

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE DERECHO**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I**



**TESIS DOCTORAL**

**El pensamiento político de Josep Torras i Bages**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

**Miquel Bordas Prószyński**

Director

**Evaristo Palomar Maldonado**

**Madrid, 2017**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE DERECHO**

**Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I**



**EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE JOSEP TORRAS I BAGES**

**MEMORIA DE DOCTORADO**

**Miquel Bordas Prószyński**

**Director:**  
**Dr. Evaristo Palomar Maldonado**

**2015**



## ÍNDICE

<b>RESUMEN .....</b>	<b>9</b>
ABSTRACT (english).....	14
RESUM (català) .....	20

## INTRODUCCIÓN

I. Planteamiento y estructura.....	29
II. Justificación de la actualidad del objeto de estudio .....	31
III. Método de trabajo y bibliografía .....	36

## PARTE I

### JOSÉ TORRAS I BAGES Y SU TIEMPO: CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO

§ 1. 1899: LA CATALUÑA FINISECULAR .....	41
§ 2.- VIDA Y OBRAS DE TORRAS I BAGES.....	45
2.1. Infancia y juventud .....	46
2.2. El sacerdote .....	51
2.3. El obispo .....	60
2.4. El proceso de beatificación.....	73
§ 3.- LOS PECADOS DEL SIGLO XIX.....	75
§ 4.- LA AFIRMACIÓN LIBERAL EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA .....	78
4.1. El ocaso de la Cristiandad y de las Españas .....	78
4.2. Liberalismo y revolución burguesa.....	81
4.3. La consolidación del constitucionalismo liberal en Cataluña .....	90
4.4. El Sexenio democrático .....	93
4.5. La Restauración liberal .....	96
§ 5.- LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO EN ESPAÑA .....	100
5.1. La Iglesia frente a la crisis de la modernidad .....	100
5.2. El vigor de la Iglesia catalana del siglo XIX.....	106
5.3. La Iglesia en España ante el Estado liberal.....	109
5.4. Iglesia y cuestión social .....	122

§ 6.- LA CENTRALIZACIÓN LIBERAL.....	127
6.1. Las Españas: una pluralidad integrada por la fe.....	127
6.2. La formación del Estado moderno español.....	130
6.3. Unificación desintegradora y centralismo decimonónico.....	132
6.4. Reacciones ante la centralización.....	142
§ 7.- LOS ORÍGENES DE LA RENAIXENÇA CATALANA.....	150
7.1. <i>Finis Cataloniae?</i> .....	150
7.2. El ambiente romántico.....	153
7.3. Cervera y la nueva Universidad de Barcelona.....	165
7.4. La escuela apologética.....	171
7.5. La escuela jurídica.....	175
7.6. La <i>Renaixença</i> asistida.....	188
7.7. La tradición literaria catalana.....	195
§ 8.- EL CATALANISMO POLÍTICO.....	204
8.1. El catalanismo antes de la Restauración.....	204
8.2. El despliegue político del catalanismo en la Restauración.....	205
8.3. Carlismo y catalanismo.....	218
8.4. La cuestión del integrismo.....	222
8.5. Torras i Bages y las divisiones entre los católicos.....	234
8.7. Modernismo y <i>noucentisme</i> .....	257

## PARTE II

### MARCO IDEOLÓGICO

§ 9.- EL DIECINUEVE CATALÁN: CORRIENTES EN LIZA.....	267
9.1. Ósmosis cultural.....	267
9.2. Escolástica y neoescolástica.....	270
9.2.1. El tomismo en Cataluña hasta el siglo XIX.....	274
9.2.2. La escuela ecléctica de Cervera.....	278
9.2.3. Panorama del tomismo español en la primera mitad del siglo XIX....	279
9.2.4. El tomismo de los dominicos catalanes.....	281
9.2.5. El seminario de Vic.....	285
9.2.6. La recepción de la <i>Aeterni Patris</i> en Cataluña.....	287
9.2.7. Torras i Bages y el tomismo.....	288
9.3. El tradicionalismo filosófico y el catolicismo liberal.....	292
9.4. El eclecticismo.....	293
9.5. El espiritualismo y la escuela escocesa del sentido común en Cataluña	296
9.6. Idealismo y krausismo.....	300
9.6.1. El idealismo alemán.....	300
9.6.2. El krausismo español y la teoría de la nación orgánica.....	303
9.7. El positivismo.....	311

9.8. Socialismo y anarquismo .....	315
§ 10. EL TRADICIONALISMO POLÍTICO CATALÁN DEL SIGLO XIX .....	317
10.1. Tradición y contrarrevolución intelectual en España .....	318
10.2. El pensamiento tradicional catalán .....	330
10.3. Los tradicionalistas catalanes del siglo XIX .....	345
10.3.1. Francisco Javier Dorca i Parra (1737-1806).....	346
10.3.2. José Bassa (1714-1831).....	347
10.3.3. Francisco Aragonès (1764-1837).....	349
10.3.4. José Rius (1765-1833).....	349
10.3.5. Ramón de Jesús .....	352
10.3.6. Bruno Bret (1771-1844).....	353
10.3.7. Jaime Cabot (1782-1845) .....	353
10.3.8. Roque de Olzinelles i de Miquel (1784-1835).....	353
10.3.9. Tomás Bou (1715- ¿?) .....	354
10.3.10. Vicente Pou (1792-1848).....	355
10.3.11. Mariano Roquer (¿? - ¿1853?).....	361
10.3.12. Magín Ferrer (1792-1862).....	362
10.3.13. Mons. José Caixal (1803-1879).....	368
10.3.14. Pedro Gual (1813-1890).....	371
§ 11.- SENTIMIENTO Y REFLEXIÓN HISPÁNICA DE LOS INTELLECTUALES CATALANES DEL SIGLO XIX.....	372
11.1. Introducción .....	372
11.2. Ramón Lázaro de Dou i de Bassols (1742-1832) y Antonio de Capmany y Montpalau (1742-1813).....	374
11.3. Jaime Balmes (1810-1848) .....	375
11.4. Revista <i>Lo verdader catalá</i> .....	378
11.5. Manuel Milà i Fontanals (1818-1884) .....	379
11.6. Francisco Javier Llorens i Barba (1820-1872) .....	379
11.7. Antonio de Bofarull i de Brocà (1821-1892) .....	380
11.8. Estanislao Reynals i Rabassa (1822-1876) .....	381
11.9. Juan Mañé i Flaquer (1823-1901).....	381
11.10. Manuel Duran i Bas (1823-1907).....	383
11.11. Víctor Balaguer (1824-1901) .....	386
11.12. Francisco Pi i Margall (1824-1901) .....	387
11.13. Francisco Romaní i Puigdemongolas (1831-1912) .....	388
11.14. José Leopoldo Feu (1836-1916).....	390
11.15. José Coroleu i Inglada (1839-1895) y José Pella i Forgas (1852-1918)..	392
11.16. Valentín Almirall (1841-1904) .....	393
11.17. Jaime Collell (1846-1932) .....	395
11.18. Alfredo Brañas (1859-1900).....	397
11.19. Mons. José Morgades (1826-1901).....	398
11.20. Enrique Prat de la Riba (1870-1917).....	398

### PARTE III

#### DOCTRINA POLÍTICA DE TORRAS I BAGES

§ 12.- DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA Y DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA.....	403
§ 13.- LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE TORRAS I BAGES .....	411
§ 14.- UN ESBOZO DE SU ECLESIOLOGÍA POLÍTICA .....	416
14.1. Un pensamiento eclesial y universal que no abstrae de la fe .....	416
14.2. Del gobierno divino sobre lo eterno y lo temporal: los órdenes sobrenatural y natural.....	418
14.3. Cristo Rey, el Señor de la historia y de la sociedad .....	419
14.4. Encarnación del Verbo y Redención: la divinización del cristiano.....	421
14.5. Iglesia y pueblo cristiano: naturaleza y constitución.....	423
14.6. La providencia divina sobre los hombres y los pueblos. El juego del binomio ley y libertad .....	429
14.7. Valoración de la libertad .....	433
14.8. La dignidad de la conciencia .....	436
14.9. Las «leyes constitucionales» del Evangelio: la fe y el amor .....	437
14.10. Esperanza cristiana .....	439
14.11. La vida sobrenatural del pueblo cristiano .....	440
14.12. Autonomía de los órdenes sobrenatural y natural .....	442
14.13. Exaltación de lo humilde.....	443
14.14. Contingencia del orden temporal.....	444
14.15. La Cruz: valor redentor del sufrimiento y de la reparación.....	445
14.16. La jerarquía eclesiástica (I): el Romano Pontífice .....	448
14.17. La jerarquía eclesiástica (II): el episcopado.....	451
14.18. La jerarquía eclesiástica (y III): sacerdocio común y sacerdocio ministerial .....	453
14.19. El misterio de iniquidad .....	454
14.20. Mundanidad y naturalismo como fundamentos del liberalismo .....	456
14.21. El laicismo liberal .....	457
14.22. La anti-Iglesia: revolución liberal y masonería .....	459
§ 15.- CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE SU PENSAMIENTO SOCIO-POLÍTICO.....	461
15.1. El pensamiento y el estilo de Torras i Bages.....	461
15.2. Naturaleza y conocimiento .....	462
15.3. Sobre la naturaleza social .....	466
§ 16.- PRINCIPIOS DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA .....	471
16.1. Organicismo y unidad social .....	474
16.2. El principio de autoridad .....	475
16.3. La patria.....	478
16.4. Caridad social y caridad de patria o patriotismo .....	479
16.5. Orden moral y orden jurídico.....	483

16.6. Las costumbres y la relevancia social de la mujer.....	485
16.7. Religión, familia y propiedad .....	486
16.8. La democracia cristiana.....	491
16.9. El estatismo.....	495
16.10. La cuestión social .....	498
16.11. La escuela neutra.....	499
16.12. La paz y la guerra .....	503
§ 17.- EL REGIONALISMO.....	506
17.1. Observación inicial: regionalismo y naturaleza social.....	506
17.2. Sociedad y comunidad política en el espacio y en el tiempo: región, patria, nación y Estado.....	507
17.3. Fundamento del patriotismo regionalista .....	511
17.4. Iglesia y regionalismo.....	516
17.5. El patriotismo regionalista: patriotismo catalán y español .....	518
17.6. España e hispanidad.....	523
17.7. España será católica o no será.....	525
17.8. El espíritu de una Cataluña cristiana .....	527
§ 18.- LA TRADICIÓN CATALANA .....	536
18.1. La tradición en <i>La tradició catalana</i> .....	537
18.2. Tradición y regionalismo .....	540
18.3. Delimitación de la idea de tradición .....	542
18.4. Tradición y familia.....	546
18.5. Vivencia de la tradición y tradición política catalana.....	546
§ 19.- DE LAS LIBERTADES POLÍTICAS O DEL PACTISMO .....	549
19.1. Orígenes históricos y despliegue del pactismo catalán .....	549
19.2. ¿Qué fue el pactismo catalán?.....	554
19.3. El espíritu pactista catalán según Torras i Bages .....	557
§ 20.- LA PRÁCTICA DEL REGIONALISMO ORTODOXO .....	574
20.1. Regionalismo: religión, propiedad y familia .....	575
20.2. Lengua catalana y evangelización.....	577
20.3. Regionalismo: autonomía vs. burocracia.....	579
20.4. Regionalismo: revolución y liberalismo.....	582
20.5. Regionalismo y socialismo .....	583
20.6. Regionalismo catalanista y cuestión educativa .....	584
§ 21.- EL CATALANISMO DE TORRAS I BAGES.....	586
21.1. Motivaciones de su catalanismo regionalista .....	586
21.2. Catalanismo y participación de Torras i Bages .....	588
21.3. Catalanismo y nacionalismo .....	592
21.3. Regionalismo del nacionalismo .....	593
21.4. Catalanismo y autodeterminación .....	598



<b>CONCLUSIONES.....</b>	<b>602</b>
--------------------------	------------

<b>BIBLIOGRAFÍA.....</b>	<b>610</b>
--------------------------	------------

A. Fuentes.....	610
A.1. La obra de Mons. José Torras i Bages. Estudios y escritos .....	610
A.1.1. Obras Completas.....	610
A.1.2. Ediciones de obras y escritos particulares .....	610
A.1.3. Obras editadas junto con la de otros autores .....	611
A.2. Bibliografía específica sobre José Torras i Bages .....	611
A.2.1. Monografías .....	611
A.2.2. Tesis.....	614
A.2.3. Artículos .....	614
A.2.4. Escritos y noticias varias .....	619
A.3. Bibliografía histórica.....	624
A.3.1. Fuentes anteriores a 1851 .....	624
A.3.1.1. Publicaciones periódicas .....	630
A.3.2. Fuentes de 1851 a 1915 .....	630
 B. Bibliografía general .....	 641
B.1. Magisterio .....	641
B.1.1. Magisterio pontificio .....	641
B.1.2. Magisterio diverso.....	641
B.2. Teología y filosofía .....	642
B.3. Estudios y ensayos de Historia, Política, Derecho y otros campos de conocimiento.....	644
B.4. Textos parlamentarios.....	688
B.5. Diccionarios .....	689

## RESUMEN

*Sumario:* la presente investigación recorre el marco histórico-social, cultural e ideológico de la Cataluña de finales del siglo XIX y de comienzos del XX, para valorar el alcance y la orientación de la persona y del pensamiento político de José Torras i Bages, quien sería obispo de Vic durante los años 1899-1916. Se valoran los condicionantes y los retos que hubo de afrontar el catolicismo catalán, liderado espiritual e intelectualmente por Torras i Bages. Su obra más reconocida es *La tradició catalana* (1892). En este autor encontramos una reivindicación de lo que fue la Cristiandad en Cataluña, así como una crítica al Renacimiento, al cesarismo y al liberalismo, de cara a discernir y promover una *Renaixença* en sentido cristiano. El resultado de la indagación arroja una síntesis del pensamiento político torrasiano, cuya fórmula regionalista se presentó como reacción a la impugnación de la tradición catalana por parte del liberalismo centralista, pero también de la interpretación de la misma por parte del federalismo. Sin perjuicio de constatar la argumentación interna de su doctrina, muy coherente con el magisterio perenne de la Iglesia, se incide en algunos de sus planteamientos en menor continuidad con la propia tradición política española y catalana.

El objeto de este estudio es el pensamiento político del obispo de Vic, José Torras i Bages, debidamente contextualizado en el marco histórico e ideológico.

Así, la primera parte del trabajo pretende situar al prelado catalán en el tiempo y en el espacio, analizando el substrato social y político de la Cataluña decimonónica, sin perder de vista la proyección histórica inmediatamente anterior y posterior. Se hace hincapié en la fecha del cambio de siglo que coincide con la consagración episcopal de José Torras i Bages (1899). El desastre de 1898 provocó en reacción el movimiento regeneracionista así como la entrada en la escena política de los nacionalismos periféricos, especialmente el catalán.

A partir de esta referencia inicial, la aproximación a la biografía del autor estudiado muestra las influencias académicas y ambientales recibidas, en plena *Renaixença*. Su sacerdocio se desarrolló en la Barcelona de la Restauración, donde paulatinamente cobró una gran relevancia intelectual en la Iglesia local, y en todo el movimiento catalanista conservador. En su ministerio episcopal, Torras i Bages destacaría por su reconocida dedicación pastoral, las numerosas y célebres pastorales, amén de otras intervenciones públicas contra las iniciativas laicistas de algunos gobiernos de la Monarquía alfonsina a principios del siglo XX. Desde la sede de Vic, la guía del obispo catalán sería muy apreciada entre los círculos más influyentes de las élites culturales y catalanistas de Barcelona. La total entrega de Mons. Torras i Bages a su ministerio episcopal, suscitó la opinión generalizada sobre su santidad entre el pueblo cristiano, hecha patente a raíz de su muerte. Relativamente pronto se incoó el correspondiente proceso de canonización, el cual actualmente continúa abierto.

En los siguientes capítulos, a partir del propio enfoque eclesial y tradicional del obispo de Vic, se estudia la destrucción de un orden social

cristiano muy arraigado en Cataluña por la afirmación liberal y centralista del Estado español decimonónico. Este análisis valora las dimensiones espirituales, culturales y políticas de ese proceso, poniendo de relieve las resistencias suscitadas –el movimiento realista y carlista– junto con las ambiguas conciliaciones de los principios antitéticos en juego, catalizadas por el ambiente romántico de la época. En España y en Cataluña, este proceso hundía sus raíces en el siglo XVIII, de progresiva europeización de la cultura hispánica y de modernización estimulada por el reformismo borbónico. Ello suscitó las expectativas de cambio político, en un sentido centralizador y de concentración del poder político. A partir del siglo XIX se produjo el cambio del Estado estamental por el de las nuevas clases, con una burguesía ambiciosa y sedienta de poder frente a una oligarquía industrial y agraria. En especial, la desamortización fue un medio muy efectivo, aunque deletéreo en sus consecuencias religiosas, sociales y culturales, para consolidar las bases del nuevo régimen liberal. Al mismo tiempo, la industrialización en zonas como Cataluña propició la aparición del proletariado, procedente del campesinado pauperizado por el nuevo régimen económico del *laissez faire*.

En este escenario de subversión del plano social, la Iglesia se opuso al nuevo espíritu del mundo, condenado reiteradamente en el magisterio de los sucesivos romanos pontífices. En una Cataluña desgajada entre la tradición y el liberalismo, resulta especialmente destacable el vigor religioso del «paso de los santos». Los connatos de persecución religiosa e intentos de subordinación de la Iglesia en España al poder político durante una parte importante de la primera mitad del siglo XIX, arregladas transaccionalmente mediante el Concordato de 1851, tuvieron su continuación en la Revolución de 1868. A partir de los comienzos del siglo XX, las medidas laicistas de algunos gobiernos de la Restauración coincidieron con movimientos anticlericales, como el de la Semana Trágica de Barcelona.

