismo no existía democracia sin demopedia (educación popular), la promoción de la educación de los ciudadanos era primordial para que el uso de la razón pudiese iluminar el camino tendente a la realización del interés general, proyecto emancipador incompatible con la subordinación, consciente o inconsciente, de la voluntad individual a cualquier coacción externa, sobre todo de origen trascendente. Siendo así, la libertad sólo podría ser educada en un marco de

⁹⁰ L. FERRY e A. REANUT: *Op. cit.*, p. 169.

⁹¹ Trataremos la cuestión en nuestro estudio, *O Republicanismo em Portugal. Das origens ao 5 de Outubro de 1910*, por lo que, aquí, no vamos a aportar todo el aparato erudito que ella conlleva.

⁹² Desde José Félix Henriques Nogueira se volvió una constante del ideario republicano la defensa de la descentralización. En cuanto al *mandato imperativo*, véase T. BRAGA: *Histórica das Ideias Republicanas em Portugal*, pp. 224, 230-31; S. DE MAGALHAES LIMA: *A Revolta (2.ª Parte). Processo de Monarchia*, Lisboa, 1886, p. 53. Desarrollaremos este tema en el estudio antes mencionado.

laicismo⁹³ y de completa autonomía de la política de sus tradicionales fundamentos teológicos⁹⁴.

Es verdad que el laicismo estuvo repartido, en mayor o menor grado, entre otros sectores políticos (monárquicos, anticlericales, socialistas, anarquistas). De todas formas, solamente el republicanismo lo articuló con un programa político y consiguió captar algunos apoyos significativos en ciertos sectores de la opinión pública. Así, desde sus primeros programas hasta la obra legislativa de la República, promulgada entre 1910 y 1911, encontramos relacionado el respeto a los derechos fundamentales con la necesidad de separar la Iglesia del Estado y de recluir las creencias religiosas a la esfera privada⁹⁵. Pero, simultáneamente, esta exigencia surge también relacionada con otra más profunda: la separación de la Iglesia de la Escuela⁹⁶, condición nuclear para que la libertad no fuese eliminada por el fatalismo de las opciones ético-religiosas, y medio esencial para que el Estado pudiese fomentar la creación de verdaderos ciudadanos. Este «desideratum» coloca el republicanismo en la línea directa de Condorcet y de la obra escolar de la Convención, puntos de partida del ideal de obligatoriedad y libertad de enseñanza. Mientras, en el marco del pensamiento secularizado, tales preceptos fueron completados por la reivindicación de la gratuidad y del laicismo de la Escuela, única solución adecuada para la objetividad y el progreso de las ciencias y único presupuesto que, en vez de dividir, como la religión, inocularía los ideales colectivos capaces de unificar las conciencias y de formar ciudadanos afectivamente ligados a la República, a la Patria y a la Humanidad. La obligatoriedad escolar significaba que la educación no podría quedar sujeta al arbitrio de los derechos subjetivos, pues el desarrollo de las capacidades, más que un derecho privado, constituía un deber social⁹⁷ y, consecuentemente, el Estado debía garantizar las condiciones adecuadas para su plena concreción. En este contexto puede afirmarse también que el imperativo del interés general requería la intervención política en una esfera que, creando las condiciones que emanciparan al hombre y al ciudadano, le llevaría a ayudar en otros dominios de la vida colectiva. En otras palabras, existían «deux choses dans les quelles l'Etat enseignant et surveillant ne peut être indifférent: c'est la morale et c'est la politique, car en morale comme en politique l'Etat es chez lui: c'est son domaine et par consequent c'est sa responsabilité»⁹⁸.

Los textos programáticos del movimiento republicano portugués traducen ejemplarmente el ideal demopédico moderno, especialmente tras el impacto de la obra escolar de Jules Ferry y de la III.^a República en los inicios de la década de los 80. Basta comparar las obras pedagógicas de algunos de sus escritores⁹⁹ (Bernardino Machado, João de Deus Ramos entre otros) para sorprenderse por el optimismo

⁹³ Sobre los problemas de las relaciones entre secularización y laicismo republicano y sus incidencias en el campo del anticlericalismo, véase F. CATROGA: *A Militancia Laica e a Descristianização em Portugal. 1865-1911*, vol. 1, pp. 14-34, 489-612.

⁹⁴ L. FERRY e A. RENAULT: *Op. cit.*, p. 173.

