*Joaquín Costa y el anarquismo**

POR
JOSÉ DOMINGO DUEÑAS LORENTE

Al revisar las numerosas alusiones a Joaquín Costa en artículos y libros de los años inmediatamente posteriores a su muerte, en febrero de 1911, sorprende el repentino proceso de mitificación que experimenta su figura —tal y como ha delimitado Carlos Serrano Lacarra para el caso de la prensa aragonesista—.[1] Abundan, en efecto, en los escritos de la época calificativos como Insigne, Maestro, Sabio, Moisés, Titán, Grande Hombre, etc., para referirse al personaje; no son extrañas las visiones providencialistas o mesiánicas del político,[2] del mismo modo que se convierten en inevitables las menciones a su calidad moral, a su talante incorruptible, a la austeridad que presidió su vida, etc. Sin duda, la figura de Costa, el personaje, predomina con mucho sobre su obra, entonces todavía mal conocida, básicamente a través de antologías o de la "Biblioteca Costa" (1911-1924), editada por su hermano Tomás, que no solo representó un fracaso económico, sino también un cúmulo de despropósitos en la medida en que mezcla sin advertirlo textos de don Joaquín con los del recopilador o incluso con los de otros autores, no sigue un orden cronológico ni temático, manifiesta escaso respeto a los manuscritos del autor, repite pasajes, presenta como inéditos textos que no lo eran, etc.[3]

---

* El presente artículo es un capítulo de mi libro, de próxima aparición, *Costismo y anarquismo en las letras aragonesas.*

1 C. SERRANO LACARRA, "Tratamiento, interpretaciones y mitificación de la figura y la obra de Joaquín Costa", art. cit. No le faltaba razón a Cristóbal DE CASTRO, "Costa o los mitos", *El Ebro* (enero de 1932) 176: 4-5, cuando tempranamente percibía el proceso de mitificación padecido por Costa como una forma de alejar su figura, de hacerla "legendaria más que histórica".

2 *Vid.* José Domingo DUEÑAS LORENTE, "Notas sobre la interpretación mesiánica de la figura y obra de Joaquín Costa", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (1997) 14: 97-121.

3 *Vid.* George J. G. CHEYNE, "La Biblioteca Costa", *Estudio bibliográfico de la obra de Joaquín Costa (1846-1911)*, Zaragoza, Guara, 1981, pp. 95-122; sobre las antologías de la obra de Costa, *ibidem,* pp. 222-229: aunque con matices, cinco obras considera Cheyne como tales entre las publicadas sobre el autor hasta 1936; de ellas, la más difundida con mucho fue la de José GARCÍA MERCADAL, *Costa. Ideario español*, Madrid, Biblioteca Nueva, s. a. [1919], 336 pp., que mereció reediciones en 1932 y 1936. Evidentes pruebas del deficitario conocimiento de la obra de Costa que anotábamos arriba son el abundante corpus costiano recuperado, incluso desde la recopilación bibliográfica de Cheyne (1981), o el hecho de que hoy mismo, en los volúmenes más recientemente dedicados al aragonés, se siguen incorporando importantes textos firmados por Costa y desconocidos hasta el momento;

No cabe duda de que —como sucede en general con los mitos— en la figura de Costa se proyectaron no pocas de las frustraciones y de los anhelos del momento; pero además la relación entre el personaje y sus admiradores reproducía sin duda el paradigma más típico de los fenómenos populistas, en los que aparece —como dice Sagrario Torres— "un líder carismático, cuya honestidad y fuerza de voluntad garantiza el cumplimiento de los deseos populares".[4] La sociedad española del fin de siglo —escasamente articulada, con una clase media muy reducida, una tajante división entre las minorías cultivadas y una gran masa apenas instruida— resultaba un caldo de cultivo especialmente propicio para soluciones políticas de este orden.

La actuación pública del polígrafo de Monzón —y en ello sí hay coincidencia por parte de la crítica— ha sido interpretada, en efecto, como manifestación modélica de populismo.[5] Y, como decíamos, los populismos requieren tanto de un pueblo, "menor de edad" pero a la vez receptáculo de esencias y valores ejemplares, como de guías que lo conduzcan a lo que cabría denominar el reencuentro consigo mismo.[6] En tesitura semejante, no ha de extrañar que Costa, de fidelidad inquebrantable a sus orígenes, el pequeño campesinado altoaragonés, tratara de hacerse digno de la alta misión de "redimir" al pueblo, y no sorprenderá que en ocasiones proyectara de sí mismo una cierta imagen de taumaturgo o de mesías[7]. Seguidor, al fin, de los postulados de

---

vid. Cristóbal GÓMEZ BENITO y Alfonso ORTÍ BENLLOCH, "Estudio introductorio", Joaquín COSTA, *Escritos agrarios I. Escritos de juventud, 1864-1871*, Huesca, Fundación Joaquín Costa, 1998.

4 Sagrario TORRES, "El populismo. Un concepto escurridizo", en José ÁLVAREZ JUNCO (comp.), *Populismo, caudillaje y discurso demagógico*, Madrid, Centro de Investigaciones Sociológicas, 1987, p. 171.

5 Jacques MAURICE y Carlos SERRANO, *J. Costa: Crisis de la Restauración y populismo (1875-1911)*, Madrid, Siglo XXI, 1975, p. 183, percibían a Costa como "el máximo exponente del populismo español". Y Alfonso ORTÍ, "Para analizar el populismo: Movimiento, ideología y discurso populistas, (El caso de Joaquín Costa: populismo agrario y populismo españolista imaginario)", *Historia Social* (otoño de 1988) 2: 88, consideraba a nuestro autor como "caso arquetípico de lo que podemos denominar un *populismo imaginario*" (la cursiva es de A. Ortí). En un trabajo más reciente, Cristóbal GÓMEZ BENITO y Alfonso ORTÍ BENLLOCH, *Estudio crítico, reconstrucción y sistematización del corpus agrario de Joaquín Costa*, Huesca, Fundación Joaquín Costa – Instituto de Estudios Altoaragoneses, 1996, pp. 35-36, apuntaban que fue Rafael Altamira, en la temprana fecha de 1897, quien por primera vez calificó a Costa como "populista" al relacionar sus investigaciones y propuestas con las de los populistas rusos.

6 J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, pp. 16-22, constataron cómo en el fin de siglo tanto pensadores imbuidos de clericalismo como institucionistas o, incluso, algunos líderes socialistas coincidían en la necesidad de "tutela" del pueblo español.