Antes de proceder al estudio del plano cultural de la Cataluña de la segunda mitad del siglo XIX y el de los orígenes del catalanismo, se profundiza en la obra del centralismo liberal. Así, la realidad plural de las Españas fue sacrificada al ideal uniformista, sobre la base del despotismo, para reconstruir una nación española moderna desde las nuevas teorías políticas. A partir del constitucionalismo gaditano, se invocó un historicismo legitimador de las nuevas instituciones, pero mitigándose progresivamente el referente de la unidad católica como vínculo nacional.

En el capítulo séptimo de esta primera parte se atiende especialmente a los orígenes románticos de la *Renaixença* y al combate por el control de la Universidad, que sería trasladada a Barcelona y donde se formarían las nuevas generaciones llamadas a protagonizar en Barcelona la vida social, política y cultural de la segunda mitad del siglo XIX. También se estudia una corriente del catolicismo catalán bajo influencia francesa, la escuela apologética, desconectada de la tradición escolástica que defendía el orden tradicional. Esta escuela representa, en cierto modo, un aspecto de otras escuelas, la jurídica, la económica y la conservadora. En particular, la escuela jurídica catalana

heredaba la tradición de los prácticos del derecho catalán, si bien recibía la influencia del historicismo alemán y planteó una aguerrida crítica de la codificación. En ello, persistía una defensa del orden social y familiar típico de Cataluña, e incluso cierto espíritu de la misma tradición del pactismo. Finalmente, esta investigación cuestiona el entronque popular y tradicional del movimiento de la *Renaixença*, es decir, su intrínseca catalanidad, y apunta a la existencia de otra tradición literaria menos sofisticada, pero viva en el interior de Cataluña.

En el último capítulo de este bloque se sigue el proceso del nacimiento del catalanismo, su organización a partir de los años ochenta del siglo XIX, sus teorías particularistas y regionalistas, hasta la reformulación nacionalista y la apuesta por la lucha política a través de la *Lliga Regionalista*. A este respecto, se menciona la actitud distante de Torras i Bages hacia el carlismo, que consideraba desactualizado. Por otro lado, se examina el papel de Torras i Bages en las divisiones de los católicos catalanes, provocadas por los desgarros en la fidelidad a una conciencia cristiana, tentada por la contemporización con la contradicción de la misma. Claramente, Torras i Bages se mantuvo en una actitud alejada del integrista como el de Sardà i Salvany, aunque por otro lado profesaba una ortodoxia doctrinal eminente y se abstuvo de entrar en el desgaste de las polémicas escritas. En su episcopado, sería fiel a esta orientación, por lo demás de una extraordinaria sujeción y docilidad al sentir de la Santa Sede. De ahí que, como se ha observado, Torras i Bages, a través del vigatanismo, optó por el catalanismo tradicionalista y por la atención a la novedosa cuestión social, como vías de superación de las divisiones de los católicos catalanes. Por último, se incide en la proyección de la nueva cultura barcelonesa del modernismo y del novocentismo, así como en sus interrelaciones con el proceso de nacionalización, de una cultura catalana cada vez más secularizada. Ello a pesar de los desvelos del propio Torras i Bages entre los propios artistas y literatos por mantener dicha cultura en la órbita cristiana.

La segunda parte del trabajo confronta las distintas corrientes ideológicas del XIX español, con especial mención a su incidencia en Cataluña, así como la consideración de las mismas por parte del propio Torras i Bages desde su tomismo consciente. En este recorrido, se comprueba generalmente que las distintas opciones políticas del siglo XIX responden a determinadas construcciones y cosmovisiones filosóficas.

En el primer capítulo se constata la existencia de una verdadera ósmosis cultural e ideológica en Cataluña, en la que convivían y se entremezclaban diversas corrientes, como el eclecticismo, el espiritualismo, la escuela escocesa del sentido común, el idealismo alemán (aunque inicialmente con menor incidencia del krausismo), el positivismo o, algo más tarde, el socialismo y el anarquismo. Ello teniendo en cuenta la postergación de la tradición intelectual española y la penetración de novedosas filosofías extranjeras desde la Ilustración, incluso en la misma Universidad de Cervera. Se mantuvo, con todo, un reducto de tomismo genuino, de tradición dominica, que perduró,

especialmente en Cataluña y en centros como el Seminario de Vic, hasta la restauración neoescolástica con la *Aeterni Patris*. Ello permite entender el anclaje más tradicional del entusiasmo de Torras i Bages por la escolástica, a pesar de su formación filosófica psicologista con Llorens i Barba en la Universidad de Barcelona.

El capítulo décimo de esta segunda parte rescata a una serie de figuras de pensamiento tradicional catalán de la convulsa primera mitad del siglo XIX que acompañaron intelectualmente el combate de las armas por el alma del pueblo catalán. Tradición política catalana que confluía, con sus matices y también hipotecada por cierta reverencia borbónica, en la tradición común española. Donde el principio espiritual primaba sobre el temporal, sin confusión de planos, al tiempo que se delegaba en el Príncipe la máxima autoridad política, de procedencia divina, pero templada por las leyes fundamentales o fueros de los reinos y principados que formaban la comunidad hispánica. En este sentido, se constata que faltan hasta la fecha estudios específicos acerca del pensamiento tradicional catalán en su conjunto. Ello no obstante, en la investigación se realiza una aproximación a los autores más representativos de este pensamiento tradicional en Cataluña, eclesiásticos en su totalidad y gran parte de ellos religiosos. De entre ellos destacan Vicente Pou y Magín Ferrer.

El último capítulo de la segunda parte acude a otro tipo de autores catalanes, más heterogéneos, cuya reflexión a lo largo de todo el siglo XIX refleja la discusión acerca del encaje de Cataluña en el conjunto del Estado liberal español –lo que se ha llamado como el lenguaje del doble patriotismo– así como, en particular, las expectativas y las frustraciones de la burguesía barcelonesa frente al Estado liberal. Se delimita la evolución de las perspectivas de los debates sobre los puntos más recurrentes en los que se produciría una fricción entre la parte catalana y el todo español. En un siglo, desde el provincialismo al nacionalismo catalán por el federalismo, el particularismo y el regionalismo, con algunas idas y venidas.

La tercera y última parte del trabajo se introduce en el cuerpo doctrinal del obispo de Vic – enunciado antes y después de su consagración episcopal. A tal efecto, se procede primero con una delimitación de los principios generales de su filosofía política, construida a partir de una contemplación creyente de la historia y de la política. Ello posibilita una explicación de la propia Iglesia (en lo que constituye una admirable eclesiología), como expresión del orden espiritual que engloba, preside y regula el mismo orden temporal. Donde Cristo es Señor de la Historia, razón de la Creación y arquetipo del hombre. La significación antiliberal del pensamiento de Torras i Bages radica en su profundo antinaturalismo que desconsidera la condición de criatura caída y redimida del ser humano y olvida la vida eterna como su fin. Por el contrario, la filosofía torrasiana asume plenamente el juego armonioso de la gracia con la naturaleza.

A partir de estas premisas, se desarrollan los elementos constitutivos y cohesionadores de la sociedad humana (como es la importancia del principio de autoridad, la amistad política, la religión, la familia y la religión), definidos en un plano pre-político para su consecuente concreción subsiguiente, aunque se

aborden también cuestiones particulares como la problemática social o la educación. Por otro lado, se estudia la crítica de Torras i Bages al estatismo liberal y socialista: una impugnación del Estado auto-referente y anulador de la vida social, que pretende suplantar en definitiva el lugar salvífico y universal de la Iglesia.

Los últimos capítulos de la investigación se centran en la aplicación y concreción de la filosofía política del Dr. Torras respecto a Cataluña. Se despliega así todo un programa regionalista basado en una relectura de la historia y de la tradición catalana, en lo que se convierte en una verdadera apología de la Iglesia católica en su tierra. Por ello, en una Cataluña nueva bajo muchos aspectos, la práctica del regionalismo torrasiano que pretende ser un encauzamiento del catalanismo, se orienta hacia la reconstrucción de una sociedad catalana cristiana, construida sobre la preeminencia del principio sobrenatural. Para Torras i Bages, tal y como lo ha acreditado la Historia, una Cataluña cristiana en una España cristiana lograría superar las tensiones que provoca su integración en una pluralidad de los distintos pueblos de la Península Ibérica. Ello no le priva, al contrario, lo legitima, de afirmar decididamente la personalidad de Cataluña, cuyo espíritu, su tradición, es el cristianismo. Con todo, Torras i Bages opta por no resolver la cuestión de las formas políticas, en especial por cuanto falta en él una apuesta por el principio de autoridad encarnado en el Monarca – en lo que constituye ciertamente un apartarse de la tradición catalana más genuina. En cambio, la alabanza de Torras i Bages –quien siempre manifestó su prevención respecto de la política de partidos– la democracia cristiana, entendida como la acción benefactora en favor del pueblo u opción preferencial por el elemento popular, no excede del marco magisterial trazado por la *Gravis de communis* de León XIII.

En conclusión, el trabajo llevado a cabo permite reconocer en la persona de Torras i Bages a una de las principales dinámicas que, en y desde Cataluña, se opusieron a la progresiva secularización de la sociedad española a través de la emancipación de la institución política del Estado.

La investigación incorpora un considerable aparato de fuentes bibliográficas, en especial históricas, que ha sido necesario para formular las síntesis sobre las que se apoya la presente investigación.

## ABSTRACT (english)

*Brief:* the current investigation subject matter is the social, cultural, historical and ideological context in Catalonia between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth century, in order to understand the influence on this period of the figure and the political thought of Joseph Torras i Bages, who was bishop in the Catalan city of Vic from 1899 till 1916. The challenges and determining factors faced by Catalan Catholicism, who was lead spiritually and intellectually by Torras i Bages, are also considered. His most known work is *La tradició catalana* (1892). In this author a vindication of Christendom in Catalonia can be found, as well as a critic to the Renaissance, the caesarism and the liberalism, in order to discern and promote a new Christian oriented the Catalan *Renaixença*. The research achieves a synthesis of the political thought of the author, whose regionalism appeared as a reaction to the challenge the liberal centralism and the federalism interpretation of the Catalan tradition represented to the real one. Although all the internal argumentation of his doctrine has been checked out, a doctrine in line with the everlasting Church teachings, the investigation focuses in some of the ideas that have had less continuity in the Spanish and Catalan subsequent political traditions.

The thesis research topic is the political thought of the bishop of Vic, Joseph Torras i Bages, understood inside the historical and ideological framework within it developed.

Therefore in the first part of the investigation the Catalan prelate is located in time and space. Nineteen-century Catalan social and political situation are analysed, as well as, the entire historical events that took place immediately before and after that time. The turn of the century is highlighted, as it was then, in the year 1899, when Joseph Torras i Bages was ordained bishop. The Spanish colonial defeat that took place in the year 1898 resulted in a regenerationist movement and the entry into the political arena of the outlying nationalism, specially the Catalan one.

After this first analysis, the investigation on the biography of the author and the academic and cultural influences he received during the *Renaixença* are analysed. His priesthood took place in Barcelona during the Restoration. Progressively he became more and more intellectually prominent for the local Church and for the Catalan conservative movement. During his episcopal ministry Torras i Bages stood out for his well-known pastoral dedication, his copious and famous pastoral letters, and his public speeches against the secularist proposals of some governments under the Alfonsine Monarchy, that took place at the beginning of the twentieth century. His guidance from the episcopal See of Vic was highly appreciated by the most influential Catalan

cultural elites from Barcelona. The fame of his holiness was widespread among the Christian people, raised by his total commitment to his episcopal ministry, and consolidated after his death. Shortly after this happened, the canonization process was initiated, a process that nowadays remains pending.

Along the following chapters, the destruction of the social and Christian order deep-rooted in Catalonia by the liberal and centralist nineteenth-century Spanish governments is studied from the ecclesiastical and traditional approach of the bishop of Vic. This analysis takes into consideration the spiritual, cultural and political aspects of this process, underlining the resistances that took place - the Realist and Carlist movements-, as well as the ambiguous settlements of the antithetical principles brought together by the romanthic environment of that time. In Spain and Catalonia this process started during the eighteenth century, when a progressive europeanization of the Hispanic culture and modernization of the country took place encouraged by the Borbonic reformism. All this led to some political changes expectations that looked forward to a more centralized and concentrated political power. From the nineteenth century on the stratified state was replaced by new social classes, an ambitious and power-hungry bourgeoisie and an industrial and agrarian oligarchy. The Confiscation was a very effective way to consolidate the foundations of the new liberal system, however its religious, social and cultural consequences were always deleterious. At the same time, the industrialization of some places like Catalonia resulted in the emergence of the proletariat, former peasants who were impoverished by the new laissez faire economical system.

In this context of subversion of the social sphere, the Church resisted this new spirit of the world, and the teachings of the subsequent Popes condemned it repeatedly. In a divided between traditions and liberalism Catalonia, it was remarkable the religious strength of the Catalan «pass of the saints». However the first cases of religious persecutions and the first attempts of subordination of the Church to the Spanish political power took place during the first half of the nineteenth century. Stopped momentarily by the 1851 Concordat, they started again after the 1868 Revolution. After the beginning of the twentieth century, the liberal measures adopted by some Spanish Restoration governments concurred with some anticlerical events, like the Tragic Week in Barcelona.

Before analyzing Catalanian cultural sphere during the second half of the nineteenth century and the roots of catalanism, the works of the liberal centralism are discussed. The plural reality of Spain was sacrificed for the sake of the uniformity ideal, on the basis of despotism, in order to create a new Spanish nation in tune with the new political theories. After Cadiz constitutionalism, legitimising historicism of the new institutions was invoked, at the same time the references to the catholic unity as the national bond were progressively weakened.



The seventh chapter of this first part of the research is devoted to the romantic origins of the Renaixença and the fight over the University, in order to get the control of them. This Cervera's University moved to Barcelona, where the new generations were educated and called to dominate the social, political and cultural life in Barcelona during the second half of the nineteenth century. The Catalan Catholics apologetic school, under the French influence and disconnected from scholastic tradition apologetic school, which defended the traditional order, is also studied. This new school represents an aspect of a wider movement in Catalonia, made up of other schools like the legal school, the economic school, or the conservative school. This school inherited the tradition of the Catalan lawyers, even though it was influenced by the German historicism and it raised a fierce critic against the codification movement. Underneath all of this persevered a defence of the typical Catalonian social and familiar order, and even some of the spirit of the pactism tradition. Finally the popular and traditional connection of the Renaixença is disputed, its inner Catalan character challenged, and the existence of another literary tradition, less sophisticated, yet alive in the heart of Catalonia is considered.

In the last chapter of this part of the investigation the birth of catalanism, its organization after the eighties of the nineteenth century, its particular and regionalist theories, till the nationalist reformulation and the choice of the political participation through the *Lliga Regionalista* are studied. In this context the aloofness of Torras i Bages from Carlist movement, which he considered out-dated, is noted. Furthermore, the role of Torras i Bages played in the division among the Catalan Catholics due to the tear caused by the opposition between the fidelity to its own Christian conscience and the temptation of the current liberal ideas, that opposed the former, is examined. Torras i Bages attitude was far away from the religious fundamentalism of other authors, like Sardà i Salvany defended. Instead, he defended a clear doctrinal orthodoxy and restrained himself from the burnouts of the written discussions. During his episcopal ministry he was faithful to the former ideas, furthermore he always displayed an extraordinary respect and docility to the teachings of the Holy See. Hence, as it has been said, Torras i Bages, through the vigatanism movement, Torras i Bages opted for the traditionalist Catalanism and for the concern to the new social problems, as the way to overcome the divisions among the Catalan Catholics. Finally the projection of the modernism and novocentism in the new culture of Barcelona is analysed, as well as the relationship of it with the nationalization process of the Catalan culture, which was increasingly becoming more and more secularized - despite Torras i Bages work amongst the artist and writers in order to keep the culture Christian.

The second half of the investigation the different ideological movements in Spain during the nineteenth century, with particular attention to their effects in Catalonia, as well as the opinion Torras i Bages had about them, from his

aware Thomism, are faced. Through this analysis, it can be set that the different political options that existed during the nineteenth century corresponded to different philosophical structures and worldviews.

In the first chapter of this second half of the research, the presence of a cultural and ideological osmosis in Catalonia, where different movements, like eclecticism, spiritualism, the Scottish School of Common Sense, the German idealism, although at the beginning of it less influenced by the Krausism, the positivism, and later the socialism and the anarchism, lived together and therefore intermingled, is observed. All of this, taking into consideration the overcoming of the Spanish intellectual tradition by the permeation of new foreigner philosophies since the Enlightenment, even in the University of Cervera. Despite all of this, some a stronghold of Thomism, in the line of the Dominican tradition, stood, and endured, notably in Catalonia and in places like Vic Seminary, till the restoration, through the *Aeterni Patris*, of Neo-Scholasticism. All of these facts allow a better understanding of Torras i Bages enthusiasm for Scholastics, despite his psychologist philosophical formation with Llorens i Barba at the University of Barcelona

In the tenth chapter of this second half of the investigation some traditional Catalan thought figures of the first convulsive half of the nineteenth century, who intellectually fight the combat for the soul of the Catalan people, are rescued. Catalan political tradition that, despite its tints and marked by a certain Borbonic bow, converged with the Spanish common tradition. In these traditions the spiritual values prevailed over the temporary values, without confusion of spheres. While at the same time the highest political authority, divinely bestowed, was delegated to the Prince. However the Basic laws and the Charters of the Kingdoms and Principalities, which shaped the Spanish community, restricted this authority. It can be checked out the lack of specific studies about the traditional Catalan thought as a whole. Despite this, in the current investigation a general approach to the most representative authors of the Catalan traditional thought is carried out. All of them were clergy and a large proportion religious people. Among them Vincent Pou and Magin Ferrer stood out.