⁹⁵ Cf. F. CATROGA: *Op. cit.*, vol. 1, pp. 489 e ss.

⁹⁶ En Francia, la separación de la Iglesia de la Escuela antecedió a la separación de la Iglesia del Estado (1905). Cf. L. LEGRAND: *L'Influence du Positivism dans l'Oeuvre Scolaire de Jules Ferry. Les Origines de la Laïcité*, Paris, 1961; P. CHEVALIER: *La Séparation de l'Eglise et de l'Ecole ... Jules Ferry et León XIII*, Paris, 1981; M. OZOUF: *L'Ecole, L'Eglise et la République, 1871-1914*, Paris, 1963.

⁹⁷ Cf. P. RAYNAUD: *Art.º cit.º* p. 38.

⁹⁸ P. CHEVALIER: «Pouvoir et Enseignement en France au XIX ème siècle», *Recueils de la Société Jean Bodin, cit.º*, p. 198.

⁹⁹ Para una síntesis de las posiciones de los defensores en Portugal de la escuela obligatoria, gratuita y laica, véase F. CATROGA: *Op. cit.*, vol. 1, pp. 205-19. Para sus repercusiones a nivel de profesorado, léase A. NOVOA, *Le Temp des Professeurs*, vol. 2, Lisboa, 1987, pp. 521-52 e 606-14.

que depositaban en los efectos cívicos de la escuela obligatoria, gratuita y laica, que la Constitución de 1911 vendrá a consagrar (artículo 3.º, núms. 10 y 11). Si reparamos en la estrategia que presidió la sustitución, en la enseñanza primaria, de la educación católica por la educación cívica, se ve que la socialización de la *moral sin Dios* era hecha en nombre de una ética social que, a la luz de las ideas de libertad, igualdad, y a partir del sentimiento de solidaridad para con los otros y el medio natural (la Tierra), la Patria y la Humanidad, procuraba enseñar a los futuros ciudadanos que, en la vida social, no existen «derechos sin cumplimiento de deberes»¹⁰⁰.

De este modo, el altruismo y la solidaridad deben ser vistos más como ideales que como principios programáticos a imponer por el Estado, aunque la Escuela los debiese interiorizar de modo que funcionasen como una especie de postulados de la razón práctica, normas que domesticarían el egoísmo, impedirían el regreso a la guerra de todos contra todos (Hobbes) y garantizarían la conciliación de la autonomía individual con la sociabilidad. Recurriendo a la lección de Durkeim, se diría que el Estado republicano tenía la obligación de crear las condiciones supletorias necesarias para pasar de la solidaridad mecánica —típica de las sociedades del Antiguo Régimen— a la solidaridad orgánica, complemento voluntarista corrector del creciente proceso de heterogeneización y autonomía de las partes en relación al todo.

Todo esto muestra, por otra parte, que los juicios de hecho producidos por la argumentación supuestamente científica estaban subordinados a una intención humanística que compatibilizaba las libertades individuales con los deberes colectivos. Yendo al fondo de las cosas, se descubre que la razón republicana se manifestaba como una fuerza, o mejor, como una *praxis*, y que el individuo no constituía una mónada, un puro hecho de la Naturaleza, o un mero producto mecánico o espontáneo de la evolución. Su proselitismo se asentaba en la creencia de que sólo la cultura vencería a la Naturaleza y sólo la evolución se asumiría como progreso a través de la mediación demiúrgica de la razón. Esta debería ser entendida como una heredera no sólo de las características psico-fisiológicas atávicas, sino también de las conquistas acumuladas del combate que el hombre libra desde hace siglos con su medio natural y social, y cuyo desenlace victorioso estaría cercano a consumarse. El antropocentrismo republicano culminaba, así, en un humanismo activo y prometeico que, al final, creía que las ideas podían transformar el mundo: «ahí está —escribía João de Barros— la grandeza de la educación laica, de la moral laica que enseña el poder del hombre, su esfuerzo extraordinario y tenaz a través de los siglos, y todas aquellas cualidades de idealismo, bondad, altruismo, solidaridad que han mejorado —lentamente, sin duda, pero de forma segura— las condiciones de vida sobre la Tierra»¹⁰¹.

¹⁰⁰ A. DE MAGALHAES: *Moral para as Escolas Primárias*, Porto, 1912, p. 12.

¹⁰¹ J. DE BARROS: *A Educação Moral na Escola Primária*, Paris-Lisboa, 1914, p. 25.