7 *Vid.* Alfonso ORTÍ, "La *intelligentsia* liberal y socialista ante la figura y el programa de Costa: costismo y anticostismo como constantes ideológicas", en G. J. G. CHEYNE (ed.), *El legado de Costa*, Zaragoza, Ministerio de Cultura – Diputación General de Aragón, 1984, pp. 175-195 (especialmente p. 175); Javier VARELA, "Un profeta bíblico: Joaquín Costa", *Boletín de la Institución Libre de*

la Institución Libre de Enseñanza, procuró, como es bien sabido, conducir su vida privada y su actuación pública de acuerdo con unos estrictos principios morales, y en ello cifró en buena parte su autoridad para oponerse, con la contundencia que conocemos, al sistema de la Restauración y a sus representantes. Sin duda, nuestro autor —como escribe Gabriel Jackson— "formuló su programa político y económico como si fuera un programa de salvación moral".[8]

Con todo, hay componentes que singularizan el populismo costista y que contribuyen, a mi juicio, a dar razón de la considerable difusión de los postulados del autor, sobre todo de sus lapidarias fórmulas de salvación nacional o incluso de que el pensamiento libertario español haya persistido a lo largo del tiempo en la reivindicación del polígrafo. Me refiero al marcado carácter moralizante, más que político, que presidió su actuación, a los parámetros básicamente agrarios en que desarrolló su obra y su acción política o a las románticas apelaciones a la "raza" y al genio del pueblo con que envolvió muchas de sus propuestas, todo ello adobado en una retórica a menudo incendiaria, llena de imágenes religiosas fácilmente inteligibles por el público menos cultivado.

Aunque no contamos con un estudio que analice con detenimiento las relaciones entre el ideario costista y las posiciones obreristas del momento, los especialistas en la producción costiana han subrayado el casi completo desconocimiento por parte del profesor de la Institución Libre de Enseñanza de las teorías socialistas de su época, aunque intuitivamente se aproximara en ocasiones a sus postulados,[9] y han apreciado, al mismo tiempo, evidentes semejanzas entre algunas de sus páginas y la construcción teórica del anarquismo. En este sentido, Pérez de la Dehesa hizo notar en un brillante libro de 1966 que nuestro autor había practicado en *El problema de la ignorancia del derecho* "su más avanzada y rotunda afirmación doctrinal del principio de *self-government*, hasta extremos que rozan el anarquismo".[10] Alberto Gil Novales señalaba por las mismas fechas que "gran parte de su doctrina se aproxima al anarquismo, e incluso ve con simpatía el movimiento, [aunque] lo rechaza también preso en sus orígenes liberales".[11] Por su parte, Jacques Maurice y Carlos Serrano percibían en

---

Enseñanza (II época, diciembre de 1996) 24-25: 79-99; José Domingo DUEÑAS LORENTE, "Notas sobre la interpretación mesiánica de la figura y obra de Joaquín Costa", art. cit., pp. 106-113.

8 Gabriel JACKSON, *Costa, Azaña, el Frente Popular y otros ensayos*, Madrid, Turner, 1976, p. 26.

9 *Vid.* A. GIL NOVALES, "Joaquín Costa: de la crisis finisecular al socialismo", *Anales* (Barbastro, 1986) III: 31-42.

10 R. PÉREZ DE LA DEHESA, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, Madrid, Sociedad de Estudios y Publicaciones, 1966, p. 161.

11 A. GIL NOVALES, "El pensamiento de Costa", *Bulletin Hispanique* (1968) LXX: 3-4, reproducido en J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, p. 233. No obstante, más tarde matizó GIL NOVALES esta apreciación

Costa, "con todo su moralismo", al "último retoño del anarquismo idealista decimonónico, que sueña con purezas y virtudes rurales, con pacifismo e idilios (en la línea de Proudhon)".[12] Y de "tradicionalista ácrata" tildaba recientemente Javier Varela a nuestro escritor por sus difíciles equilibrios entre el "casticismo" y la "anarquía" y por "su afanosa búsqueda del ideal perdido".[13]

A su vez, desde el exilio, no faltaron entre los libertarios españoles el reconocimiento y la admiración hacia el autor de *Colectivismo agrario*. Antes nos hacíamos eco del énfasis con que Manuel Buenacasa hablaba de su coterráneo; José Peirats, por su parte, catalogaba a Costa junto a Pi y Margall como "[g]rande entre los grandes precursores" de los escritores anarquistas en España,[14] lo calificaba en otros lugares de "genio" e "hijo del pueblo-pueblo"[15] o lo consideraba creador de una "historia nueva":

> Nadie como él trazó, tomándola de la vida misma la otra historia: la de los oscuros labradores y artesanos, provincianos o lugareños, sumidos en sus quehaceres prácticos, en su mundo consuetudinario. Nadie como él supo captar y fijar en su retina los grandes problemas, así los de inaplazable urgencia como los de vuelo futurista [...].[16]

El también escritor libertario Ramón Liarte apreciaba, todavía en 1980, múltiples razones para sentirse identificado con el pensamiento costiano. Apuntaba, por ejemplo, que "[s]u obra monumental es nuestra: el *Colectivismo agrario en España*, manantial de conocimientos y gloria de la sabiduría", y advertía que el pensamiento del altoaragonés había orientado la "Revolución Social española". Liarte fundamentaba la grandeza de su paisano en la lucha contra "los caciques y prestamistas que chupan la sangre a los desheredados" o en que buscó "salvar al pueblo de la indigencia intelectual, del abandono económico"; además, resaltaba su "honradez franciscana", su cualidad de "[g]losador del Municipio como organismo vertebrador de las cosas", y únicamente reprochaba a Costa, y extendía la objeción al "venerable Pi", el hecho de que "a pesar de su inteligencia descomunal" no tuvieran la suficiente "audacia para declararse enemigos irreconciliables del Poder, cuando en realidad

---

y señalaba que "nada más lejos de su pensamiento y de su personalidad que las formas de ser y de pensar de los anarquistas, españoles o no", "Joaquín Costa: de la crisis finisecular al socialismo", art. cit., p. 32.

12 J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, pp. 187-188.

13 Javier VARELA, "Un profeta bíblico: Joaquín Costa", art. cit., pp. 84-85.

14 José PEIRATS, "Para una monografía de escritores anarquistas españoles", *Ruta* (II época, 1.° de enero de 1972) 7: 11.

15 José PEIRATS, "La terquedad eclesiástica y la tozudez baturra" (1953), *Anthropos. Suplemento* (enero de 1990) 18: 119.