Along the last chapter of this second half of the research other type of Catalan authors are approached. These authors are more heterogeneous, and their reflection along the nineteenth century captured on one hand the discussion about the fit in of Catalonia in the Spanish liberal State, what had been called the speech of the double patriotism, on the other the expectations and frustrations of the bourgeoisie in Barcelona within the liberal State. The evolution of the different perspectives in the debates about the most common topics, where points of conflict rose between the Catalanian and Spain as a whole, is delineated. In one century, the provincialism was overtaken by the

Catalan nationalism, through the federalism, the particularism, and the regionalisms, despite some comings and goings.

The third and last part of the investigation analysis is on the doctrinal teaching of the bishop of Vic. The one taught before and after his ordination as bishop. In order to achieve this, firstly the general principles of his political philosophy, built from a faithful understanding of the history and the politics, are outlined. These principles allow the explanation of the Church -in what is a remarkable ecclesiology- as the expression of the spiritual sphere, that encompassed, govern and regulate the temporal sphere. Where Christ is the Lord of History, for whom Creation took place, and epitome of the human being. The anti-liberal signification of the thought of Torras i Bages was based on a deep anti-naturalism, as it does not take into consideration the human condition of fallen and redeemed creatures and forgets the everlasting life that is their end. Quite to the contrary, the philosophy of Torras i Bages received completely the harmonious relation between grace and nature.

Given these basic premises, the constitutive and cohesions elements of human society, like the authority principle, the political friendship, religion, or family, are developed. They are defined in a pre-political level, for their subsequent realization. Albeit other particular problems like social difficulties or educations are also considered. Furthermore Torras i Bages critic against the liberal and socialist statism, as self-referent and nullifying of the social life, which aim is to replace the saving and all-embracing place of the Church, are also studied.

The last chapters of this investigation are focused on the application and realization of his political philosophy in Catalonia. A whole regionalist programme based in a rereading of history and the Catalan tradition is displayed, and conformed a genuine defence of the Catholic Church in his homeland. Consequently, in Catalonia, completely different in many aspects, the practised regionalism of Torras i Bages sought to channel the catalanism, in order to rebuilt a Christian Catalan Society, built over the primacy of the supernatural principles. For this author, and history has certified it, a Christian Catalonia inside a Christian Spain would be able to overcome the entire stress outcome by the integration of the plurality of communities that form the Iberica Peninsula. All of these did not deprive him, on the contrary it legitimised him, in order to assert the Catalanian personality, whose spirit and tradition is Christianity. Nevertheless Torras i Bages decided not to answer the question about political structures. Especially as he didn't support the principle of authority embodied in the monarch, a point where he did not stressed the most genuine Catalan tradition. In contrast Torras i Bages commended, despite his reluctance to political parties, of the Christian democracy, understood as the actions in favour of the people or any other preferential option for the popular

elements. None of his ideas went beyond the framework built in *Gravis de communis* by of Leon XIII.

To conclude, this research provides the opportunity to acknowledge the figure of Torras i Barres, one of the most important dynamics that, in and from Catalonia, opposed to the on going secularization of the Spanish society through the emancipation of the State political institutions.

Along the investigation a significant amount of bibliographic sources, especially historical ones, are referenced. All of them were needed in order to reach the synthesis that supports the current research.

## RESUM (català)

*Sumari:* el present treball de recerca ressegueix el marc històric i social, cultural i ideològic, de la Catalunya de finals del segle XIX i de començaments del XX, per tal de valorar l'abast i l'orientació de la persona i del pensament polític de José Torras i Bages, el qual va ser bisbe de Vic durant els anys 1899-1916. Es valoren els condicionants i els reptes que va haver d'afrontar el catolicisme català, liderat espiritual i intel·lectualment pel Dr. Torras. La obra seva més reconeguda és *La tradició catalana* (1892). En aquest autor hi trobem una reivindicació del que fou la Cristiandat a Catalunya, així com una crítica al Renaixement, al cesarisme i al liberalisme, de cara a discernir i promoure una Renaixença en sentit cristià. El resultat de la indagació portada a terme presenta una síntesi del pensament polític de Torras i Bages, el qual procurava servir-se d'una fórmula regionalista com a reacció a la impugnació de la tradició catalana per part del liberalisme centralista, però també de la interpretació d'aquesta tradició per part del federalisme. Sense perjudici de constatar l'argumentació interna de la seva doctrina, molt coherent amb el magisteri perenne de l'Església, hom fa incís en alguns dels seus plantejaments en menor continuïtat amb la pròpia tradició política espanyola i catalana.

L'objecte d'aquest estudi és el pensament polític del bisbe de Vic, Josep Torras i Bages, degudament contextualitzat en el seu marc històric i ideològic.

Així, la primera part del treball pretén situar el prelat català en el temps i en l'espai, analitzant el substrat social i polític de la Catalunya vuitcentista, sense perdre de vista la projecció històrica immediatament anterior i posterior. Es posa l'accent en la data del canvi de segle, que coincideix amb la consagració episcopal de José Torras i Bages (1899). El desastre de 1898 va provocar com a reacció el moviment regeneracionista, així com l'entrada en l'escena política dels nacionalismes perifèrics, especialment el català.

A partir d'aquesta referència inicial, l'aproximació a la biografia de l'autor estudiat mostra les influències acadèmiques i ambientals rebudes en plena Renaixença. El seu sacerdoci es va desenvolupar a la Barcelona de la Restauració, on poc a poc va adquirir una gran rellevància intel·lectual en l'Església local, i en tot el moviment catalanista conservador. En el seu ministeri episcopal, Torras i Bages destacava per la seva reconeguda dedicació pastoral, les nombroses i cèlebres pastorals, a més d'altres intervencions públiques contra les iniciatives laïcistes d'alguns governs de la Monarquia alfonsina a principis del segle XX. Des de la seu de Vic, el guiatge del bisbe català era molt preuat entre els cercles més influents de les elits culturals i catalanistes de Barcelona. El total lliurament de Mons. Torras i Bages al seu ministeri episcopal, va suscitar l'opinió generalitzada sobre la seva santedat entre el poble cristià, feta patent arran de la seva mort. Ben aviat es va iniciar el corresponent procés de canonització, el qual actualment se segueix tramitant.

En els següents capítols, a partir de l'enfocament eclesial i tradicional del bisbe de Vic, s'estudia la destrucció d'un ordre social cristià molt arrelat a Catalunya per l'afirmació liberal i centralista de l'Estat espanyol vuitcentista. Aquesta anàlisi valora les dimensions espirituals, culturals i polítiques d'aquest procés, posant en relleu les resistències suscitades -el moviment realista i carlista- juntament amb les ambigües conciliacions dels principis antitètics en joc, catalitzades per l'ambient romàntic de l'època. Tant a Espanya com a Catalunya, aquest procés endinsava les seves arrels en el segle XVIII, de progressiva europeïtzació de la cultura hispànica i de modernització estimulada pel reformisme borbònic. Això va suscitar expectatives de canvi polític, sobretot en un sentit centralitzador i de concentració del poder polític. A partir del segle XIX, es va produir el canvi d'un Estat estamental, pel de les noves classes, amb una burgesia ambiciosa i assedegada de poder enfront d'una oligarquia industrial i agrària. Especialment, la desamortització va ser un mitjà molt efectiu, malgrat ser deleteri en les seves conseqüències religioses, socials i culturals, per consolidar les bases del nou règim liberal. Alhora, la industrialització en zones com Catalunya va propiciar l'aparició d'un proletariat procedent de la pagesia, però empobrit pel nou règim econòmic del *laissez faire*.

En aquest escenari de subversió del pla social, l'Església es va oposar al nou esperit del món, condemnat reiteradament en el magisteri dels successius pontífexs romans. En una Catalunya esqueixada entre la tradició i el liberalisme, resulta especialment destacable el vigor religiós del «pas dels sants». Els conats de persecució religiosa i intents de subordinació de l'Església a Espanya al poder polític durant una part important de la primera meitat del segle XIX, arreglades de forma transaccional mitjançant el Concordat de 1851, van tenir la seva continuació en la Revolució de 1868. A partir dels començament del segle XX, les mesures laïcistes d'alguns governs de la Restauració van coincidir amb moviments anticlericals, com el de la Setmana Tràgica de Barcelona.

Abans de procedir a l'estudi del pla cultural de la Catalunya de la segona meitat del segle XIX i el dels orígens del catalanisme, calia aprofundir en l'obra del centralisme liberal. Així, la realitat plural de les Espanyes va ser sacrificada a l'ideal uniformista, basat en el despotisme, per tal de reconstruir una nació espanyola moderna des de les noves teories polítiques. A partir del constitucionalisme gadità, es va invocar un historicisme legitimador de les noves institucions, però mitigant progressivament el referent de la unitat catòlica com a vincle nacional.

El capítol setè d'aquesta primera part s'atén especialment als orígens romàntics de la Renaixença i al combat pel control de la Universitat, que seria traslladada a Barcelona i on es formarien les noves generacions cridades a protagonitzar a Barcelona la vida social, política i cultural de la segona meitat

del segle XIX. També s'estudia un nou corrent del catolicisme català sota influència francesa, l'anomenada escola apologètica, desconnectada de la tradició escolàstica que defensava l'ordre tradicional. Aquesta escola representa, d'alguna manera, un aspecte d'altres escoles: la jurídica, l'econòmica i la conservadora. En particular, l'escola jurídica catalana heretava la tradició dels pràctics del dret català, si bé rebia la influència del historicisme alemany i va plantejar una aguerrida crítica de la codificació. En això, persistia una defensa de l'ordre social i familiar típic de Catalunya, i fins i tot, cert esperit de la mateixa tradició del pactisme. Finalment, aquesta recerca qüestiona l'entroncament popular i tradicional del moviment de la Renaixença, és a dir, la seva intrínseca catalanitat, i es fa ressò a l'existència d'una altra tradició literària menys sofisticada, però viva a l'interior de Catalunya.

A l'últim capítol d'aquest bloc es segueix el procés del naixement del catalanisme, la seva organització a partir dels anys vuitanta del segle XIX, les seves teories particularistes i regionalistes, fins a la reformulació nacionalista i l'aposta per la lluita política a través de la Lliga Regionalista. Pel que fa a aquest darrer aspecte, s'esmenta l'actitud distant de Torras i Bages cap al carlisme, que considerava que havia perdut la actualitat. D'altra banda, s'examina el paper de Torras i Bages pel que fa a les divisions dels catòlics catalans, provocades pels esquinçaments en la fidelitat a una consciència cristiana, temptada per la contemporització amb la contradicció d'aquesta consciència. Clarament, Torras i Bages es va mantenir en una actitud allunyada de l'integrisme com el de Sardà i Salvany, encara que d'altra banda professava una ortodòxia doctrinal eminent, i va estar-se d'entrar en el desgast produït per les polèmiques escrites. En el seu episcopat, fou fidel a aquesta orientació, d'altra banda d'una extraordinària subjecció i docilitat al sentir de la Santa Seu. Per aquest motiu, com s'ha observat, Torras i Bages, a través del vigatanisme, va optar pel catalanisme tradicionalista i per l'atenció a la nova qüestió social, com a vies de superació de les divisions dels catòlics catalans. Finalment, s'incideix en la projecció de la nova cultura barcelonina del modernisme i del noucentisme, així com en les seves interrelacions amb el procés de nacionalització, d'una cultura catalana cada vegada més secularitzada. Això, malgrat els esforços duts a terme per Torras i Bages entre els artistes i literats per tal de mantenir aquesta cultura en l'òrbita cristiana.

La segona part del treball confronta els diferents corrents ideològics del XIX espanyol, amb especial esment a la seva incidència a Catalunya, així com la consideració de les esmentades corrents per part del mateix Torras i Bages des del seu tomisme conscient. En aquest recorregut, es comprova generalment que les diferents opcions polítiques del segle XIX responen a determinades construccions i cosmovisions filosòfiques.

En el primer capítol, es constata l'existència d'una veritable osmosi cultural i ideològica a Catalunya, en la qual conviuen i es barrejaven diversos corrents, com l'eclecticisme, l'espiritualisme, l'escola escocesa del sentit comú, l'idealisme alemany (encara que inicialment amb menor incidència del krausisme), el positivisme o, una mica més tard, el socialisme i l'anarquisme. Això, bo i tenint en compte la postergació de la tradició intel·lectual espanyola i la penetració de noves filosofies estrangeres, des de la Il·lustració, fins i tot en la mateixa Universitat de Cervera. Romangué, amb tot, un reducte de tomisme genuí, de tradició dominica, que va perdurar, especialment a Catalunya i en centres com el Seminari de Vic; això va succeir fins a la restauració neoescolàstica amb la *Aeterni Patris*. Això permet entendre l'ancoratge més tradicional de l'entusiasme de Torras i Bages per l'escolàstica, malgrat la seva formació filosòfica psicologista amb Llorens i Barba a la Universitat de Barcelona.

El capítol desè d'aquesta segona part rescata una sèrie de figures de pensament tradicional català de la primera meitat del segle XIX, plena de convulsions, que van acompanyar intel·lectualment el combat de les armes per l'ànima del poble català. Tradició política catalana que conflueix, amb els seus matisos, i també hipotecada per certa reverència borbònica, en la tradició comuna espanyola. Quan el principi espiritual prevalia sobre el temporal, sense confusió d'àmbits, alhora que es delegava en el Príncep la màxima autoritat política, de procedència divina, però temperada per les lleis fonamentals o furs dels regnes i principats que formaven la comunitat hispànica. En aquest sentit, es constata que manquen, fins a la data actual, estudis específics sobre el pensament tradicional català en el seu conjunt. No obstant això, en la recerca hom realitza una aproximació als autors més representatius d'aquest pensament tradicional a Catalunya, tots ells eclesiàstics, i gran part d'ells religiosos. Hom destaca Vicente Pou i Magí Ferrer.

El darrer capítol de la segona part es fixa en un altre tipus d'autors catalans, més heterogenis, on llur reflexió al llarg de tot el segle XIX reflecteix la discussió sobre l'encaix de Catalunya en el conjunt de l'Estat liberal espanyol, el qual s'ha anomenat com "llenguatge del doble patriotisme", així com, en particular, les expectatives i les frustracions de la burgesia barcelonina enfront de l'Estat liberal. Es delimita l'evolució de les perspectives dels debats sobre els punts més recurrents on s'hi produirà una fricció entre la part catalana i el tot espanyol. En un segle, que va des del provincialisme al nacionalisme català, passant pel federalisme, el particularisme i el regionalisme, amb algunes anades i vingudes.

La tercera i última part del treball s'introdueix en el cos doctrinal del bisbe de Vic, enunciat abans i després de la seva consagració episcopal. Primer, es procedeix amb una delimitació dels principis generals de la seva filosofia



política, construïda a partir d'una contemplació creient de la història i de la política. Això possibilita una explicació de la pròpia Església (en allò que constitueix una admirable eclesiologia), com a expressió de l'ordre espiritual que engloba, presideix i regula el mateix ordre temporal. On Crist és Senyor de la Història, raó de la Creació i arquetip de l'home. La significació antiliberal del pensament de Torras i Bages rau en el seu profund anti-naturalisme, el qual desconsidera la condició de criatura caiguda i redimida de l'ésser humà i oblida la vida eterna com la seva fi. Per contra, la filosofia de Torras i Bages assumeix plenament el joc harmoniós de la gràcia amb la natura.

A partir d'aquestes premisses, es desenvolupen els elements constitutius que cohesionen la societat humana (com és ara la importància del principi d'autoritat, l'amistat política, la religió, la família i la religió), definits en un pla pre-polític per a la seva conseqüent concreció subsegüent, encara que s'hi aborden també qüestions particulars com la problemàtica social o l'educació. D'altra banda, s'escateix la crítica de Torras i Bages a l'estatalisme liberal i socialista: una impugnació de l'Estat auto-referent i anul·lador de la vida social, que pretén suplantar, en definitiva, el lloc salvífic i universal de l'Església.

Els últims capítols de la recerca se centren en l'aplicació i concreció de la filosofia política del Dr. Torras respecte a Catalunya. Es desplega així tot un programa regionalista basat en una relectura de la història i de la tradició catalana, en el que esdevé una veritable apologia de l'Església catòlica a la seva terra. Per això, en una Catalunya nova en molts aspectes, la pràctica del regionalisme de Torras i Bages, que pretén ser una canalització del catalanisme, s'orienta cap a la reconstrucció d'una societat catalana cristiana, construïda sobre la preeminència del principi sobrenatural. Per Torras i Bages, tal com ho ha acreditat la Història, una Catalunya cristiana en una Espanya cristiana aconseguiria superar les tensions que provoca la seva integració en la pluralitat dels diferents pobles de la Península Ibèrica. Això no el priva, ans al contrari, més aviat el legitima, d'afirmar decididament la personalitat de Catalunya, l'esperit i la seva tradició de la qual és el cristianisme. Nogensmenys, Torras i Bages opta per no resoldre la qüestió de les formes polítiques, especialment perquè li manca una aposta pel principi d'autoritat encarnat en el Monarca: en el que constitueix certament un apartar-se de la tradició catalana més genuïna. En canvi, la lloança de Torras i Bages -qui sempre va manifestar la seva prevenció pel que fa a la política de partits- la democràcia cristiana, entesa com acció benefactora en favor del poble o opció preferencial per l'element popular, no excedeix el marc magisterial traçat per la *Gravis de Communis* de Lleó XIII.