16 José PEIRATS, "Un hombre símbolo" (1959), *ibidem*, p. 138.

eran antiestatólatras por su amor al hombre y al pueblo. Mayor error no cabe en cerebros tan privilegiados...".[17]

Evidentemente, durante el fin de siglo, la producción ideológica de orientación popular se vio envuelta en una densa atmósfera doctrinal que impregnó posiciones de muy distinto signo; una herencia que procedía de la larga tradición ilustrada y liberal y que se convirtió entonces tanto en sustrato del populismo regeneracionista como del pensamiento anarquista de los primeros teóricos españoles, o en el sostén de otras elaboraciones pensadas desde la izquierda. Por ejemplo, tanto el concepto costiano de "pueblo" como la visión mitificadora del pueblo que cultivaron entonces el anarquismo, el republicanismo o el socialismo se nos manifiestan como expresiones de un mismo cuerpo ideológico, deudor todavía del *volksgeits* romántico, que había sublimado al pueblo como depositario de las mejores esencias.[18]

El concepto anarquista de "pueblo" procede, en opinión de Álvarez Junco,[19] de "una larga tradición de la izquierda europea", cuyo origen tal vez haya que localizar, a su juicio, en Rousseau y en la Revolución Francesa y que, de cualquier modo, "se inserta en el contexto general de su concepción armónica y optimista de la Naturaleza: todo lo natural es bueno, y el pueblo es lo natural por excelencia, lo menos corrompido por la civilización". Por su parte, Joaquín Costa, como bien se sabe, convirtió al "pueblo" en objeto prioritario de estudio, convencido de que en lo popular habría de hallar las mejores pautas políticas o morales, modelos de actuación que no contraviniesen el desarrollo orgánico y natural de una comunidad, en el que, desde posiciones biologistas, creía firmemente.

No ha de extrañar, pues, que la producción global de quien escribió *Derecho consuetudianario del Alto Aragón* (1880), *Introducción a un tratado de política sacado textualmente de los refraneros, romanceros y gestas de la Península* (1881), *El problema de la ignorancia del derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre* (1901) o *Derecho consuetudinario y economía popular en*

---

17 R. LIARTE, "Joaquín Costa, maestro de maestros", prólogo a Joaquín COSTA, *Crisis política de España*, Barcelona, Producciones Editoriales, 1980, pp. 5-26.

18 *Vid.* J. ÁLVAREZ JUNCO, "Cultura popular y protesta política", en Jacques MAURICE, Brigitte MAGNIEN y Danièle BUSSY-GENEVOIS (eds.), *Peuple, mouvement ouvrier, culture dans l'Espagne contemporaine*, Saint-Dennis, Presses Universitaires de Vincennes, 1990, pp. 157-168: "No hace falta recordar —escribe ahí Álvarez Junco, p. 160— que, desde la Escolástica medieval, la teoría política atribuía al pueblo la transmisión de la soberanía y la calidad de *vox Dei*. El romanticismo social añadió la retórica del pueblo como símbolo de moral sencilla y natural, igualdad, fraternidad, capacidad de autoorganización y, para colmo, voluntad revolucionaria".

19 J. ÁLVAREZ JUNCO, "La subcultura anarquista en España: racionalismo y populismo", en *Culturas populares. Diferencias, divergencias, conflictos*, Madrid, Casa de Velázquez – Universidad Complutense, 1986, p. 198.

España (1902), haya sido entendida como una reivindicación del "sentido común histórico de los labradores, tan vilipendiado por una ciencia engreída", según expresión del propio Costa. Maurice y Serrano piensan, en efecto, que toda la producción costiana emana de este planteamiento.[20]

Es cierto que don Joaquín identificaba, en gran medida, al "pueblo" con el campesinado y ello explica que proyectara "sobre la sociedad en su conjunto el ideal del labriego: la comunidad aldeana, libre del terrateniente", un modelo de organización social definido —continúan Maurice y Serrano— "por el 'anarquismo' patriarcal en que el poder se resolvería en una mera actividad de control y cuya legitimidad vendría del consenso de todos, ajeno a la coacción".[21]

En suma, el polígrafo de Graus, lo mismo que buena parte de los pensadores de inspiración popular del fin de siglo, creía en una armonía y desenvolvimiento natural que no debían ser obstaculizados por la acción política. Pérez de la Dehesa pensaba que la "creencia en un orden natural" le llegó a Costa desde el krausismo, aunque en ello coincidiera "accidentalmente" —en opinión del estudioso— con Henry George.[22] Sin duda, la crisis del liberalismo y su revisión teórica en el periodo finisecular alimentaron tanto el bagaje revolucionario del anarquismo como el del radicalimo burgués,[23] y "esto explica tal vez —como escriben Maurice y Serrano— ciertas similitudes entre algunas de las posiciones de Costa y del anarquismo español".[24]

---

20 J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, p. 179. Desarrolla una tesis semejante Jordi BONELLS, "Peuple' et 'Nation' dans l'oeuvre du jeune J. Costa (1874-1884)", *Les Langues Néo-Latines* (1980) 282: 24-63.

21 J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, p. 186.

22 R. PÉREZ DE LA DEHESA, *El pensamiento de Costa y su influencia en el 98*, *op. cit.*, p. 110.

23 No hay que olvidar, por otra parte, lo que ÁLVAREZ JUNCO, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, 2.ª ed., Madrid, Siglo XXI, 1991, pp. 584-585, llama el "dualismo básico, en la ideología ácrata, entre los principios liberal-humanitarios y los socialistas". Como ya había formulado Rudolf Rocker, Álvarez Junco insiste en que en el pensamiento anarquista confluyen la tradición teórica del liberalismo y las elaboraciones críticas surgidas desde la clase trabajadora.