En conclusió, el treball dut a terme permet reconèixer en la persona de Torras i Bages a una de les principals dinàmiques que, a Catalunya, i des de Catalunya, es van oposar a la progressiva secularització de la societat espanyola a través de l'emancipació de la institució política de l'Estat.

La recerca incorpora un considerable aparell de fonts bibliogràfiques, sobretot històriques, que ha estat necessari per a formular les síntesis sobre les que es recolza la present investigació.



## AGRADECIMIENTOS

La lista de benefactores que han auspiciado este trabajo es muy amplia. En primer lugar, agradezco la benevolente y cordial dedicación, orientación y paciencia del Prof. Dr. Evaristo Palomar Maldonado, mi director académico y verdadero padre en el orden intelectual.

Gracias sean dadas también al resto de profesores del Departamento de Filosofía del Derecho, Moral y Política I de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense de Madrid, en especial al profesorado del programa de Persona, Sociedad y Derecho: IV. Legitimidad y Legalidad. Conste mi gratitud al Personal Administrativo y de Servicios de nuestra Facultad por su disponibilidad y buen hacer en la tramitación de mi investigación.

Debo agradecer el apoyo, la amistad y el estímulo de mis compañeros doctorandos, integrados en el Seminario Permanente de Doctorado de Filosofía del Derecho.

Estoy además muy agradecido al personal de la Biblioteca Nacional, así como a los responsables de la Biblioteca Episcopal del Obispado de Vic, por su profesionalidad y amabilidad con este investigador. Asimismo, he de agradecer al Ilmo. Sr. D. José Juanola y Soler, quien compartió conmigo sus interesantes y cordiales reflexiones acerca del pensamiento de Mons. José Torras i Bages.

Dedico un agradecimiento particular a mi despacho profesional, que me ha iniciado en la práctica de la abogacía y sin cuya comprensión no habría sido factible la realización de esta investigación.

Vaya mi reconocimiento final a mi familia, que ha creído desde el principio en el proyecto investigador que ahora se culmina. Especialmente, a mi *babcia* Wanda, por su inestimable patrocinio. En último lugar, pero primero en el orden de la intención, gracias infinitas a mi esposa Cristina, sin cuya ternura y auxilio este trabajo no habría sido posible.

*Non nobis Domine, non nobis Domine, sed nomine tuo da gloriam.* Por el contrario, los desmerecimientos del trabajo se deben únicamente al autor de estas líneas.



## INTRODUCCIÓN

### I. Planteamiento y estructura

El venerable siervo de Dios, Dr. José Torras i Bages, obispo de Vic (1899-1916) dedicó su vida a Cristo y a su Iglesia, así como al servicio intelectual de su patria catalana. Por su relevancia histórica, ha sido calificado incluso como Patriarca Espiritual de Cataluña. Por otro lado, los trabajos de Bonet i Baltà y Martí tratan del significativo papel de Torras i Bages en la desactivación del integrismo en Cataluña<sup>1</sup> y la consolidación, en su opinión, de una *via media* catalanista conservadora o *vigatana* que sería determinante para la extensión de la sensibilidad catalanista en la población católica catalana. Asimismo, su legado doctrinal no sólo ejerció una fortísima influencia en una gran parte de la intelectualidad catalana que protagonizó el cambio de siglo, influencia que llegó hasta la Guerra Civil, sino que dio pie a un catolicismo catalanista, que invocaba el magisterio *nacionalista* de Torras i Bages.

Nuestro prelado fue un apóstol de la tradición catalana, frente a las novaciones modernizantes y liberales. Pero la afirmación de cualquier tradición se puede prestar a equívocos en relación con la constatación de su objeto. En este sentido, en cuanto tal tradición o transmisión de un patrimonio espiritual y cultural que conforma a un pueblo, la misma tradición es susceptible de ser acogida, venerada, invocada, mitificada, tergiversada, discutida, desmitificada o, simplemente, rechazada. Y es que la negación de la tradición, esto es, la auto-determinación, para legitimarse, necesita de una tradición.

En la tercera parte de esta investigación –el *núcleo* de la tesis– analizaré el pensamiento político del Dr. Torras. En especial, me detendré en su regionalismo como uno de los aspectos más singulares de su reflexión social, política y cultural, siempre desde una perspectiva religiosa. Todo esto, sin perder de vista su actitud eclesial –católica y universal– decididamente fiel a la Santa Sede: *cum Petro et sub Petro*. De ahí su profunda romanidad, ya sea como simple clérigo o elevado a la condición episcopal.

Como veremos, la explicación de la doctrina regionalista de Torras i Bages se recoge principalmente en su obra más conocida, *La tradició catalana*, que salió a la luz en 1892; pero también encontramos que su regionalismo impregna sus numerosos escritos, recopilados en sus *Obras Completas* y su *Epistolario*.

---

<sup>1</sup> Vid. *L'integrisme a Catalunya, Les grans polèmiques: 1881-1888*, Ed. Vicens Vives, Barcelona 1990.

Regionalismo que se integra en un sistema de pensamiento político más amplio, puesto que abarca los mismos fundamentos de la sociedad natural y sobrenatural, realidades que no disocia, así como sus relaciones mutuas. Su reflexión se extiende asimismo a la candente cuestión obrera. Consiguientemente, estamos ante un pensamiento iluminado por la fe, que aborda las cuestiones más imperiosas de su momento histórico. Quizás la actualidad de su pensamiento obedece a esta clave sobrenatural con la que sabe responder a los retos de la modernidad. En el clérigo catalán, como se ha dicho, su filosofía política no sólo es una meditación teórica, sino que ésta orienta activamente su labor apostólica.

Aunque no sea objeto específico de este estudio, se constata también la paradoja a la que ha llegado el regionalismo sembrado por Torras i Bages. Con el paso del tiempo se ha hablado del fracaso o superación de la propuesta catalanista de este obispo<sup>2</sup>. A partir de un contexto social, político, cultural y religioso -que ha influido en las diversas corrientes ideológicas suscitadas a lo largo de la historia del catalanismo católico- la evolución de ese regionalismo en los discípulos de Torras i Bages se orientó en dirección divergente a lo sustancial de su pensamiento. Estaríamos ante un regionalismo convertido ya en nacionalismo que, subordina, a nivel práctico, la fe cristiana a la nación catalana<sup>3</sup>, sin perjuicio de su carácter conservador, esencialmente modernizante y adulterador de la propia tradición catalana.

Antes de examinar estas materias y a fin de valorarlas plenamente, en la primera parte de mi trabajo he situado la biografía del personaje estudiado en el inmediato hábitat histórico y cultural que le vio nacer y que necesariamente le marcaría y en el que, en todo caso, se desarrolló su tarea ministerial y pública. Metodológicamente, la presente no es una investigación historiográfica ni tampoco, por ejemplo, una discusión sobre las estructuras o superestructuras sociológicas y especialmente económicas de la España y de la Cataluña del Ochocientos, para determinar seguidamente los dinamismos sociales a partir de los factores de producción vigentes<sup>4</sup>. Asumiré sintéticamente, por tanto, los hechos establecidos por la historiografía de referencia, sin perjuicio de que en su caso ose replantear o criticar la valoración de los mismos. Se trata del marco histórico que presenció la aparición del catalanismo político en Cataluña: movimiento que nació de la agitada cultura del romanticismo -en plena afirmación del liberalismo en España- y de la subsiguiente *Renaixença*, dentro

<sup>2</sup> Cf. Mundet i Gifré, J. M., "Francisco Canals y la tradición catalana. En la estela de Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 990, 2014, pp. 13-14.

<sup>3</sup> Cf. Cacho Viu, V., "Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, p. 303 y ss. Del mismo autor, vid. también *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Quaderns Crema, Barcelona 1998.

<sup>4</sup> Cf. Hobsbawm, E. J., *Sobre la historia*, Ed. Crítica, Barcelona 2014, pp. 93-94. .

del marco de una época apasionante, no exenta de tensiones y que tomó cuerpo en tiempos de la Restauración alfonsina.

A continuación, en la segunda parte de esta memoria, convendrá detenerse en las principales corrientes ideológicas que pudieron confluir en la España de la Generación del 98, así como en las referencias contemporáneas del Dr. Torras estimuladas por las distintas aportaciones teóricas, especialmente por su repercusión en el catalanismo. Sin olvidar la corriente verdaderamente tradicional que tuvo plena vigencia en Cataluña a la largo de toda la primera mitad del siglo XIX y que sostuvo la resistencia antiliberal del realismo y del carlismo en esta tierra. Es decir, trataré de determinar hasta qué punto el ambiente cultural, social y eclesial pudo influir o incluso condicionar la obra del mismo José Torras i Bages.

Parto, no obstante, del hecho de que el pensamiento político torrasiano ya ha sido materia de numerosos análisis y comentarios, lo que recalca su vigencia. En todo caso, existe el riesgo de cierta redundancia o falta de originalidad a la hora de acometer nuevas indagaciones. Creo, sin embargo, que la relectura y discusión de las principales tesis políticas y regionalistas de Torras i Bages, a fin de lograr una síntesis desde una perspectiva histórica y global, me permitirá hallar nuevos matices para calibrar su pensamiento y, en especial, por lo que se refiere a la discusión del *espíritu* referido al carácter *nacional* de Cataluña. Así pues, aprehendido el espíritu, comprenderemos la realidad vivida. En Torras i Bages, espíritu y tradición se identifican, enfrentándose a su negación, el anti-espíritu o revolución como manifestación de la libertad, si bien esto no nos exime de estudiar qué es lo que el futuro obispo de Vic entiende por tradición y cómo se ha plasmado históricamente en Cataluña –sus frutos– modelada por la acción cristianizadora de la Iglesia, precisamente cuando la validez de dicha tradición se cuestionó o se suplantó por otras tradiciones. En el fondo, esta tradición catalana formaba parte de la tradición común de las Españas, sin perjuicio de su idiosincrasia peculiar.

## II. Justificación de la actualidad del objeto de estudio

Por cuanto respecta al interés civil y eclesiástico de las cuestiones tratadas por Torras i Bages, quiero apuntar como botón de muestra algunas cuestiones relacionadas con su programa regionalista, sobre la personalidad de Cataluña y su encaje en el conjunto de España. Así, en 1912 y antes de que la doctrina Wilson proclamara el principio de nacionalidades como criterio reordenador – más bien descomponedor– de Europa tras la Primera Guerra Mundial, Pedro Coromines en el prólogo a *Història dels moviments nacionalistes*<sup>5</sup> de Rovira i Virgili, sostuvo que la plena democratización o socialización del Estado se

---

<sup>5</sup> Cf. prólogo en Rovira i Virgili, A., *Història dels moviments nacionalistes*, Ed. Base, Barcelona 2008, p. 15.



produciría no sólo cuando se reconociera –en este caso en relación con el caso catalán– en una Constitución política los derechos individuales del hombre, sino los derechos de las naciones.

A este respecto, conviene recordar que la constitución de Cánovas, heredera del centralismo gaditano, no reconocía especificidad a región española alguna, salvo la referencia a las «provincias de ultramar» como Puerto Rico y Cuba (Título XIII) o las menciones a las «provincias» y «municipios» o «pueblos» (arts. 3 y 14 y Título X). El texto constitucional de 1876 hablaba indistintamente de la «Nación» (arts. 11, 14, 62, 86 y 87), la «Patria» (art. 3) o la «Monarquía» (art. 1, 17, 75 y artículo transitorio) para referirse a España. Los «españoles» aparecían mencionados en los arts. 1, 14, 15, 22, 55 y 75. Al «Estado» como organización política aludían los arts. 3, 11, 12, 17, 50, 84, 85 y 86.

El art. 1 del Real Decreto de 18 de diciembre de 1913 habilitaba la constitución de mancomunidades por parte de las diputaciones provinciales «para fines exclusivamente administrativos que sean de la competencia de las provincias». Así, la Mancomunidad Catalana se constituyó a principios de 1914, siendo disuelta en 1925. La norma fundamental republicana de 1931 era decretada y aprobada en nombre de «España, en uso de su soberanía» y su art. 1 disponía que «España es una República democrática (...)». Los poderes de todos sus órganos emanan del pueblo. La República constituye un Estado integral, compatible con la autonomía de los Municipios y las Regiones». Los arts. 4 y 50 hacían mención a las «lenguas regionales», mientras que el art. 8 determinaba que el Estado español estaría integrado por municipios mancomunados en provincias y por las regiones que se constituyeran en régimen de autonomía (según el cauce del art. 11 y ss.). A la «Nación», entendida como España, se referían los arts. 45, 53, 67, 76, 77 y 117. El «pueblo», como titular de la soberanía, quedaba mencionado en los arts. 1, 51, 66 y 103.

Por su parte, el Estatuto catalán de Autonomía de 1932 establecía que «Cataluña se constituye en región autónoma dentro del Estado español» (art. 1) y que el catalán era, como el castellano, lengua oficial en Cataluña (art. 2).

En el franquismo, que se constituyó en Estado Nacional, los Principios del Movimiento Nacional (1958) o la Ley Orgánica del Estado (1967), huelga decir que no hacían mención alguna a realidad regional alguna.

No es hasta la Norma de 1978 que se introduce en su preámbulo la referencia a los «pueblos de España» (reiterada en el art. 46) y al reconocimiento de la autonomía de las nacionalidades y regiones en el art. 2 o la oficialidad de las demás lenguas españolas en las respectivas comunidades autónomas (reguladas en el Título VIII), así como a los derechos históricos en los territorios forales (disposición adicional primera), sin perjuicio de que el poder constituyente se atribuya a la «Nación española» (preámbulo), refiriéndose al «pueblo español» como constituyente y titular de la soberanía (art. 1). El mismo

art. 2 establece la indisoluble unidad de la Nación española, patria común e indivisible de todos los españoles.

El preámbulo del Estatuto catalán de Autonomía de 1979 proclamaba como sujeto estatutario al «pueblo de Cataluña» (representado por el Parlamento de Cataluña según el art. 30), de cuyo pueblo emanaban los poderes de la Generalitat. El mismo art. 1 definía a Cataluña como «nacionalidad» (término al cual también se hacía mención en el preámbulo). El art. 3 reconocía al catalán como lengua propia de Cataluña y el art. 6 otorgaba la «condición política de catalanes» a aquellos españoles con vecindad administrativa en Cataluña, si bien el art. 8 hacía mención a los «ciudadanos de Cataluña» como titulares de los derechos y deberes fundamentales establecidos en la Constitución.

En cambio, el preámbulo del nuevo Estatuto de 2006 (alguna de cuyas disposiciones fueron anuladas e interpretadas por el Tribunal Constitucional en su Sentencia 31/2010, de 28 de junio) indica que el Parlamento de Cataluña ha definido a Cataluña como «nación» dado que la propia Constitución de 1978 reconoce en su art. 2 la realidad nacional de Cataluña como nacionalidad. Igualmente, se incluyen en el preámbulo las menciones al «pueblo de Cataluña» (al que se refieren los arts. 2 y 55) y al «pueblo catalán» (al que se refiere el art. 5), así como a una vaga «tradición humanista», a la «personalidad política» de Cataluña y a «los derechos históricos del pueblo catalán» (a los que se refiere, junto con la tradición jurídica catalana, el art. 5) que legitiman el «derecho inalienable al autogobierno de Cataluña» fundamentado en la Constitución. El art. 1 habla de Cataluña como «nacionalidad» y el art. 2 reitera, al igual que el Estatuto de 1979, que los poderes de la Generalitat emanan «del pueblo de Cataluña». En el art. 8 se recogen los «símbolos nacionales» de Cataluña. A los «ciudadanos de Cataluña» se refieren el preámbulo y los arts. 6, 7 (que también alude a este respecto a la «condición política de catalanes») 11, 15, 29, 33, 37, 38, 56, 63, 64 y 222, y el art. 13 a las «comunidades catalanas en el exterior».

Más recientemente, el preámbulo de la Resolución del Parlamento de Cataluña de 23 de enero de 2013, por la cual se aprobaba la Declaración de soberanía y el derecho a decidir del pueblo de Cataluña, alude precisamente al «pueblo de Cataluña» y a su «cultura propia», sus «derechos históricos» o «instituciones seculares» así como a la «tradición jurídica catalana». Consiguientemente, reconocía dispositivamente dicha resolución el carácter de sujeto político y jurídico soberano del pueblo catalán (cuyo principio fue anulado por la Sentencia 42/2014, de 25 de marzo, del Tribunal Constitucional). A su vez, el preámbulo de la Resolución del Parlamento de Cataluña de 16 enero de 2014 por la cual se acuerda presentar a la Mesa del Congreso de los Diputados la Proposición de ley orgánica de delegación a la Generalidad de Cataluña de la competencia para autorizar, convocar y celebrar un referéndum sobre el futuro político de Cataluña, habla nuevamente del «pueblo de

Cataluña» y de sus «aspiraciones nacionales» que deberían expresarse a través de una «consulta sobre el futuro político de Cataluña». Finalmente, la Ley 10/2014, de 26 de septiembre, de consultas populares no referendarias y otras formas de participación ciudadana, aprobada por el Parlamento de Cataluña, en sus arts. 3, 4 y 9 hace mención a la convocatoria de consultas de «ámbito nacional», ámbito referido al territorio de Cataluña (curiosamente, esta expresión no ha sido anulada o siquiera interpretada constitucionalmente por el Tribunal Constitucional en su Sentencia 31/2015, de 25 de febrero).