24 J. MAURICE y C. SERRANO, *op. cit.*, p. 116. En un exhaustivo trabajo, Juan Carlos ARA, "Del folklore a la acción política. Tres calas en el pensamiento nacional de Joaquín Costa, a través de sus corresponsales (A. Machado, R. Salillas, P. Dorado)", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (1996) 13: 13-208, considera que el "socialismo de Costa" es deudor de autores como Francesco Nitti o Novicow y lo emparenta con el de otros autores españoles coetáneos: "El socialismo de Costa es, para entendernos, análogo al 'carlismo popular' de Unamuno, al 'Municipio Libre' de Ganivet, o a la 'representación profesional', 'corporativa' y tutelar de Dorado, y desde el momento en que no es un socialismo ortodoxo y está fundamentado en nostalgias preconstitucionales del tipo del populismo ruso tolstoiano, es fácil que se confunda con cierto anarquismo filosófico o estético y con una retórica de *tiempos de lucha* resabiada de ochocentismo y *gloriosas* mal digeridas" (p. 135). Los términos entrecomillados o en cursiva son de J. C. Ara. Sin negar semejanza teórica entre Costa y los autores citados, hay, en mi opinión, una diferencia fundamental y es el deseo de Costa de pasar a la acción, de llevar a

Joaquín Costa transitó desde unos parámetros tradicionalistas en su juventud al liberalismo burgués y a la tradición krausista de la Institución Libre de Enseñanza; no obstante, la fidelidad a sus orígenes, el pequeño-campesinado, le situó en seguida en una tesitura evidentemente crítica con el liberalismo y la burguesía y, si bien no llegó a sobrepasar el umbral que le podía conducir a posiciones obreristas *stricto sensu*, se aproximó al final de su vida, llevado de sus pretensiones reformistas, a las filas revolucionarias. No obstante, no se trata de una trayectoria enteramente lineal, porque, aunque quemó etapas y dejó buena parte de su equipaje inicial en el camino, el Costa maduro no llegó a desprenderse del todo de su formación anterior (especialmente una vinculación ideológica y afectiva con su lugar y clase de origen) y por ello tendió a refundir materiales dispares que han favorecido interpretaciones contradictorias y parciales.[25]

Prueba de esta mezcolanza de postulados son, por ejemplo, los textos recogidos bajo el título de *La tierra y la cuestión social* (1912),[26] donde se muestra especialmente crítico con las clases adineradas ("Contra el hambre en la Litera", 1896), al tiempo que alude frecuentemente al institucionista Azcárate o pide una política "[p]ara la blusa y el calzón corto" (1903), que se resuelve meramente en una atención preferente hacia los menos favorecidos:

> No es, entiéndase bien, que el partido republicano deba ser partido de clase; un partido para los obreros, para los menestrales, para los labradores y campesinos: en principio, su deber es hacer política para todos. Solo que este principio ha de acomodarse a las circunstancias de lugar y de tiempo [...] y lo oportuno ahora [...] es que se haga política predominante para el trabajador, porque hasta ahora se ha hecho exclusivamente política para el intelectual, para el ilustrado y el capitalista.[27]

Por las mismas fechas reclama "el turno del pueblo" ("¿[p]arecerá ya hora de que le llegue su turno al pueblo?"),[28] pero, en definitiva, no traspasa en ningún momento los límites del reformismo, aunque sea a veces de tono radical y grandilocuente. No

---

cabo su programa —mucho más desarrollado que las propuestas de la mayoría de los intelectuales reformistas de su tiempo—; *vid.* su discurso de 1906 "Las víctimas de la República", en Joaquín COSTA, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario y otros escritos (Antología)*, edición y prólogo de Rafael PÉREZ DE LA DEHESA, Madrid, Alianza, 1992, pp. 233-255.

25 De síntesis "originalísima" y "necesaria" califican el pensamiento de Costa Cristóbal GÓMEZ BENITO y Alfonso ORTÍ BENLLOCH, "Estudio introductorio", Joaquín COSTA, *Escritos agrarios I. Escritos de juventud, 1864-1871*, *op. cit.*, p. LIII: "una síntesis (originalísima, profundamente significativa y necesaria en la España liberal contemporánea) entre el comunitarismo católico de origen, el progresismo rural y la propia secularización política".

26 Joaquín COSTA, *La tierra y la cuestión social*, Madrid, Biblioteca Costa, 1912.

27 *Ibidem*, p. 121.

28 *Ibidem*, p. 124.

obstante, años después, en una de sus últimas intervenciones públicas, en el discurso titulado "Las víctimas de la República", pronunciado en Zaragoza en 1906, el orador, desengañado ya incluso del Partido Republicano, en el que había ingresado tres años antes, se autodefinía como "un espíritu o un sentido profundamente, enérgicamente revolucionario" y proclamaba que para él "todos son gobiernos y poderes de fuerza, todos son poderes ilegítimos, y gobiernan, o mejor dicho, imperan sobre mí y me avasallan porque no los puedo derribar"; y finalmente proponía que el Partido Republicano declarase ilegal la Restauración, lo mismo que había hecho Cánovas con este partido en 1875:

> [...] y como consecuencia [seguía Costa], constituirse a sí propio y declarar al país en estado de revolución y no hacer otra cosa que prepararla: preparar la de arriba en la forma que he dicho, haciéndola gacetable, y preparar la de abajo, contándose los patriotas de corazón y de verdad, organizando los medios externos necesarios para derrocar el régimen en la misma forma en que se levantó, que es decir, por la fuerza.[29]

A medida que agotaba recursos y acumulaba fracasos en sus intentos reformistas, Costa radicalizaba, como vemos, su percepción de las cosas hasta reclamar —quien había dedicado gran parte de su vida al estudio del Derecho— soluciones de fuerza, revolucionarias.

No iba tan lejos, sin embargo, en su *Colectivismo agrario en España* (1898), a pesar de haber sido leída la obra, según hemos podido comprobar, como preludio del comunismo libertario. Carlos Serrano, en un documentado prólogo, definió hace años el contexto e intenciones del libro. La profunda crisis agraria que se vivió en la Europa occidental en los años ochenta al no poder competir con los productos que llegaban de Rusia, América o Australia; el éxito espectacular de la obra de Henry George, *Progreso y miseria* (1879), traducida en un momento (1883) de pleno debate en España sobre la propiedad de la tierra e incluso de discusión en Europa sobre el colectivismo, y las desamortizaciones civiles de tierras comunales, todavía en vigor a finales de siglo y de muy nocivas consecuencias para el pequeño campesino, fueron, según Serrano, los principales motivos que empujaron a don Joaquín a emprender su exhaustiva recuperación de datos y formas de la tenencia colectiva de la tierra en España desde el siglo XVI.[30]

---

[29] J. COSTA, "Las víctimas de la república", en J. COSTA, *Oligarquía y caciquismo. Colectivismo agrario...*, *op. cit.*, pp. 251-153.

[30] Carlos SERRANO, "Introducción", Joaquín COSTA, *Colectivismo agrario en España*, tomo I, Zaragoza, Guara, 1983, pp. 11-77. Ana M.ª MARTÍN URIZ, "Henry George en la obra de Joaquín Costa y el impacto del georgismo en seguidores de Costa", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (1994) 11: 23-29, advierte de la pobre acogida que padeció en España la famosa obra de George —tanto fue así que el editor tuvo que quedarse con casi toda la tirada—, por lo que el eco de que gozó el libro en el

A la hora de enjuiciar el alcance de la obra, Carlos Serrano llama la atención sobre el silencio "casi total" de Costa ante las aportaciones de los autores socialistas españoles de la segunda mitad del XIX y piensa que *Colectivismo agrario* "no pasa de ser un modesto proyecto de reforma a través de la ley, destinado a evitar una revolución social violenta que su autor presiente".[31] De hecho, el propio Costa parece que pretendía en seguida evitar un posible rechazo de los sectores reformistas moderados y presentaba el *colectivismo* como "una transacción y componenda entre los dos sistemas extremos, comunista e individualista en cuanto declara —dice Costa— propiedad común o social los instrumentos todos de trabajo (tierras, minas, máquinas, fábricas, ferrocarriles, buques, etcétera, toda clase de capitales), pero deja los productos bajo el régimen de propiedad individual", y consideraba el *colectivismo agrario* como "una atenuación de aquel", ya que sin "socializar el capital", con la única excepción del suelo, conseguía, a su juicio, todos los beneficios del anterior.[32]

No obstante, hace notar el prologuista que el libro fue reseñado únicamente, al parecer, por la prensa socialista y los sectores más avanzados de la universidad, en concreto por el grupo de Oviedo, donde ejercía como catedrático Rafael Altamira, quien se ocupó personalmente de la obra y expresó hacia ella inequívoco aprecio. En el órgano socialista de Bilbao, *Lucha de clases*, fue Unamuno quien firmó la recensión del libro, y el entonces joven socialista invitaba a los lectores a conocer en el texto de Costa "cuáles son las tradiciones de nuestro pueblo". Curiosamente, no encontró Serrano ninguna reseña en la prensa libertaria.[33]

Escasa repercusión, sin duda, para una obra de tal envergadura. Aun así, se ha de tener presente que fueron publicadas únicamente las dos primeras partes de las tres previstas: una dedicada a antecedentes doctrinales (Álvarez Estrada, Vives, el padre Mariana, Caxa de Leruela, numerosos autores del periodo ilustrado, etc.) y otra donde se daba cuenta de las manifestaciones, modos de tenencia y uso colectivo de la tierra en España. No llegó a publicarse la última parte, dedicada, en principio, a "crítica". Así pues, apareció como una obra eminentemente erudita, que difícilmente podía llegar de forma inmediata al lector popular. Sí encontraremos alusiones y

---

caso de Costa responde a "una acción individual". La segunda traducción del libro en castellano apareció en 1905. Por otra parte, Ana M.ª MARTÍN hace notar cómo Costa reduce el alcance de la colectivización propuesta por George a la "tierra", mientras que el autor norteamericano usa el término *land* para referirse a la Naturaleza, en general.

31 Carlos SERRANO, "Introducción", Joaquín COSTA, *Colectivismo agrario...*, *op. cit.*, pp. 47 y 56. En un reciente estudio, Jesús María GARAYO URRUELA, "Colectivismo agrario y regeneración política y social en la democracia liberal sobre bases campesinas en Joaquín Costa", *Anales de la Fundación Joaquín Costa* (1998) 15: 141-168, inscribe también la obra de Costa dentro del "reformismo social".

32 Joaquín COSTA, *Colectivismo agrario en España*, *op. cit.*, p. 81.

33 Carlos SERRANO, "Introducción", Joaquín Costa, *Colectivismo agrario...*, *op. cit.*, pp. 62-66.

menciones al libro más tarde (ya hemos apuntado algunas), unas veces como referencia cabal a su contenido, pero la mayoría como mera muestra de la intencionalidad colectivista del ilustre autor.

Sin perder de vista que las motivaciones, los objetivos o, incluso, el alcance teórico siguen caminos distintos, pienso que cabe anotar semejanzas relevantes entre *Colectivismo agrario en España* (1898) y *El apoyo mutuo* (1902), del pensador anarquista P. Kropotkin (1842-1921), coetáneo estricto de Joaquín Costa. Como es sabido, Kropotkin pretendió demostrar con su investigación que la colaboración entre los individuos de una misma especie o incluso de especies distintas era un factor hondamente enraizado no solo en los hombres sino también en los animales, de modo que esta circunstancia había favorecido enormemente el desenvolvimiento colectivo de unos y otros. De esta manera trataba de rebatir a quienes subrayaban en las teorías de Darwin sobre todo lo que era la lucha por la vida, la rivalidad, la competencia. En su estudio, el autor ruso repasaba minuciosamente el comportamiento de las mariposas, las hormigas, los gorriones, así como usos y costumbres de tribus primitivas, de los "bárbaros", de las sociedades medievales, etc., lo que le llevaba a concluir que "el principal papel en la evolución ética de la humanidad fue desempeñado por la ayuda mutua y no por la lucha mutua".[34]

Parecido procedimiento seguía Kropotkin para demostrar en *El Estado y su papel histórico* que "los periodos más gloriosos de la humanidad fueron aquellos en que las libertades y la vida local no estaban aún destruidas por el Estado y en que las masas humanas vivían en municipalidades (*communes*) y en federaciones libres".[35] A mi juicio, es precisamente el método, el procedimiento, lo que emparenta a Costa y al Kropotkin de las obras citadas. Ambos acuden a la tradición, a lo consuetudinario, a lo popular y espontáneo como autoridad sobre la que asentar sus tesis; del mismo modo que Proudhon apelaba a las comunidades campesinas preindustriales como modelo espontáneo, no coercitivo, de organización social, o que Bakunin evocaba con parecidas pretensiones las tradiciones del campesinado ruso.

En definitiva, se trataba de buscar el paraíso perdido, de remontarse a épocas pretéritas por encontrarse ahí lo primitivo, lo más cercano a lo natural; es la percepción del pueblo como guía certero, en la medida en que se equipara Pueblo y Naturaleza o, cuando menos, en que se considera al pueblo como lo más natural, lo menos contaminado por la civilización. Una concepción no exenta de nostalgias ante los acelerados cambios del siglo, que mantiene a su modo la idealización de lo popular erigida por el Romanticismo y que a lo largo del XIX conoció diversas actualizaciones (el

---

[34] Piotr KROPOTKIN, *El apoyo mutuo*, introducción de Ángel J. CAPPELLETTI, Cali (Colombia), Madre Tierra, 1989, p. 287.