En un plano eclesial catalán, los documentos colectivos de los obispos de la provincia eclesiástica tarraconense han insistido en los últimos treinta años en el carácter nacional de Cataluña. De este modo, se asume el planteamiento del catolicismo de sensibilidad catalanista o más expresamente nacionalista, invocando las raíces cristianas con arreglo a una inspiración pretendidamente torrasiana: se trataría de una *buena*, por abierta y dialogante, tradición católica catalana, frente a la tradición cerrada del catolicismo español. Se afirma que hoy en día Torras i Bages no hablaría de *región*, sino de *nación* para referirse a Cataluña<sup>6</sup>.

Ilustrativamente, *Arrels cristianes de Catalunya*, de 27 de diciembre de 1985, define la nacionalidad catalana principalmente a través de su expresión cultural lingüística en catalán. Este texto, por tanto, asume explícitamente la diferenciación conceptual entre nación y Estado que habían formulado Prat de la Riba<sup>7</sup> y Cardó<sup>8</sup>. Asimismo, en cuatro ocasiones se menciona a Torras i Bages y

---

<sup>6</sup> Vid. Costa i Bou, J., *Nació i nacionalismes. Un reflexió en el marc del magisteri pontifici contemporani*, M&M Euroeditors / Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2000, p. 22. La posición personal de este sacerdote catalán asume la interpretación nacionalista de la nación, como conciencia nacional y voluntad de vivir en común (como expresión de la voluntad de ser). Desde el punto de vista objetivo, la nación se caracteriza por el hecho diferencial propio respecto de las demás naciones. Matiza sin embargo la referencia exclusivista del concepto de nación, que sería análogo, admitiendo la posibilidad de *nación de naciones*, op. cit., p. 36. En todo caso, la nación se distingue del Estado, ente soberano y al servicio del bien común de la nación, que no se confunde con la comunidad política. Aunque admita la integración de naciones, Costa i Bou aboga por la licitud del derecho de autodeterminación inherente a nación para organizarse políticamente (ibíd., p. 43). Para Costa el nacionalismo (“virtut moral que ens inclina a estimar la nostra nació i a complir els deures que la pietat ens imposa vers tots aquells que en formen part”, ibíd., p. 57), referido a la nación, se equipara al patriotismo, referido a la patria. La virtud del nacionalismo entraña la reclamación de las rectas aspiraciones nacionales. Ese nacionalismo positivo se diferenciaría del nacionalismo excarcerbado, condenado por la Iglesia. Pastoralmente, la admisión del hecho nacional por parte de la Iglesia se debe concretar en su *inculturación* (ibíd., p. 198). Junto con Antonio M<sup>a</sup>. Oriol, Costa i Bou, publicó *Fet nacional i magisteri social de l'Església*, Ed. Proa, Barcelona 2003. Del mismo presbítero catalán, vid. también “La qüestió nacional i la Doctrina Social de l'Església” en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 238, 2011, pp. 87-98.

<sup>7</sup> De hecho, uno de los epígrafes del documento lleva el mismo título – *El fet de la nacionalitat catalana*– que la conferencia de Prat de la Riba pronunciada en 1897 en el Ateneo Barcelonés y que constituye el capítulo V de *La nacionalitat catalana*.

sus textos. Por ende, la afirmación que se hace en este documento de la nacionalidad catalana, en un Estado plurinacional como se considera a España, si bien no implica necesariamente la exigencia de un Estado separado, sí entraña el reconocimiento de un derecho de preservación de la propia identidad y de reclamar una adecuada estructura jurídico-política que garantice la efectividad de dicho derecho. En este sentido, se constata que el cristianismo ha impregnado la génesis, la historia y la cultura de Cataluña; fe cristiana que sigue llamada a mantener su influencia en un contexto nuevo, plural y democrático, tendente a la secularización social.

A su vez, *Al servei del nostre poble*, carta colectiva del episcopado catalán publicada el 21 de enero de 2011 con ocasión del vigésimo quinto aniversario de *Arrels cristianes de Catalunya*, reafirma la vigencia de aquel documento. Se reitera la justificación de los derechos propios de Cataluña en su misma identidad *como pueblo* (núm. 2). Identidad decisivamente modelada por la fe cristiana, *verdadera fuerza transformadora de la persona humana, de la cultura y de la sociedad* (núm. 6). Ésta es la *gloriosa tradición* que ha constituido a Cataluña (núm. 21). En cuanto a las nuevas expectativas suscitadas respecto a la redefinición de las relaciones del pueblo catalán con el resto de España, se defiende la legitimidad moral *de todas las opciones políticas que se basen en el respeto de la dignidad inalienable de las personas y de los pueblos* (núm. 5). Por otro lado, comparativamente, la orientación del nuevo texto es explícitamente más apostólica, en clave re-evangelizadora, que el documento episcopal de 1985, remarcándose la centralidad de Jesucristo en toda la vida eclesial y social. Ciertamente, constatan los obispos catalanes que el contexto sociológico catalán ha variado sustancialmente en el último cuarto de siglo, profundizándose la descristianización de la sociedad y de la cultura catalana. Ello, inevitablemente, conduce al riesgo de la *disolución de la propia identidad* por parte de una cultura globalizada (núm. 13) y al hundimiento demográfico de la propia sociedad, apresada en una cultura, que aunque no se explicita, no vivifica.

Consiguientemente, comprobamos que, cien años después de su muerte y en un marco socio-político muy diverso, la problemática que abordaba el obispo de Vic sigue siendo objeto de interminables debates, como si de inquietudes recientes se tratara. La discusión política retorna sucesivamente sobre las mismas cuestiones. Regeneración social y política, sociedad y Estado, legitimidad y consenso social, soberanía y democracia, catolicidad y laicismo, pluralidad y unidad, hispanidad y catalanidad, tradición y autodeterminación, emancipación política y derechos humanos... Por ello, en lo referente a posibles diálogos orientados a la búsqueda de la verdad y de la comunión en la

---

<sup>8</sup> De este autor también se toma la idea de una tradición cristiana catalana simpática, opuesta a la intransigente y dogmática castellana, responsable de la descristianización de España, cf. *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Ed. Claret, Barcelona 1994, p. 116.

constitución política, ocurre acudir, siquiera críticamente, a nuestras raíces, como planteó con notable audacia el Dr. Torras.

### III. Método de trabajo y bibliografía

La investigación doctoral, consistente en una contextualización histórica de la persona y obras de José Torras i Bages, así como en una exposición crítica de su pensamiento, se ha basado primordialmente en el estudio de las fuentes bibliográficas disponibles.

El estudio desarrollado se ha compuesto de dos fases conceptuales. A partir de una planificación inicial, ampliada en el tiempo, la primera fase ha consistido básicamente en la localización, selección, consulta y compilación ordenada del material bibliográfico previo a la redacción de la tesis. Así, el primer objetivo perseguido al iniciar mi trabajo radicó en la localización y la lectura de toda la obra escrita y del epistolario del obispo de Vic. En ella se han estudiado las principales líneas del pensamiento político del autor catalán, teniendo en cuenta su contexto histórico, social y cultural de la Cataluña de finales del siglo XIX y comienzos del XX en la que le tocó vivir. Se han consultado también escritos diversos, realizados sobre su figura y pensamiento, a fin de contrastar su recepción y repercusión posterior. También se ha ampliado la consulta a fuentes más generales en el campo de la historia, de la filosofía, de la teología política y del derecho. La búsqueda de materiales para el estudio se ha circunscrito principalmente a bibliotecas de Madrid y Barcelona.

Debido a la dispersión de algunas fuentes bibliográficas, en mi investigación he debido realizar ocasionalmente desplazamientos dentro del marco territorial español, especialmente, a la Biblioteca Episcopal de Vic, donde he podido cotejar algunos de los borradores autógrafos conservados de las pastorales del obispo Torras.

En la obra escrita de Torras i Bages hay que distinguir los textos escritos con anterioridad a su consagración episcopal, que van desde la transcripción de sus trabajos académicos de juventud, artículos y opúsculos diversos, hasta conferencias y discursos. De esta época, en especial, por su extensión, cobran importancia las obras de *El clero en la vida social moderna* y *La tradició catalana*. Por otra parte, ya como obispo de Vic, Torras i Bages publicó numerosas pastorales y otros textos magisteriales, pronunció conferencias y discursos así como redactó diversas exposiciones al Gobierno en defensa de los intereses del pueblo cristiano. Finalmente, es de reseñar como parte de su obra escrita la transcripción de su interesante epistolario y el no desdeñable sermonario. A tal efecto he optado por la última edición, en diez volúmenes, de la *Opera omnia* de Torras i Bages, publicada por Publicacions de l'Abadia de Montserrat (1984-1994) sobre todo por su difusión actual en el ámbito cultural más inmediato.

Pero hay que tener en cuenta, como ha observado Oriol Colomer<sup>9</sup>, que la última edición presenta algunos defectos de organización, como la no inclusión de la pastoral *Actualidad perenne del Pontificado* (1903), la repetición de algunos textos que constan en el volumen VII en el volumen X (como su carta sobre el «Motu Proprio» de San Pío X «Doctoris Angelici Nemo»). Finalmente, nos encontramos con los cinco volúmenes del epistolario torrasiano, también editado por Publicacions de l'Abadia de Montserrat (1994-1998), en el que se reproducen algunos textos que constan en el volumen VII de las Obras Completas.

Al mismo tiempo, la investigación se extiende a la bibliografía torrasiana existente, es decir, los diversos estudios, monografías y artículos que versan sobre la figura y las doctrinas de Torras i Bages (biografías, tesis doctorales sobre otras líneas de su pensamiento, artículos críticos centrados en aspectos de su doctrina, etc.).

Por último, el campo de indagación se amplió a los análisis históricos e ideológicos de contenido general, en materias como el XIX catalán y español, el nacionalismo, y en general a la filosofía de la naturaleza, moral, política y del derecho así como al magisterio de la Iglesia, para poder acometer una aproximación analítico-crítica a los mismos textos del Dr. Torras. A este respecto, hay que distinguir las fuentes que se han utilizado, de la bibliografía general. En relación con las fuentes, éstas se han clasificado en las anteriores a 1851, año en el que se tuvo un lugar un hecho tan significativo como el Concordato entre la Santa Sede y el Reino de España y que coincide prácticamente con el nacimiento de José Torras i Bages (1846). Las fuentes restantes que se recogen abarcan hasta 1915, teniendo en cuenta que el obispo de Vic falleció a principios del año 1916. Por lo que se refiere a la bibliografía general, ésta se ha dividido en diversas áreas de conocimiento: magisterio eclesiástico, estudios generales de teología y filosofía política, textos parlamentarios y diccionarios empleados. En todo caso, un extenso apartado lo ocupa la bibliografía más específica a la que he podido acceder -relativa a temática histórica, política, sociedad y derecho- a fin de lograr contextualizar precisamente el objeto de estudio.

Con los resultados logrados a través de la búsqueda bibliográfica, su análisis y su posterior interpretación, en la segunda fase he podido proceder a la redacción gradual de la tesis, así como a la elaboración de las conclusiones.

He de reseñar, adicionalmente, que tras la obtención del diploma de estudios avanzados (DEA) en 2008 y de forma paralela a la prosecución de mi investigación, junto con otros compañeros doctorandos, he tenido la oportunidad de profundizar en los conocimientos iusfilosóficos y humanísticos en el Seminario Permanente de Filosofía del Derecho, en el Departamento de

---

<sup>9</sup> Cf. *Josep Torras i Bages: 1846-1916: cent cinquanta aniversari*, Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadell, Sabadell 1996, p. 98, nota 319.

Filosofía del Derecho, Moral y Política, bajo la abnegada dirección de mi director, el Prof. Dr. Evaristo Palomar Maldonado.

PARTE I

JOSÉ TORRAS I BAGES Y SU TIEMPO:  
CONTEXTO SOCIO-HISTÓRICO





## § 1. 1899: LA CATALUÑA FINISECULAR

José Torras i Bages fue consagrado obispo, en una ceremonia presidida en el Monasterio de Montserrat –“la casa pairal de tots els catalans”<sup>10</sup>- por su predecesor inmediato en la sede de Vic, Mons. José Morgades. Era el 8 de octubre de 1899. Al siglo XIX le quedaban menos de tres meses.

“La flojedad de los vínculos nacionales y el desconcierto de la política unitaria –escribía en septiembre de 1899 Sánchez de Toca- ante el tremendo fracaso de los métodos unitarios de la centralización jacobina constituyen el síntoma más palmario y angustioso de nuestra crisis nacional”<sup>11</sup>. El «desastre de 1898», en cierta forma, había tumbado el pedestal de un Estado moderno y una nación española por los que habían luchado denodadamente los liberales desde 1812. La humillación colectiva suscitó el movimiento de los intelectuales regeneracionistas que, aquejados de un sentir pesimista, hacían suyo el romance de Quevedo: “harto de ser Castellano / desde el día en que nací / quisiera ser otra cosa / por remudar de País”. Frente a la crisis finisecular, en una huída cultural hacia lo estetizante, nuestros regeneracionistas –muchos de ellos ya desvinculados de la Iglesia- polemizarían sobre diversas soluciones hacia una mayor europeización o una reivindicación del ser castizo de España,

<sup>10</sup> Así llamaba Torras i Bages al Santuario de Montserrat en su pastoral de 1903 *La Immaculada Concepció*, cf. *Obres Completes*, v. V, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1988, p. 49. En lo sucesivo, cualesquiera referencias al “corpus” torrasiano se toman de la última edición de sus obras completas, publicada por Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1985-1994 (10 volúmenes). Igualmente, cualesquiera referencias a su epistolario se extraen de la correspondiente edición publicada por la citada editorial en el periodo 1994-1998 (5 volúmenes).

<sup>11</sup> Cf. *Centralización y regionalismo ante la política unitaria de patria mayor*, Imp. de los hijos de M. G. Hernández, Madrid 1899, p. 8. En este opúsculo Sánchez de Toca analizaba perspicazmente el auge del regionalismo catalán a partir de 1898 (“los ideales regionalistas constituyen allí [en Cataluña] en esta hora la más poderosa fuerza de cohesión”, op. cit., p. 54) y proponía llevar a cabo una política de reformas descentralizadoras y regeneradoras del Estado, sin concesiones regionales en materia fiscal y evitando sucesos violentos, para evitar su radicalización. Al mismo tiempo, criticaba el regionalismo catalán por idealista y romántico, lo que le llevaba a ensoñaciones políticas historicistas. Por ello, consideraba que si este regionalismo suprimiese sus elementos utópicos, “puede ser base fecunda de gran política unitaria para [la] patria mayor” p. 61.

eminentemente castellano, para superar los problemas de un país desprestigiado, acomplejado y sin aliento. A su vez, Borja de Riquer alude a la coincidente irrupción de los nacionalismos sobre Cataluña y la tierra vascongada en 1898, irrupción que constituye un “punto de no retorno”, dado que estos nacionalismos periféricos -mayoritariamente conservadores- habían definido su ideología, no sólo por su afán de autonomía territorial, sino por su aspecto separador, en la voluntad de diferenciarse de lo español para afirmarse en la propia nación particular ante el Estado español. Ello implicaba luchar por la *descastellanización* de Cataluña<sup>12</sup>. Con independencia de las razones que motivaron este resquebrajamiento, para Fradera, el hecho cierto es que “les diferents societats hispàniques tan estretament entrelaçades en el seu desenvolupament cap enfora, en la construcció d’un món que dominaren durant més de tres-cents anys, varen trencar la baralla de l’equilibri peninsular durant el canvi de segle i varen introduir tendències centrífugues de resultat incert”<sup>13</sup>.

En 1899 el anarquista y catalanista Emilio Guanyabens reformulaba en clave revolucionaria la letra tradicional de *Els Segadors*, texto que fue asumido como canto oficial del catalanismo y figura actualmente como himno de Cataluña<sup>14</sup>. Y es que, hasta aquel momento, el nacionalismo catalán, e incluso el más genérico catalanismo, inspiraba actitudes minoritarias en Cataluña. Perdidas las últimas tierras de Ultramar, se produce un viraje en el sentimiento españolista de la burguesía catalana, cuyos intereses económicos quedaron mermados con la pérdida de los mercados americano y filipino, potenciando el discurso de los agravios<sup>15</sup>.

<sup>12</sup> Cf. Escolta, *Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Ed. Marcial Pons, Madrid 2001, pp. 102-107. Sobre la expansión del catalanismo tras la crisis del 98, vid. op. cit., capítulo VI, pp. 185-203.

<sup>13</sup> Cf. *La pàtria dels catalans. Història, política, cultura*, Ed. La Magrana, Barcelona 2009, p. 167.

<sup>14</sup> Consultado Torras i Bages sobre la oportunidad de modificar el texto de *Els Segadors* por Ginestà i Punset, presidente de la *Agrupació Folklorica*, respondió negativamente: “no és fàcil que pugui reeixir qui es proposi canviar la lletra del cant popular de nostra terra *Els Segadors*; poesia i música són una sola cosa, i nasqueren d’una mateixa inspiració: nasqueren de la terra, com les herbes indígenes. La inspiració no acut al reclam d’un cartell de certamen, com una criada a l’anunci d’un diari. Considero una espècie de profanació posar la mà en els antics símbols, en els quals el misteri de l’antiguitat augmenta l’interès artístic. Fins ho considero contrari a la tendència moderna, amant de lo suggestiu, de lo íntim i de lo psicològic. Avui se parla de psicologia social: ¿quin moviment més expressiu de la nostra psicologia, que aquesta espècie de raig de sang eixit de la ferida rebuda? Qui faci la nova lletra no és fàcil que se senti dels cops com aquell poble que poetitzà l’antic cant; així sa poesia no serà sentida, sinó sentimental”, cf. Solà i Moreta, F., *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, p. 36 (la citada carta no figura en el *Epistolari* torrasiano).