[35] Piotr KROPOTKIN, *El Estado y su papel histórico*, Madrid, Fundación Anselmo Lorenzo, 1996, p. 9.

costumbrismo, sin ir más lejos) como reacción o refugio ante las transformaciones industriales y el desarrollo del capitalismo, que todo lo modificaba para, en última instancia, uniformarlo y despersonalizarlo.

También Herbert Spencer (1820-1903), inspirador tanto de Costa como de Kropotkin, se situaba en coordenadas semejantes:

> Spencer [escribía Kropotkin al comentar sus *Principios de la Ética*] trata de probar hasta qué punto es absurda la pretensión de los legisladores de suprimir, mediante leyes, la variedad de los caracteres humanos; aun en nuestros tiempos, dice, se emplean, para llegar a la uniformidad medios criminales, como los que se emplearon en otra época para imponer a los hombres tal o cual fe, lo que no impide a los pueblos cristianos, con sus innumerables iglesias y su clero, ser tan bélicos y agresivos como los salvajes.

No ha de extrañar, pues, que Kropotkin juzgara a Spencer como "un crítico muy atrevido en el terreno de lo político", aunque en lo económico —decía— "su obra es indecisa y tímida; como sus amigos del campo liberal —escribe Kropotkin—, protestó tan solo contra el monopolio de la tierra".[36] Reparo, pues, que probablemente el revolucionario anarquista hubiera extendido al propio Costa. No obstante, en el caso de nuestro escritor todavía cabe acotar algo más ese terreno que va desde las posiciones liberales y reformistas a las revolucionarias, aunque no siempre resulta fácil apreciar la delimitación entre un campo y otro. Así, Costa, decidido impulsor del *selfgovernment* y de la libertad como principios inspiradores del Derecho, escribía en los años de entresiglos:

> Aquel ideologismo científico que negaba a lo incosciente y a lo espontáneo todo valor y toda participación en la génesis del Derecho positivo, ha caído en descrédito, y los más serios y profundos pensadores exaltan el principio fecundísimo del *selfgovernment* en su acepción más lata, del derecho privado libre, libre de las ligaduras con que el derecho público lo condena a una vida de artificio [...].

Y concluía Costa su argumentación con una defensa a ultranza de "la libertad" como sustento del Derecho: "a este principio deben obedecer y por tal motor regirse las instituciones jurídicas del código, en su relación con el derecho inmanente, personal, de los individuos y de las familias".[37]

---

36 Piotr KROPOTKIN, *La moral anarquista*, prólogo de Carlos DÍAZ, Gijón, Júcar, 1977, p. 245.

37 J. COSTA, *Derecho consuetudinario y economía popular en España*, I, introducción de Lorenzo MARTÍN-RETORTILLO, Zaragoza, Guara, 1981, pp. 38-39. En las tesis expuestas por el institucionista Gumersindo DE AZCÁRATE en *El selfgovernment y la monarquía doctrinaria* (1877), debieron de hallar argumentos tanto los anarquistas españoles de finales de siglo, defensores del municipio en cuanto comunidad sobre la que fundamentar, mediante la pertinente federación, la deseada sociedad libertaria, como el propio Joaquín Costa, quien, en el noveno punto de su famoso programa de doce, incluido en *Oligarquía y caciquismo como la forma actual de gobierno en España: Urgencia y modo*

Pero, como ya advirtió Pérez de la Dehesa, todavía mostró Costa con mayor explicitud sus afinidades teóricas con los postulados ácratas en *El problema de la ignorancia del Derecho* (1901). Aquí, tras poner en evidencia el absurdo que supone que "el bracero, el menestral, el labriego, este pobre siervo enfeudado dos veces", tengan la "obligación de saber el derecho", cuando ni siquiera las clases ilustradas conocen "ni la vigésima parte del derecho escrito que rige en su país",[38] reclamaba la desaparición efectiva de la "dualidad de personas, fundiéndose en uno los dos conceptos de legislador y de legislado",[39] y en seguida llegaba Costa al meollo de su planteamiento al tratar de responder a la siguiente pregunta: "Pero, realmente ¿pueden vivir sin leyes las sociedades humanas?".

> Existen escuelas, con caracteres y proporciones de reacción, que resueltamente lo afirman (anarquismo, acracia, etc.); y no faltan sociólogos y pensadores de autoridad, formados en las filosofías clásicas, que se inclinan asimismo a la afirmativa. Kropotkine, por ejemplo, tomando como punto de partida la nativa bondad del hombre y el sentimiento de simpatía y solidaridad que le es ingénito y que le atrae con la violencia de un fenómeno natural hacia sus semejantes, erige al individuo en órgano único y exclusivo de su propio derecho [...] sin más ley que la que el individuo lleva impresa por naturaleza dentro de sí propio [...].[40]

Acudía después el estudioso a la autoridad de "[n]uestro eminente Posada", para recordar cómo este había apuntado que "la idea de la posibilidad del orden social sin represión" contaba con precedentes notorios "en diversas manifestaciones de la sociología evolucionista, representada en hombres tan 'conservadores' como Krause y Giner, Guyau, Spencer y Fouillée".[41] Por último, a modo de conclusión, se apoyaba en la autoridad de Dorado Montero, quien a su juicio sostenía "una posición intermedia", surgida al abordar el problema desde un punto de vista histórico, y que "considera la ley y la autoridad como instituciones meramente tutelares, y por tanto dependientes de que la tutela sea o no necesaria"; de modo que, en opinión de Dorado, "las leyes irán desapareciendo gradualmente a medida que el Estado autoritario actual, basado en la fuerza vaya transformándose en un Estado cooperativo, basado en la libre racional voluntad de todos sus miembros".[42]

---

de cambiarla, I, introducción de Alberto GIL NOVALES, Zaragoza, Guara, 1982, p. 249, solicitaba "*[s]elf-government* local, abolido el criterio de uniformidad y de tutela".

38 Joaquín COSTA, *El problema de la ignorancia del Derecho y sus relaciones con el status individual, el referéndum y la costumbre*, Madrid, Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, 1901, p. 13.

39 *Ibidem*, p. 22.

40 *Ibidem*, pp. 25-26.

41 *Ibidem*, p. 26. El entrecomillado es de Costa.