<sup>15</sup> Fue Pierre Vilar quien elaboró doctrinalmente la explicación de la conversión o repliegue catalanista de la burguesía por su frustración en el Estado de la Restauración, cf. *La Catalogne dans l’Espagne moderne. Recherches sus les fondements économiques des structures nationales*, v. I, S.E.V.P.E.N., París 1962, pp. 143 y ss. Como se indica en la introducción de dicho texto, el

Una primera señal de ello fue el breve coqueteo del conservadurismo catalán, reunido en las asociaciones representativas de los intereses económicos, culturales y sociales (*Fomento del Trabajo Nacional, Liga de Defensa Industrial y Comercial, Instituto Agrícola Catalán de San Isidro, Ateneo Barcelonés, Asociación Barcelonesa de Amigos del País*) con el general Polavieja. Este movimiento, aprovechado por la audacia pragmática de los radicales catalanistas liderados por Prat de la Riba, terminó con la formación de un partido nacionalista que recibió el apoyo de una gran parte de la burguesía catalana, la *Lliga Regionalista*, que desde 1901, con ciertos reveses y alternancias, estaría llamada a ejercer su hegemonía en el panorama político catalán hasta la II República<sup>16</sup>.

Durante un par de meses de aquel mismo 1899, el ilustre jurista Manuel Duran i Bas participó en el gobierno de Silvela como ministro de Gracia y Justicia. En dicho gobierno conservador, que sustituía al del liberal Sagasta, figuraba además Polavieja como ministro de la Guerra, (Luis) Pidal y Mon ocupando la cartera de Fomento, Fernández Villaverde de Hacienda, Dato de Gobernación y José Gómez Imaz de Marina. Aquel gobierno de Silvela nombró al Dr. Robert alcalde de Barcelona (así como a otros reputados catalanistas, entre ellos, Font de Rubinat en Reus o Ixart en Tarragona) y precisamente propuso el traslado de Morgades de la diócesis de Vic a la de Barcelona, tras el fallecimiento del obispo de ésta, Jaime Català. Candidatura que había sido impulsada inicialmente por un grupo heterogenio de parlamentarios catalanes, encabezados por Comas i Masferrer, líder de los liberales de Barcelona<sup>17</sup>.

Sin embargo, el gobierno de Silvela rechazó las demandas formuladas por el catalanismo, como el concierto económico para Cataluña, la diputación única y un puerto franco para Barcelona. Por otro lado, las medidas fiscales del proyecto de presupuestos del ministro Fernández Villaverde, que buscaban paliar el déficit y que provocaron un incremento de la presión tributaria ocasionada por la reducción de los ingresos por las pérdidas ultramarinas,

---

intento de Vilar era analizar, desde su dialéctica marxista, sobre el supuesto particular catalán: "le démarrage d'une région vers la structure moderne, industrielle, capitaliste, bourgeoise. J'ai voulu poser (non pas résoudre) *un problème*, dans son intégrité: les rapports du fait «nation» avec la structure des sociétés et la conjoncture des siècles", op. cit., p. 165. Donde nación equivalía a conciencia de grupo.

<sup>16</sup> Desde su marxismo a ultranza, José Fontana considera que la hegemonía burguesa, representada por la *Lliga*, constituía un momento en la historia de la edificación de las nacionalidades, no desvinculada del marco de lucha de clases, por lo que no se trataba de una característica constante y permanente en la historia del nacionalismo, cf. "Prólogo" en de Riquer, B., *Lliga Regionalista: la burguesía catalana i el nacionalisme* (1898-1904), Ed. 62, Barcelona 1977, p. 9. El mismo de Riquer, describe a la *Lliga* como el resultado de un "pacto político" entre los catalanistas y la burguesía conservadora catalana, op. cit., p. 305. Con todo, este autor sostiene que, en el seno de la *Lliga*, los mismos intereses de la burguesía catalana desvirtuaron el nacionalismo profesado por los catalanistas que les inspiraban.

<sup>17</sup> Cf. Bonet i Baltà, J. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., p. 212.

fueron protestadas en Cataluña, dando lugar al «Tancament de Caixes»<sup>18</sup>, movilización empresarial y social liderada por la *Liga de Defensa Industrial y Comercial*. Esta protesta suscitó las correspondientes reacciones anticatalanistas de la prensa madrileña, que a su vez contribuyeron a aumentar el nivel de crispación en Cataluña<sup>19</sup>. En consecuencia, el 27 de octubre de 1899, el capitán general de Cataluña, el general liberal catalán Eduardo Despujol, declaró el estado de guerra en la provincia de Barcelona. De todos modos, estas protestas contra la política fiscal del gobierno Silvela no fueron exclusivas de Cataluña. El fracaso de Silvela, la subsiguiente política represiva del Gobierno contra la insubordinación fiscal y el incumplimiento de las expectativas de los sectores burgueses catalanes, potenciaría su desafecto y su entrega a la causa catalanista que representará la *Lliga Regionalista*<sup>20</sup>, barriendo en definitiva los partidos dinásticos en Barcelona.

Hasta aquí he presentado una muy breve fotografía descriptiva de la Cataluña finisecular que protagonizó en su madurez y elevación episcopal Mons. Torras i Bages. Tras una sintética biografía del personaje estudiado y antes de proceder con el estudio de su pensamiento político regionalista, conviene determinar, siquiera panorámicamente, el contexto histórico e ideológico. Se trata de un sintético recorrido a través de los hechos y las corrientes más relevantes que se desarrollaron en el marco español y catalán desde principios de siglo XIX, desembocando en sus postrimerías y que, ciertamente, influyeron en la configuración de comienzos del XX.

---

<sup>18</sup> Cf. Balcells, A., *Breve historia del nacionalismo catalán*, Alianza Ed., Madrid 2004, pp. 70-71.

<sup>19</sup> Al respecto, véase el interesante informe de la Nunciatura al Secretario de Estado Rampolla, de 27.10.1899, en el que se analizaba con cierta preocupación la situación catalana y se lamentaba la dimisión de Duran i Bas, según consta transcrito en Figuerola, J. *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 530-532.

<sup>20</sup> Cf. de Riquer, B., op. cit., p. 149-150.

## § 2.- VIDA Y OBRAS DE TORRAS I BAGES

La biografía compuesta por Fortián Solà i Moreta, sobre la base del epistolario y del proceso informativo de la causa de beatificación de Mons. José Torras i Bages, representa todavía hoy la fuente definitiva de obligada consulta para conocer la vida y obra del venerable obispo de Vic. Editada en 1935, forma los primeros cuatro volúmenes de las *Obras Completas* de José Torras i Bages que publicó la Biblioteca Balmes<sup>21</sup>. En 1987 Publicacions de l'Abadia de Montserrat editaba *Josep Torras i Bages, bisbe de Catalunya*, del jesuita Juan Gabernet, quien siguió a Solà i Moreta, pero también recurrió a fuentes alternativas, como el Diario de Visita del canónigo Corbella. En todo caso, antes o después, la bibliografía, incluida la biográfica sobre algunos aspectos más concretos acerca del obispo Torras, ha sido muy abundante y nos remitimos a las recopilaciones bibliográficas de Ángel Miralda<sup>22</sup> (hasta 1988) y de Oriol Colomer<sup>23</sup> (quien repasó la vida del obispo Torras en *Josep Torras i Bages: 1846-1916: cent cinquanta aniversari*). También pueden destacarse las diversas posiciones que aparecieron a raíz de la muerte del gran prelado en 1916, como las del canónigo Juan Lladó<sup>24</sup> o la del abogado Juan Anglada i Vilardebò, cuya última reedición es de 1999<sup>25</sup>. En 1966 Antonio Griera, en línea con el esquema de Solà, publicó *El Dr. Josep*

<sup>21</sup> En 1993 Publicaciones de la Abadía de Montserrat la reeditó en dos volúmenes.

<sup>22</sup> Cf. "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) I" en *Ausa*, núm. 106-107, 1983, pp. 129-136; "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) II" en *Ausa*, núm. 108-109, 1984, pp. 199-212; "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) III" en *Ausa*, núm. 110-111, 1984, pp. 263-269; "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) IV" en *Ausa*, núm. 112-113, 1985, pp. 385-400; "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) V" en *Ausa*, núm. 116, 1986, pp. 79-100; "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) VI" en *Ausa*, núm. 118-119, 1987, pp. 285-316; y "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) VII" en *Ausa*, núm. 121, 1988, pp. 225-239.

<sup>23</sup> Cf. *Josep Torras i Bages: filosofia i darrer epistolari fins ara inèdit*, Ed. La Costa Publicacions & T.V, S.L, Lloret 2012, pp. 189-198 (se cierra la bibliografía torrasiana en 2006).

<sup>24</sup> Cf. *Notes biogràfiques de l'il·lustrissim doctor D. Josep Torras i Bages*, Impr. Portavella, Vic 1916; así como *Biografia del Ilm. y Rom. Dr. D. Joseph Torras y Bages, bisbe de Vich*, Impr. de Lluçia Anglada, 1916, Vic 1916, compuesta juntamente con Mariano Serra y Esturí.

<sup>25</sup> Cf. *El venerable doctor Josep Torras i Bages*, Vic 1996.

*Torras i Bages, Bisbe de Vic*<sup>26</sup>. La biografía más reciente, firmada por Eduardo Arroyo<sup>27</sup>, también sigue la biografía de Solà i Moreta. En este repaso de la vida del prelado catalán, acudo también a su considerable epistolario, a cargo de Jaime Medina, en su edición de Publicaciones de la Abadía de Montserrat (5 vols., 1994-1998).

### 2.1. Infancia y juventud

Nuestro personaje nació en el mas Gomà, en la aldea de Sant Valentí de les Cabanyes, un 12 de septiembre de 1846, fiesta del Dulce Nombre de María. Hijo de Francisco y María, recibió las aguas del bautismo al día siguiente, con el nombre de José, Francisco y Félix.

“Pepet”, benjamín de una familia de propietarios rurales que había reunido un considerable patrimonio<sup>28</sup>, se embebió de la tierna piedad familiar tan presente en la sobria vida de la casa paterna. La gran devoción al Rosario que le caracterizaría siempre, tuvo su origen entre las paredes de este hogar<sup>29</sup>. Su madre, tal y como la describió Torras tras la muerte de ésta, tenía el “cor amantíssim” pero “ocult baix un exterior sèrio”<sup>30</sup>. Sobre la relevancia de sus orígenes rurales, él mismo lo explicó en la pastoral *La pagesia cristiana*:

La Providència, qui governa tot el curs de la vida humana, féu que naixéssim de llinatge pagès, i que les tradicions, els sentiments, els costums de les *Cases de pagès* tinguessin una gran influència en la formació del nostre caràcter, servint com de base a la filosofia i a la teologia i a totes les altres disciplines científiques a què naturalment tinguérem de subjectar-nos com a preparació per a l'estat sacerdotal<sup>31</sup>.

<sup>26</sup> Editada por el Instituto Internacional de Cultura Románica de la Excma. Diputación Provincial de Barcelona, Sant Cugat del Vallés 1966.

<sup>27</sup> Cf. *Josep Torras i Bages*, Infiesta Ed., Barcelona 2004.

<sup>28</sup> En la historiografía se ha considerado que este tipo de propietarios agrícolas hacendados, no pertenecientes a la aristocracia, fueron una de las clases que respaldaron el nuevo régimen liberal, también en Cataluña cf. Arnabat i Mata, R., “Revolució i contrarevolució durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)”, en *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, núm. 11, 2000, p. 73. Ciertamente, la familia de Torras i Bages podría incluirse en esta condición social, pero no consta que mostraran ninguna sensibilidad o veleidad liberal. Sin embargo, también es cierto que no consta que tuvieran afinidades carlistas.

<sup>29</sup> Cf. *Obres Completes*, v. III, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona 1987, p. 11.

<sup>30</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 102-103 (carta a Jaime Collell de 23.11.1875).

<sup>31</sup> Cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 8. El “pairalismo” o ruralismo torrasiano se evidencia, por ejemplo, en esta carta de 17.05.1908 a Emilio Pascual: “escriuiu sempre en favor de Déu i de la Pàtria.- La literatura rural és la verdadera literatura; no hi ha més sublim poesia que la que llença la natura per manament del seu diví Criador”, cf. *Epistolari*, v. III, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona 1996, p. 321. En otro lugar dice que “me vénen a la imaginació fórmules de les cases de pagès”, cf. *Epistolari*, v. V, Publicacions de l'Abadía de Montserrat, Barcelona 1998, p. 69 (carta de 16.03.1914 a Jaime Raventós).

En alguna de sus obras encontramos anécdotas curiosas relativas a su infancia, pero relatadas con cierta nostalgia romántica o medieval, como la siguiente: “quan jo era xic tinc present que les criades, contant-me les rondalles medievals, que bo i acaben de perdre’s, em deien que si un mal esperit havia entrat en una casa devien deixar-se obertes totes les finestres, perquè els mals esperits no podien sortir sinó per on havien entrat”<sup>32</sup>.

Un tiempo después, en 1854, la familia Torras se mudó a Vilafranca del Penedès, buscando un ambiente más seguro. En aquella Vilafranca decimonónica nacieron figuras tan señaladas en el movimiento cultural catalán como Francisco Javier Llorens i Barba<sup>33</sup>, los hermanos Manuel y Pablo Milà i Fontanals<sup>34</sup> o el antecesor del Dr. Torras en la sede vicense, Mons. José Morgades<sup>35</sup>. Y al cabo de los años, como tantas otras familias hacendadas del interior catalán, la familia Torras i Bages terminó trasladándose a Barcelona.

Durante el otoño de 1859 el adolescente Torras i Bages fue enviado a la capital catalana para continuar los estudios de bachillerato en el Instituto, que dirigía Juan Cortada. Sus padres le pusieron bajo la tutela de presbítero Antonio Salt, Canciller-secretario del obispado de Barcelona, en cuyo domicilio

<sup>32</sup> Cf. “De l’infinit i del límit en l’art” en *Obres Completes*, v. II, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1986, p. 258.

<sup>33</sup> Torras i Bages evocaría por escrito a su maestro Llorens i Barba en cuatro ocasiones: “Records d’un filòsof català” (*La Veu del Montserrat*, 1880) en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 548-556; el apartado II de la disertación preliminar de *La tradició catalana* en *Obres Completes*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, nota 1, pp. 368-371; “En Xavier Llorens i Barba. Records íntims d’una filosofia” (*Estudis universitaris catalans*, 1907) en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 556-569; y “En Xavier Llorens i Barba. (Notes íntimes)” *ibíd.*, pp. 569-572.

<sup>34</sup> Respecto al primero, Torras i Bages escribiría específicamente en *La Veu del Montserrat* una semblanza necrológica en 1884 (“D. Manuel Milà i Fontanals” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 627-636). Existen también otros textos de Torras i Bages sobre Milà i Fontanals: una breve miniatura psicológica en *Penadès Nou* en 1908 (op. cit., p. 637); el discurso pronunciado con ocasión de la inauguración de un monumento dedicado a Milà i Fontanals en su ciudad natal, Vilafranca del Penedès, en 1912 (*ibíd.*, pp. 638-642, en el que afirmará que “d’en Milà, si en traiem la tradició no en queda res”, destacando su amor a Cataluña y a España, *ibíd.*, pp. 639-640); aquel mismo año escribió en el semanario *Acció* “L’eterna bellesa i en Milà i Fontanals”, *ibíd.*, pp. 642-645; y finalmente el texto inédito “L’equitat literària”, *ibíd.*, pp. 645-649. A su hermano, el pintor Pablo Milà i Fontanals, le dedicó un artículo necrológico en *La Veu del Montserrat* (27.01.1883), *ibíd.*, pp. 619-627.

<sup>35</sup> Sobre Morgades, véanse diversos textos de Torras i Bages. En 1882, cuando el primero era preconizado obispo de Vic, firmaba en el *Boletín Oficial Eclesiástico del Obispado de Vic* una “Noticia biográfica del Ilmo. Dr. D. José Morgades y Gili, Obispo de Vich” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 573-586. En 1893 escribía en *La Veu de Catalunya* “El Reverendíssim Doctor Josep Morgades i Gili, Bisbe de Vic i Administrador Apostòlic de Solsona”, op. cit., pp. 586-593, en el que destacaba su papel en el regionalismo catalán. Finalmente con ocasión del fallecimiento de su compatriota en 1901 redactaba un “Breu necrologi del Bisbe Morgades”, *ibíd.*, p. 593. Aquel mismo año Torras i Bages pronunció la oración fúnebre de Morgades en el Santuario de Santa María de Ripoll, vid. *Obres Completes*, v. IX, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 108-113.



permaneció los siguientes cursos junto con otros compañeros de estudios. Residió allí hasta 1863, cuando terminó el bachillerato en Artes. Había tenido de profesor, entre otros, a José Coll i Vehí.