42 *Ibidem*, pp. 26-27. Aunque curiosamente Federico URALES, *La evolución de la Filosofía en España*, tomo II, parte II, Barcelona, Laia, 1977, p. 83, no mencionaba para nada a Costa, pensaba que "la

Y a continuación el polígrafo altoaragonés, de acuerdo sin duda con esta "posición intermedia" de Dorado, descubría las intenciones de su libro en términos que ofrecen pocas dudas:

> Los siguientes apuntes harán ver cómo ya hoy, conforme a las diversas constituciones civiles de la Península, podrían vivir ordenadamente los hombres en sociedad sin comercio apenas con las leyes; libres, por tanto, de la necesidad de conocerlas; y sin que por ello, dicho se está, hubieran de chocarse entre sí las múltiples esferas individuales ni dejaran de formar juntas, como antes y como siempre, municipio, nación, Estado.[43]

Comienza Costa propiamente su recorrido en la "[c]onstitución del status individual" por la legislación romana, de la que piensa que reconocía para el individuo "una esfera de acción exclusivamente suya, inviolable, donde nadie puede legítimamente inmiscuirse", con lo que se alcanzaba "la realización práctica en ese límite de un régimen de *selfgovernment* 'molecular' [...] tan absoluto como hayan podido soñarlo las teorías acráticas o libertarias". Y en nota apuntaba que "[l]a teoría de la persona individual considerada como Estado, y de su relación con la persona social, ha sido establecida sobre bases inconmovibles por Giner de los Ríos", en su *Resumen de la Filosofía del Derecho* (1898), libro en el que el citado comparte la autoría con Alfredo Calderón y al cual Costa remitía al lector.[44]

Con ello queda ratificada de nuevo esa confluencia de planteamientos, de la que ya hemos hablado, entre cierta teoría del Derecho, defendida a finales del XIX por ciertos pensadores liberales, y el anarquismo. No se ha de olvidar que, como sostiene Álvarez Junco y habían observado ya algunos ideólogos libertarios, "en cuanto a las raíces filosóficas [del anarquismo] no hay duda de que se hallan en los pensadores ilustrados y liberales", si bien cree que no se puede empezar a hablar con propiedad de "anarquismo" hasta Stirner y Proudhon, ya que el anarquismo como tal surgió como una "rebelión" contra el Estado "centralizado y omnipotente" que se configura con la revolución industrial y contra la propia sociedad industrial "y la despersonalización y alienación que la acompañan".[45] Y en este terreno, según Álvarez

---

filosofía propiamente dicha evoluciona en Giner de los Ríos y en sus discípulos Alfredo Calderón y Pedro Dorado por el lado del derecho político y por el lado antropológico, hasta muy cerca del anarquismo, dentro de él por lo que al último se refiere".

43 Joaquín COSTA, *El problema de la ignorancia del Derecho..., op. cit.*, p. 27.

44 *Ibidem*, p. 28.

45 J. ÁLVAREZ JUNCO, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910), op. cit.* pp. 583-584. Nueva prueba, y bien significativa a mi entender, de esta cierta indefinición ideológica de que venimos hablando es el pensamiento de quien siempre se autoproclamó fiel discípulo de Costa, al tiempo que se manifestó ardiente germanófilo durante la Primera Guerra Mundial y fue autor del famoso epitafio de su maestro; me refiero, claro está, a Manuel Bescós, *Silvio Kossti*, quien en *Las tardes del sanato-*

Junco, Bakunin —como Costa, podemos añadir por nuestra cuenta— intentó una difícil síntesis entre el "tradicionalismo", en el que se incluye un "solidarismo agrícola tradicional", y el progreso, acarreado por la industrialización, que propugnaban las "élites liberales". En suma:

> [...] negar la civilización burguesa, que a su vez había alienado y pervertido una vida primitiva más sencilla, feliz y comunitaria, y regresar a esta última, pero siempre enriquecida con los beneficios del "progreso" (elemento antitético, alienador durante la etapa histórica burguesa).[46]

Con respecto a Costa, Alfonso Ortí pensaba que, a diferencia de otros reformadores de la Institución Libre de Enseñanza que siguieron las pautas de Giner, se había alejado de forma ostensible del "liberalismo abstracto' y 'formalista" del por entonces su maestro, al sostener ya en 1880 que "la *soberanía del pueblo y del individuo* se asientan sobre un desarrollo material concreto", con lo que criticaba implícitamente —piensa Ortí— a Giner de los Ríos.[47]

No obstante, dentro de este terreno fronterizo entre liberalismo y anarquismo en el que nos movemos, se puede decir que Costa señalaba los límites de su posición en el ya citado discurso de ingreso en la Academia de Ciencias Morales y Políticas, *El problema de la ignorancia del Derecho* (1901), donde concluía "que no son derecho vivo, que no son derecho positivo las reglas jurídicas que el pueblo no ha elaborado y puesto en vigor por vía de costumbre, o que el pueblo no prohijó en un principio por vía de aceptación, tácita o expresa o que ha dejado caer en desuso".[48] Ahora bien, téngase en cuenta que el ilustre notario advertía en un principio que esperaba mostrar cómo "podrían vivir ordenadamente los hombres en sociedad sin comercio apenas con las leyes [...] y, sin que por ello, dicho se está, hubieran de chocarse entre sí

---

rio, Zaragoza, Guara, 1981 (1.ª ed. 1909), manifiesta, según José Carlos-MAINER, "Introducción", p. 13, "un batiburrillo de dogmas positivistas, sociología naturalista y desplantes nieztscheanos". Ahí mismo Bescós confiesa, por ejemplo, *ibidem*, p. 206, que los "Tolstoi, Faure, Kropotkine, Bakounine, etc. —es decir, los principales teóricos anarquistas del momento, preciso por mi parte— me hacen pensar y discurrir en la manera práctica de hacer menos universal el dolor...".

46 J. ÁLVAREZ JUNCO, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, *op. cit.*, p. 592.

47 Alfonso ORTÍ, "Política hidráulica y cuestión social: orígenes, etapas y significados del regeneracionismo hidráulico de Joaquín Costa", *Agricultura y Sociedad* (julio-septiembre de 1984) 32: 50. Los entrecomillados y las cursivas son de A. Ortí. Giner, a su vez, pensaba en 1899 que lo que urgía no era gritar pidiendo "revolución" sino "dar en voz baja el alma entera por contribuir a crear lo único que nos hace falta: un pueblo adulto", "Aspectos del anarquismo", *Obras Completas*, XI, Madrid, Espasa Calpe, 1925, pp. 275-276, lo que parece sin duda una alusión a Joaquín Costa, como observaba Elías DÍAZ, "Joaquín Costa: ¿Regeneración sin parlamento?", *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* (II época, diciembre de 1996) 24-25: 136.

48 Joaquín COSTA, *El problema de la ignorancia del Derecho...*, *op. cit.* p. 89.

las múltiples esferas individuales ni dejaran de formar juntas, *como antes y como siempre*, municipio, nación, Estado".[49] Y téngase también en cuenta que llegaba a la citada conclusión tras haber rastreado numerosos cuerpos jurídicos del pasado, tras haber aludido repetidas veces a la autoridad del Código Civil entonces vigente en España o tras haberse detenido una y otra vez en los Fueros aragoneses o navarros. Lo que proponía, pues, Costa era seguir a la hora de legislar un proceso inverso, de abajo arriba: acudir a la costumbre, a lo consuetudinario, a lo positivo y espontáneo, como fuente del Derecho, sin que ello supusiera la supresión del Estado en cuanto forma máxima de organización comunitaria, "como antes y como siempre", según Costa.

Así, hemos de pensar que no solo las pretensiones iniciales sino también el camino seguido en el citado discurso marcaban el alcance o límite de las propuestas costianas, y también, por tanto, las divergencias de su posición con respecto al corpus teórico del anarquismo. La propia fe de Costa en las virtualidades del Derecho o su misma confianza en el Estado emanado del mismo constituían una barrera suficientemente nítida entre costismo y anarquismo. Costa, como Dorado Montero, Giner, Azcárate y otros, fue un intelectual que percibió con claridad la crisis del Estado liberal y que intentó su rectificación; un heredero por su formación de la tradición liberal-burguesa que se aproximó, no obstante, a la perspectiva del pueblo más que la mayoría de sus compañeros de promoción, empujado, en parte, por un empeño, de cuño todavía romántico, de "redimir" al pueblo e impelido además por su propio origen social, el pequeño campesinado, entonces en profunda crisis económica ante la pujanza del capitalismo y la industrialización.

A diferencia de cualquier teórico anarquista, el montisonense no cuestionó tanto el Estado como tal, sino su funcionamiento; defendió la transformación profunda del sistema legislativo, pero desde la perspectiva del reformador, a modo en cierta manera de los ilustrados del XVIII que había glosado por extenso en su *Colectivismo agrario* (1898). Incluso al final de su vida, ya militante republicano, cuando sentía que todos sus intentos de reforma habían quedado en nada o que todas sus propuestas anteriores se le antojaban inoperantes y su oposición al sistema de la Restauración era frontal, desconfiaba —como vimos— de una revolución "de abajo", popular, espontánea, si no venía dirigida y compensada por otra "de arriba".[50]

No obstante, lo dicho bastará para entender que los anarquistas españoles de entresiglos pudieran considerar a Costa, no sin motivos, como un precursor de sus posiciones o que desde la admiración hacia el Grande Hombre algunos jóvenes repu-

---

[49] *Ibidem*, p. 27. La cursiva es mía.

[50] J. COSTA, "Las víctimas de la República", discurso pronunciado en Zaragoza en 1906, en R. PÉREZ DE LA DEHESA (ed.), J. COSTA, *Oligarquía y caciquismo...*, *op. cit.*, p. 253.

blicanos nacidos a las letras cuando moría el polígrafo pudieran llegar fácilmente a posiciones obreristas, especialmente de carácter ácrata, más cuando —según apreciaba Antonio Elorza— las "ideas de fondo" del anarquismo español en el fin de siglo continuaban reflejando una ideología básicamente republicana, de manera que si se cambia "la pieza de la participación política, la cosmovisión republicana encontraba un total acomodo en el anarquismo español".[51] Por algo, Pi y Margall, fundador del Partido Federal, presidente de la Primera República, traductor de Proudhon, es considerado desde las filas libertarias como el gran precursor del anarquismo español.[52]

Aparte de lo visto, también debieron de contribuir a aproximar la figura de Costa al campo libertario —donde predominaban con mucho, como bien se sabe, los criterios éticos sobre los políticos— la preeminencia que el polígrafo concedió al dictado de una muy estricta moral tanto en su vida pública como privada,[53] su confianza en la educación como factor transformador,[54] etc. Y en el caso de Aragón, en donde —como ha escrito E. Fernández Clemente— "su liderazgo cultural, político, social y moral [...] es quizá el mayor que este país ha conocido y aceptado, acaso desde tiempos del conde de Aranda",[55] también los incipientes regionalismo y nacionalismo del primer tercio del siglo fomentaron la aproximación al Grande Hombre de quienes se movían entre el republicanismo federalista o el aragonesismo más sentimental, algunos de cuyos defensores derivaron finalmente hacia las filas anarquistas, como es el caso de Felipe Alaiz o de Gil Bel.

---

51 A. ELORZA, "Utopía y revolución en el movimiento anarquista español", en Bert HOFMANN, Pere JOAN I TOUS y Manfred TIETZ (eds.), *El anarquismo español y sus tradiciones culturales*, Frankfurt – Madrid, Vervuert – Iberoamericana, 1995, pp. 83-84.

52 Ya hemos aportado en este sentido los testimonios de José PEIRATS y Ramón LIARTE, pero hay que mencionar sobre todo la detenida exposición de Federico URALES, *La evolución de la filosofía en España*, *op. cit*, pp. 75-92.

53 Acerca de las rigurosas normas que imprimió Costa a su conducta, *vid.* las jugosas y abundantes anécdotas que relata Pedro MARTÍNEZ BASELGA, sobrino de nuestro autor, en *Quién fue Costa*, edición facsimilar, introducción de E. FERNÁNDEZ CLEMENTE, Zaragoza, Institución Fernando el Católico, 1996 (1.ª ed., 1918).

54 Sobre la trascendencia que se concedía en los medios libertarios a la educación y a la cultura, señalaba José ÁLVAREZ JUNCO, *La ideología política del anarquismo español (1868-1910)*, *op. cit.* p. 586, lo siguiente: "La fe en la ciencia y en la razón alcanzó límites verdaderamente ingenuos: bastaban unas hojas y folletos que extendiesen una cultura universal básica y heterogénea (Kropotkin, Marx, H. George, Tolstoi, Zola, obras de divulgación sobre historia, geografía, astronomía) y el pueblo comprendería la maldad global del mundo viejo y sabría obrar en sentido revolucionario". Sobre las premisas pedagógicas de Costa, *vid.* Gloria MEDRANO, *Costa educador. Antología comentada de las ideas educativas de Joaquín Costa*, Huesca, Pirineo, 1998.

55 E. FERNÁNDEZ CLEMENTE, *Estudios sobre Joaquín Costa*, *op. cit.*, p. 20.