En los años siguientes, 1863-1865, cursó en la Universidad barcelonesa los estudios de Filosofía y Letras bajo el maestrazgo de sus conterráneos Manuel Milà i Fontanals y Javier Llorens i Barba, a quien consideraba maestro, mentor y *quasi-parens* en el orden intelectual<sup>36</sup>. Otros profesores suyos fueron el helenista Antonio Bergnes de las Casas o el literato Joaquín Rubió i Ors. Durante aquella época estudiantil, Torras i Bages participaría en las academias literarias de estudiantes «El Buen Deseo» y «El Estímulo». Sabemos que en la primera presentó disertaciones que versaban sobre Fray Luís de León<sup>37</sup>, el alma cristiana<sup>38</sup>, la sucesión *ab intestato*<sup>39</sup> y la facultad volitiva<sup>40</sup>. En la segunda conoció a Jaime Collell, quien se convirtió en su amigo más íntimo, según evidencia del carteo de los dos jóvenes que el canónigo vicense recogió en *Dulcis amicitia*. Así, con ocasión de la próxima ordenación presbiteral de Collell en 1873, Torras i Bages le escribió: “participo enterament de la teva alegria. La nostra amistat començada en època pels dos encara de vida profana i consumada en el Seminari, me sembla que ha de rebre son sello en lo sacerdoci que vas a rebre; ojalà que els nostres cors estiguessen encadenats, servint-los de vincl el cor de Jesús!”<sup>41</sup>. Esta amistad había nacido en 1867, precisamente a resultas de una petición de palabra de un aparentemente tímido José Torras, cuando intervino para refutar una crítica demasiado tópica por parte de Collell en el «El Estímulo» de la escolástica decadente del siglo XVIII<sup>42</sup>. Ello nos da ciertas pistas sobre lo que ya podía pensar por aquel entonces Torras i Bages del pensamiento de Santo Tomás de Aquino. La relación de amistad con Collell se extendería en el tiempo, si bien una vez nombrado Torras i Bages obispo de Vic y superior jerárquico de Collell, ésta se enfriaría y experimentaría ciertos roces.

<sup>36</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, p. 371. El discípulo de Llorens se convirtió en su amigo hasta el punto de asistirle espiritualmente en el momento de su muerte. En otro momento, calificó a Milà y a Llorens como “nostres pares en les lletres profanes”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 210 (carta de 22.04.1887 a Jaime Collell).

<sup>37</sup> Cf. *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 428-458.

<sup>38</sup> Op. cit., pp. 459-489.

<sup>39</sup> *Ibid.*, pp. 490-520.

<sup>40</sup> *Ibid.*, pp. 522-528.

<sup>41</sup> Cf. *Epistolari*, op. cit., pp. 50-51 (carta de 1.06.1873). Ya ordenado su amigo, Torras i Bages le escribe felicitándole: “quan ens veurem, estimat Jaume? Quan ens podem ajudar la missa mútuament i resar plegats l'ofici? Quan podem tenir aquelles converses o xerrades, si més te plau, tan sui generis, i que sols se poden tenir amb poquíssims amics, d'aquells que comprenen l'exquisit aroma de la franquesa” *ibid.*, p. 52 (carta de 12.06.1873).

<sup>42</sup> Collell i Balcells, J., *Dulcis amicitia*, Tipografia Balmesiana, Vic 1926, pp. 6-7. Era Torras i Bages, según Collell, quien llevaba el peso de las disquisiciones en aquella academia, op. cit., p. 11.

De 1865 a 1869 contemplamos al joven Torras i Bages haciendo los estudios de Derecho en la Universidad de Barcelona<sup>43</sup>. Estudios que coronó con una tesis doctoral sobre el matrimonio cristiano, que consiguió al aprovecharse de una rendija transitoria que la Septembrina había abierto. Recordemos que uno de sus maestros de la Facultad fue el romanista y civilista Manuel Duran i Bas, quien le apadrinó en su graduación doctoral. José Samsó, Vicente Rius, Francisco Javier Bagils, Narciso Guillén, Felipe Vergés y Manuel Anglasesell fueron otros de sus profesores en la Facultad de Derecho. A su vez, algunos de sus compañeros de curso fueron Permanyer y Brocà<sup>44</sup>.

Durante sus estudios, según refirieron sus condiscípulos, José Torras y Bages sobresalía por su carácter estudioso, serio y juicioso, así como por su piedad nada afectada, cosa que le distinguiría el resto de su vida. Una anécdota de aquel tiempo referida por Pompeyo Gener ilustra el carácter de nuestro joven:

Un dia, abans d'entrar a classe, mentre els estudiants esperaven enjogassats, en Torras, com de costum, es passejava tot sol llegint un llibre, que, per ésser ja llavors molt curt de vista, tenia prop dels ulls. Un minyó tingué l'acudit de fer-li una bromada, i, anant-li per darrera, li donà un cop al llibre, tirant-l'hi a terra. Automàticament sonà una bufetada, enmig de grans rialles de l'estudiantina, i, com si res no hagués passat, aquell jove tot seriós collí el seu llibre i continuà la lectura. Aquest acte de geni el bon Prelat el portarà clavat al cor tota la vida, per la desedificació donada als seus companys; i recordant que aquell amic és l'últim o dels últims sobrevivents, a ell vol demanar-ne perdó. ¡Que coses diu tot això! Aquest jove quiet i impetuós és aquell nin dòcil i volent alhora en mans d'una mare cristiana, i el minyó entenimentat d'en Gener, que afinat pel constant domini de si mateix, arribarà a sacerdot i a bisbe<sup>45</sup>.

Por otra parte, Torras i Bages también tuvo que luchar para dominar la pasión de la tristeza o melancolía. Decía expresivamente: "jo en sóc tan enemic d'aquesta passió perquè és una de les que més m'han envestit, i li conec la mala

<sup>43</sup> Sobre el contexto universitario en Barcelona durante el período isabelino, vid. "Barcelona sense universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona" en *Barcelona Quaderns d'Història*, núm. 12, 2005, pp. 203-218.

<sup>44</sup> Guillermo de Brocà, condiscípulo universitario de Torras i Bages desde 1863, declaraba años más tarde que si bien para Llorens i Barba, los "dioses" eran Reid y Hamilton, su alumno Torras i Bages no se amoldaba estrechamente a la escuela escocesa. En relación con las clases de Economía Política del profesor Narciso Guillén, librecambista, Brocà afirmaba que Torras i Bages defendió a la hora de examinarse la posición contraria, siendo alabado por su profesor a causa de su inteligencia, independencia y claridad en la exposición. Igualmente consignaba Brocà el sentimiento de catalanidad de Torras, vid. Alturo i Perucho, J., "Breu remembrança de Guillem M. de Brocà del seu condeixeble Josep Torras i Bages. El text autògraf complet" en *Ausa*, núm. XXIII/160, 2007, pp. 351-354.

<sup>45</sup> Cf. Fortià i Moreta, F., *Biografia de J. Torras i Bages*, v. I, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, p. 48.

bava per experiència pròpia"<sup>46</sup>. Y a José M<sup>a</sup> Sert: "Quan jo era molt jovenet, estudiant encara de la Universitat, patí fortament de melancolia, i atribueixo a la devoció a la Verge Maria l'haver triomfat, o a lo menos haver molt mitigat aquesta passió inconvenientíssima"<sup>47</sup>. Además, según reconocía él mismo, casi cincuentón, "tinc per tot poca memòria, però en quant a números ne tinc poquíssima"<sup>48</sup>. Más tarde, en ocasión de un primer expediente canónico de preconización episcopal, el obispo de Vic José Morgades le censuraba levemente: "en ciertos asuntos se inquieta fácilmente y se pone de mal humor"<sup>49</sup>, al igual que el Superior de los jesuitas, Luís Puiggròs:

Es de una sencillez muy formal y algo brusca, que apenas da lugar a réplica: de donde se podría resultar que careciese de la santa maña que en el trato sirve tanto a los Prelados. Con todo me consta que consulta con facilidad y frecuencia a su director espiritual<sup>50</sup>.

Al terminar sus estudios de jurisprudencia, Torras y Bages fue madurando su respuesta vocacional e ingresó en el Seminario barcelonés. El curso siguiente se trasladó al de Vic, movido por un cierto "instinto intelectual", para profundizar en el aprendizaje directo de la *Summa* tomística según reconoció él mismo posteriormente<sup>51</sup>. La *Summa* fue una verdadera revelación para él<sup>52</sup>. Así,

<sup>46</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 313 (carta a Mercedes Vilaclara, s. f.).

<sup>47</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 134 (carta de 4.02.1906).

<sup>48</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 286 (carta de 26.09.1895 a Mercedes Vilaclara).

<sup>49</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1995, p. 11 (carta de 14.04.1895 al Nuncio).

<sup>50</sup> Op. cit., p. 12 (carta de 20.03.1899 al Nuncio). Puiggròs también resaltaba que Torras i Bages "se ha dado mucho á la lengua catalana, y hace un gran bien actualmente con su prestigio, encauzando por buen camino las corrientes catalanistas", ibíd.

<sup>51</sup> "Siempre hemos recomendado, no sólo la fidelidad a la doctrina de santo Tomás de Aquino, sino también al estudio directo de su *Summa theologiae*. Un cierto instinto intelectual nos trajo a Vich, al iniciar nuestros estudios eclesiásticos, porque aquí el texto de las clases de Teología era la *Summa* de Santo Tomás. Así que íbamos conociendo algo la doctrina del gran Doctor, nuestra adhesión era más íntima; y lo que nuestra débil inteligencia sentía acerca de la trascendencia de la doctrina tomística quedó confirmado por la iluminada palabra del Vicario de Cristo en la tierra, el Papa León XIII", cf. "Carta sobre el «Motu Proprio» de Pío X «Doctoris Angelic Nemo»" en *Obres Completes*, v. VII, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990, p. 396. Este documento del Obispo de Vic es de 20.10.1914. A un joven presbítero Salvador Bové le encomiaba: "Fas molt bé de dedicar-te a l'estudi fondo i reflexiu de la Teologia, i si t'és possible fes de la *Summa* de St. Tomàs lo teu breuari científic", cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 365 (carta de 17.11.1898 - Bové se decantaría sin embargo por el lulismo). Años antes había afirmado: "tinc la convicció de que Sant Tomàs ha de salvar la societat; no es veu ningú més fora d'ell", cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 165 (carta de 12.01.1883 a Jaime Collell). Sobre el tomismo de Torras i Bages, vid. Serra i Esturí, M., "El tomismo del Dr. Torras y Bages, Obispo de Vich" en *Ciencia Tomista*, núm. 13, 1916, pp. 271-284; Forment, E., "El tomismo en el pensamiento de Torras y Bages" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 19-25 y *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 1998, pp. 30-32 y 154-204; así como Colomer i Carles, O., *El pensament de Torras i Bages*, Ed. Claret, Barcelona 1991, pp. 51-59.

<sup>52</sup> Cf. Anglada i Vilardebò, A., *El venerable doctor Josep Torras i Bages*, op. cit., p. 9. En este trabajo abordó más en profundidad el tomismo de Torras i Bages en el apdo. 9.27.

si Torras i Bages había sido uno de los discípulos más aventajados de Llorens i Barba, en adelante buscaría fundamentar su pensamiento filosófico y teológico en la doctrina recta y perenne de Santo Tomás, e incluso trataría de contagiar de tomismo a su maestro Llorens<sup>53</sup>.

En el Seminario de la capital de Osona coincidió nuevamente con su amigo universitario Jaime Collell, el cual había retornado a sus estudios eclesiásticos que había interrumpido años atrás. En aquel momento, el Seminario de Vic estaba dirigido por Ramón Sala i Fugurull. Los doctores Andrés Duran<sup>54</sup>, Antonio Cortès y Jaime Prat eran algunos de sus profesores. Según el p. Casanovas sobresalió por su piedad y por su aplicación constante al estudio de la *Summa*<sup>55</sup>. Por lo que establece Solà i Moreta, aquel año José Torras estudió en Vic el tratado *De verbo incarnato*. Y aunque el año siguiente siguió matriculado en el centro vicense, el curso ya lo estudiaría externamente en su domicilio barcelonés.

## 2.2. El sacerdote

José Torras i Bages fue ordenado sacerdote en Gerona el 23 de diciembre de 1871 por el obispo Constantino Bonet. Tenía, por tanto, 25 años de edad. La celebración de su primera misa en la iglesia de los Dolores de Vilafranca quedó, sin embargo, deslucida por la muerte de su abuelo Antonio. Eso sí, le pudieron acompañar sus maestros y amigos: Milà i Fontanals, Llorens i Barba, Morgades, Estalella, Cortès i Collell. Torras i Bages le había escrito unos días antes a Collell: “després d’ordenats, qui sap on la Providència ens destinarà”<sup>56</sup>.

El presbítero Torras i Bages continuó sus estudios de teología en Barcelona. Por su epistolario<sup>57</sup> le vemos relacionado con Jacinto Verdaguer, de quien se considera “amigo”, si bien lo trata de “usted”<sup>58</sup>. Por esa

<sup>53</sup> Tal y como explicaba en su nota núm. 1, dedicada a Llorens i Barba, de su disertación preliminar al segundo libro de “La tradició catalana” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., pp.368-371.

<sup>54</sup> Vid. Serdá, L., “El canónigo Andrés Duran” en *Ausa*, núm. 14, 1955, pp. 168-172.

<sup>55</sup> Cf. *La santa memòria del Bisbe Torras*, Foment de Pietat, Barcelona, 1931, p. 5.

<sup>56</sup> *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 38 (carta de 16.12.1871 a Jaime Collell).

<sup>57</sup> *Ibíd.*, p. 43 (carta de abril de 1872).

<sup>58</sup> Torras i Bages recensionó algunos de los textos de Verdaguer, otorgando los correspondientes *nihil obstat* a *Caritat* (23.01.1885), *Canigó* (15.12.1885), *Excursions i viatges* (diciembre de 1885) o el *Somni de sant Joan* (marzo de 1887), cf. Medina, J., “Un poema de Verdaguer a Torras i Bages” en *Ausa*, núm. XX/150, 2002, pp. 739-745. En la correspondencia mantenida en el tiempo, encontramos una carta de Torras i Bages, de 20.07.1893, en la cual le recomendaba al poeta Verdaguer, quien se hallaba recluido en el Santuario de la Gleva: “Vostè per ací dalt no es donga massa a la poesia i a la mística; convé que terrega un poc com les perdius. Lo exercici corporal i l’espectacle de la naturalesa, que ara té tan avinents, fortifiquen cos i ànima”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 253. Verdaguer le contestó, en una carta fechada en agosto de 1893, que no fuera que hiciera como las tortugas y que no todo era ver águilas o seguirlas. Señala

correspondencia averiguamos que Torras i Bages se ocupaba hasta cierto punto de la revista *El Mensajero del Sagrado Corazón* y que le pedía poesías a Verdaguer para publicárselas. No obstante, la creciente inseguridad y el anticlericalismo revolucionario de 1873 le obligaron a huir unos meses a Vinçà en el Rossellón, donde coincidió con otros sacerdotes exiliados<sup>59</sup>: Cayetano Barraquer, Ricardo Cortès y finalmente Collell y Verdaguer. Collell y él emprendieron a principios de 1874 una peregrinación hacia Roma. Por el camino visitaron Marsella, Mónaco, Génova, Pisa, Florencia y Asís. Llegados a la *urbs* romana, el mismo 6 de febrero acudieron a venerar la tumba de San Pedro, visita “que nos ha producido una grandísima impresión”<sup>60</sup>. Collell añadiría que su compañero – hombre más bien serio- había dejado un reguero de lágrimas en el mármol de la balaustrada de la basílica vaticana. Es claro que la filial devoción de Torras i Bages al Santo Padre será una constante toda su vida. Los dos jóvenes sacerdotes, el 27 de febrero, pudieron ponerse a los pies del Vicario de Cristo al ser recibidos en audiencia por el beato Pío IX. Collell ofreció al Santo Padre la limosna del Dinero de San Pedro que había recaudado la *Revista Popular* de Sardà i Salvany. En el templo dominico de Santa María sopra Minerva, celebrando el sexto centenario de Santo Tomás Aquino, el 7 de marzo, Torras i Bages se hizo terciario dominico. Los jóvenes clérigos volvieron bastante impresionados de Roma “la pàtria de les nostres ànimes”<sup>61</sup>. Una vez llegado a Barcelona, le comentó Torras i Bages a Collell por escrito sobre la visita a la ciudad imperial: “és una de les ocasions què he desitjat ser poeta, i és de les vegades en què més se’n pot ésser *ad majorem Dei gloriam*”<sup>62</sup>. No obstante, Torras i Bages no manifestó talento poético.

En Barcelona, Torras i Bages prosiguió sus estudios de bachillerato teológico. Unos años más tarde se licenciaria en Valencia. Formaba parte de la «penya dels minyons», sacerdotes como él y que también serían llamados al

---

Jaime Medina que la recomendación del Dr. Torras afectó a Mn. Cinto, ya que éste hizo una referencia al final del prólogo de su libro *Flors de Maria* de 1902 a la poesía “que terreja com les perdius i que no es pot enlairar cap al sol com les àguiles”, cf. Medina, J., “Un poema de Verdaguer a Torras i Bages”, op. cit., p. 742. Pero, además, en la poesía “Flors de Mira-Cruz” que se incluye en el libro *Flors del Calvari*, que editó la Imp. de Henrich y C.<sup>a</sup> a Barcelona en 1896, la IV estrofa exclama: “¿per terrejar en lo mon / jo al cor tindria unes ales? Que terregen les perdius / y jo m’encele ab les àligues”, ibíd., p. 160. He aquí la insubordinación mistizante de Verdaguer ante el “seny” que encarnaba Torras i Bages.

<sup>59</sup> En carta de 5.08.1873 a Collell, Torras i Bages se expresaba así sobre su estancia en el Rosselló: “per fi he fet lo que no tenia ganes de fer, lo que és contra el meu geni, contra el meu cor i fins conra les meues conviccions; he deixat la nostra estimada Espanya per a venir-me’n a aquesta terra de França, des d’a on encara estimo molt més el nostre país”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 53.

<sup>60</sup> Op. cit., p. 72 (carta de 6.02.1874 a su padre, Francisco Torras i Gomar).

<sup>61</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 125 (carta de 29.12.1905 a Federico Clascar).

<sup>62</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 84 (carta de 16.07.1874).

episcopado o al ejercicio de altos cargos eclesiásticos: Cortès, Barraquer, Almera, De Ros, Ribera, Estalella.

Parece ser que en 1875 José Torras, quien ya había perdido a sus hermanos y tenía a su madre enferma –ésta moriría a principios de 1876–, sufrió un cierto estado de abatimiento o depresión espiritual. Escribía a Collell desde un balneario en Torelló: “jo aquí passo el temps bastant bestialment, els dits se’m tornen grocs de tant fumar per a matar el temps, i si no fos pel sant Francesc de Sales del calaix de la taula, quasi ni em recordaria de llegir”<sup>63</sup>. Según reconoció él mismo en unas notas personales de los ejercicios espirituales del año 1877, fue la Madre de Dios quien le ayudó a superar esta crisis tediosa<sup>64</sup>. Y la dulzura del santo obispo de Ginebra, de quien siempre quedaría devotísimo, seguramente contribuiría a encenderle de nuevo con las flamas del amor divino. El nuevo ímpetu le tentaría para ingresar como jesuita o filipense, pero seguramente las circunstancias familiares lo retuvieron.

A pesar de llevar una vida de estudio oculta en el nuevo domicilio familiar en Barcelona, situado en el pasaje Permanyer, nuestro presbítero no perdía el tiempo. Hasta su preconización episcopal, desempeñó su ministerio sacerdotal –principalmente en el confesionario– acompañando espiritualmente a congregaciones religiosas femeninas y, en su caso, a sus educandas: en Barcelona las Escolapias, de la Enseñanza de la Compañía de María, Cistercienses de Valldonzella, las Dominicas de la Presentación<sup>65</sup>; y las Carmelitas en Vilafranca durante las temporadas veraniegas. Enseñaba el catecismo a los niños en escuelas dominicales. Con todo, no estuvo adscrito a ninguna parroquia hasta 1889, cuando fundó un beneficio en favor de sí mismo en la Purísima Concepción de Barcelona. Según le fue solicitado, en Barcelona confesó en la Catedral, en el Seminario y en el Hospital de la Santa Cruz. Además, fue director espiritual de jóvenes, seminaristas y laicos<sup>66</sup>. Predicó sermones en diferentes templos, aunque esto al principio no le resultaba grato por su timidez. Como le explicaba a Jaime Collell, la predicación le provocaba “certa impressió, més i més quan estava molt lluny de pensar amb semblant cosa que per mi no té cap atractiu, si no exclusivament lo del dever”<sup>67</sup>. Con la práctica, fue perdiendo este miedo. Desde su ordenación sacerdotal, Torras i

<sup>63</sup> Op.cit., p. 99 (carta de 06.08.1875).

<sup>64</sup> “Atribuyo del todo mi conversión a la Virgen María. ¡Dichoso quien tiene Madre! A ésta atribuyo la suavidad con que he sido tratado, a pesar de mis enormes y repetidos pecados [...]. Ya que a María atribuyo mi conversión, le pediré siempre me enseñe con suavidad a ser penitente”, cf. *Obres Completes*, v. X, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 27-28.

<sup>65</sup> Donde sobresalía asiendo a las hermanas moribundas, según Anglada, cf. *El venerable doctor Josep Torras i Bages*, op. cit., p. 14.

<sup>66</sup> El epistolario torrasiano recoge maravillosas muestras de este acompañamiento, también escrito, por ejemplo a las hermanas Vilaclara.

<sup>67</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 86 (carta de 22.07.1874).

Bages llamaba la atención por su reverente manera de celebrar el sacrificio eucarístico. Acabada la misa, se le veía arrodillado inmerso en una larga acción de gracias. Cada año, naturalmente, practicaba ejercicios espirituales e incluso un retiro al mes. En todo momento, procuraba comportarse de acuerdo a una profunda comunión eclesial, según el principio de *sentire cum Ecclesiam*: “en totes les coses, mon caríssim i jove amic, quan més nos acostam al sentir de la Iglésia sentim més rectament”<sup>68</sup>.

Por otro lado, el hábito de estudio del Dr. Torras, casi eremítico, a partir de 1880 comenzó a fructificar copiosamente en opúsculos y obras escritas, como el primerizo *Mes del Sagrat Cor de Jesús* y colaboraciones periodísticas, principalmente en la vicense *La Veu del Montserrat* de su amigo Collell, donde se estrenaría en marzo de aquel año con el artículo dedicado a Santo Tomás de Aquino: *L'Àngel de les Escoles*<sup>69</sup>. Esta faceta publicística la asumía como una labor apologética y de fomento de la piedad, parte integrante de su ministerio. En las polémicas entre mestizos e integristas, Torras i Bages respaldó al obispo Urquinaona, tal como se había propuesto en las resoluciones que tomó al finalizar los ejercicios espirituales de 1879<sup>70</sup>. Observaría fielmente las instrucciones pontificias que llamaban a la conciliación de los católicos españoles, sin querer entrar en apasionadas controversias.

Durante un breve periodo, fue nombrado censor de *El Correo Catalán*, si bien desde el periódico, como le confesaba a Collell, no le habían querido someter ningún escrito<sup>71</sup>. Pocos años después, en 1888 escribe *El clero en la vida social moderna*<sup>72</sup>.

<sup>68</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 5 (carta a Josep Dachs, s. f.).

<sup>69</sup> Torras i Bages publicará en *La Veu del Montserrat* otros artículos sobre Santo Tomás: *El nou Patró* (1880) y *Sant Tomàs i Lleó XIII* (1887) así como varios trabajos sobre liberalismo, masonería o catalanismo.

<sup>70</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 33.

<sup>71</sup> En carta de 13.02.1883 Torras i Bages le explicaba a Collell que su “censurera” de *El Correo Catalán* “s’és acabada sens haver començat. Lo Bisbe l’ha retirada, quan encara no m’havien portat res, i és molt fàcil que fins al dia del Judici final hauria anat de la mateixa manera. Los deviar fer por de que me’ls mengés vius. Crec que la regla de viure ha d’ésser anar complint les nostres obligacions, sens preocupar-se per aquestos *nyinc nyecs* impropis de gent formal” *ibíd.*, p. 167. En la misma carta narraba Torras “l’embolic que s’és armat en esta ciutat; lo senyor bisbe sembla que mai n’ha d’eixir; ell, emperò, conserva, diuen, la seva tranquil·litat pròpia d’una ànima just; ara predica los diumenges de Quaresma en la Seu que està plena de gent que van a oir la sua evangèlica paraula” *ibíd.*, p. 166. Se refería al conflicto de Urquinaona con la *Juventud Católica*, lo que obligó a la intervención, en favor de ésta, del Nuncio Rampolla, recién llegado a España. Después del fallecimiento del prelado barcelonés, Torras i Bages escribía a Collell el 6.04.1883 comparando la muerte de Urquinaona con la de San José Oriol y esperando que su muerte propiciara la reconciliación del pueblo cristiano en Cataluña. En relación con *El Correo Catalán*, se sinceraba el Dr. Torras: “en los assumptos «Correo Catalán», vulgues no vulgues, hi haguí de prendre una part important, mes en actes no públics, sinó secrets, si bé infielment publicats. Compto que a l’hora present hi ha qui em té molt poques simpaties, mes tot això és ben poca cosa per a qui en lo curs de sa conducta

En aquellas circunstancias, para superar las polémicas integristas y ante lo que él consideraba un peligro de desvío revolucionario o radicalización del catalanismo, apostó por la alternativa del regionalismo catalanista de cariz católica y tradicional que se ha identificado con el “vigatanismo”. Para el Dr. Torras, en este sentido, es necesario:

Més que lo que avui ne diem propaganda, ço és, propagació viva, moure els esperits, *seminació*, és dir, l'operació tranquil·la de tirar los gèrmens saludables en temps i llocs a propòsit per a que *in tempore suo* donguin lo fruit saludable. [...] Lo evolucionisme, que en certa manera és admissible, crec deu ésser lo procediment; i evolucionisme vol dir no precipitar les coses, sinó que naturalment la fruita per si mateixa maduri sense empènyer-la<sup>73</sup>.

Se autodefinía así: “jo sols só lo sembrador que escampa bona llavor”<sup>74</sup>, puesto que entiende que los catalanistas progresistas, como Almirall, no pueden ser los restauradores de Cataluña. Esta siembra debe constituir precisamente el programa del regionalismo que él defiende:

Pel regionalisme estem a temps de sembrar, no de collir; lo que convé és la formació dels costums, el manteniment de les institucions encara existents, despertar el poble adormit i sense consciència de si mateix i que es deixa remenar pels traficants de la política de partit, avui imperant; suscitar totes les energies socials i fer que els homes de mèrit s'apliquin al bé del Comú<sup>75</sup>.

Con todo, más que sembrador, Torras i Bages se convertirá en el “verbo” del catalanismo, como lo llamó Morgades. Pues bien, Torras i Bages aspiraba a que el clero liderase, en un sentido propositivo y a partir de la fe, una regeneración espiritual y, por tanto, social, de la tierra de los padres. En 1887 y 1888 redactó una serie de artículos para *La Veu de Montserrat*, que en 1892 formarían la primera parte de la su obra más reconocida, *La tradició catalana*<sup>76</sup>. Él

---

observa aquella màxima: *respice finem*, màxima que ha tingut de reviuire en tot cor sacerdotal amb la gloriosa mort de nostre Senyor bisbe”, op. cit., pp. 169-170.

<sup>72</sup> Vid. *Obres Completes*, v. I, op. cit., pp. 132-224. Recientemente se ha publicado una edición catalana, traducida y comentada por el joven sacerdote barcelonés Jordi Moya Ródenas, fallecido en 2011: *El clergat en la vida social moderna*, sin editorial, Barcelona 2010. En 1875 en una confidencia epistolar a su amigo Collell, Torras i Bages se plañía de la falta de vigor de muchos sacerdotes: “estem en una època de misèries i fins los capellans participem del contagi dominant. També a Barcelona veiem petiteses i exemples de poca virilitat de caràcter [...]. Sembla que el consorts *divinae naturae*, a lo menos per lo que toca a la vida pública i a la dignitat de les costums socials, s'hagi vingut a perdre”, op. cit., p. 101 (carta de 23.11.1875).

<sup>73</sup> *Ibíd.*, p. 207 (carta de 6.12.1886 a Jaime Collell).

<sup>74</sup> *Ibíd.*, p. 213 (carta de 27.07.1887 a Jaime Collell).

<sup>75</sup> Cf. “Consideracions sociològiques sobre el regionalisme” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 93.

<sup>76</sup> En *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*, op. cit., pp. 602-605, Bonet i Baltà y Martí rastrean la publicación de estos artículos en *La Veu* que formarían el embrión de *La tradició catalana*. Los artículos que conformaron la primera serie, *L'Església i el regionalisme*, fueron: 1.- “Pensaments sobre l'esperit nacional”, 21.05.1887, núm. 21, pp. 161-163 (primer



capítulu del primer libro de *La tradició catalana*, op. cit., pp. 238-242); 2.- “L’esperit català és esperit cristià”, 28.05.1887, núm. 22, pp. 169-171 (en *La tradició catalana* el título correspondiente del segundo capítulo del primer libro es “Esperit cristià de la regió catalana”, ibíd., pp. 242-246); 3.- “L’Església és regionalista”, 4.06.1887, núm. 23, pp. 177-179 (tercer capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., pp. 247-252); 4.- “El respecte de les llengües”, 11.06.1887, núm. 24, pp. 185-187 (en la *La tradició catalana* el cuarto libro del primer libro lleva el título “Consideracions sobre el respecte de les llengües”, ibíd., pp. 252-256); 5.- “La fe nacional i el catecisme en llengua materna”, 18.06.1887, núm. 25, pp. 193-195 (quinto capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., 256-261); 6.- “De la predicació en llengua catalana”, 25.06.1887, núm. 26, pp. 201-203 (sexto capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., 261-266); 7.- “La llengua de l’oració”, 2.07.1887, núm. 27, pp. 209-211 (séptimo capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., 266-270); 8.- “La revolució és antiregionalista”, 9.07.1887, núm. 28, pp. 217-219 (corresponde con el capítulo decimocuarto del primer libro de *La tradició catalana*, pero el título es “Antítesi entre la revolució i el regionalisme”, ibíd., pp. 301-306, y se modifica el primer párrafo); 9.- “Legalitat antiregionalista”, 16.07.1887, núm. 29, pp. 225-227 (en el cual se ha añadido un último párrafo al capítulo correspondiente, el decimoquinto del primer libro de la *La tradició catalana*: “Caràcter de la legalitat revolucionària en ses relacions amb el regionalisme”, ibíd., pp. 306-311); 10.- “Liberalisme i regionalisme”, 23.07.1887, núm. 30, pp. 233-235 (decimosexto capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., 312-316); 11.- “Ideal cristià”, 30.07.1887, núm. 32, pp. 241-243 (decimoséptimo capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., pp. 316-322); 12.- “¿Qui reconstituirà la regió?”, 06.08.1887, núm. 32, pp. 250-251 (decimonono capítulo del primer libro de *La tradició catalana*, ibíd., 327-333). Una segunda serie, de seis artículos, fue publicada en los meses de enero a marzo de 1888 en *La Veu del Montserrat*, bajo el título genérico de *Influència moralitzant del regionalisme* (y que también se incluyeron en *La tradició catalana*): 1.- “D’algunes condicions de la moralitat social”, 14.01.1888, núm. 2, pp. 9-11 (corresponde con el octavo capítulo del primer libro de *La tradició catalana*: “La vida de regió afavoreix la moralitat social”, ibíd., 271-275); 2.- “Sentiment de pàtria”, 21.01.1888, núm. 3, pp. 17-19 (capítulo nono del primer libro de *La tradició catalana*, en el que se modificó el segundo párrafo y el título: “Del sentiment de pàtria”, ibíd., pp. 275-280); 3.- “L’esperit de família”, 4.02.1888, núm. 5 [sic], pp. 33-35 (en *La tradició catalana* el título de capítulo correspondiente, el décimo del primer libro, rezaba “Com la vida regional fomenta l’esperit de família”, ibíd., pp. 280-286); 4.- “Sentiment estètic”, 11.02.1888, núm. 6 [sic], pp. 41-42 (título definitivo del capítulo undécimo del primer libro *La tradició catalana*: “Consideracions sobre el sentiment estètic en una civilització regionalista”, ibíd., pp. 286-291); 5.- “Costums públics”, 25.02.1888, núm. 8, pp. 57-59 (el título del correspondiente capítulo decimotercero del primer libro de *La tradició catalana* es “Moralitat dels costums públics basats en l’esperit regional”, ibíd., pp. 297-301); 6.- “Influència de la política”, 10.03.1888, núm. 10, pp. 73-75 (el título definitivo del capítulo decimotercero del primer libro de *La tradició catalana* es “Purificació de la política per mitjà del regionalisme”, ibíd., pp. 322-327). Por otro lado, el 15.05.1886 Torras i Bages había publicado en el núm. 20 de *La Veu del Montserrat* el artículo “Catalanisme y masonisme”, pp. 154-156, suscitado por la presidencia de los Juegos Florales de aquel año por Valentín Almirall, a quien se consideraba masón. Dicho artículo también engrosaría *La tradició catalana* constituyendo el capítulo decimosegundo (“Els Jocs florals i les corrents maçòniques”, ibíd., pp. 291-296), si bien modificando el párrafo primero. De lo anterior resulta que en la primera edición de *La tradició catalana* (1892) Torras i Bages incorporó *ex novo* –aparte de todo el segundo libro (ibíd., pp. 348-716, citando siempre la edición de las *Obres Completes*, v. I, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1984)- la “Introducció” (ibíd., pp. 230-238) así como el capítulo XX (“Examen de l’encíclica «Libertas» en quant es refereix al regionalisme”, ibíd., pp. 333-347) y la “Conclusió” (ibíd., p. 347) al primer libro de la obra. La segunda edición de *La tradició catalana*, de 1906, incorporó asimismo un prólogo del autor (ibíd., pp. 225-230), que ha figurado en todas las sucesivas ediciones de la obra. Por otro lado, en el v. II de las *Obres Completes*, pp. 7-16, se transcriben como apéndices los textos que

mismo la consideró como una apología indirecta de la acción de la Iglesia en Cataluña<sup>77</sup>. A Antonio Rubió i Lluch le explicaba así el objeto que le movió a escribir este tratado, en especial referido a la segunda parte:

Jo no he intentat escriure una història literària, sinó exposar lo pensament nacional en les grans qüestions, considerant-lo en los grans pensadors, no obstant qui coneix la literatura, essent home reflexiu, coneix també lo pensament. [...] Lo pensament fonamental queda conegut coneixent los grans pensadors, dels quals són com eco los demés<sup>78</sup>.

La publicación de *La tradició catalana* consagró el nombre de Torras i Bages en el movimiento patriótico y cultural catalán<sup>79</sup>. En adelante, su autorizada voz sería constantemente solicitada. El p. Fiter le encomendó a los jóvenes congregantes de la Academia Catalanista. De su apostolado entre los “luises”, “una de les més dolces memòries de la vida passada”<sup>80</sup>, recordaba ya como obispo:

Mai oblidaré la Congregació de Maria Immaculada i Sant Lluís, de Barcelona, puix la meua vida està amb ella lligada amb vincles de pietat i d’afecte; i el jovent que el forma, flor de joventut, es presenta sempre a la meua imaginació com un lluit esquadró que volta a Aquella que és la Reina de la Societat cristiana i alta i pura manifestació del sublim atribut diví de la bellesa<sup>81</sup>.

---

acompañaban las dos series de artículos torrasianos que aparecieron en *La Veu* en 1887-1888 y que finalmente no se incluyeron en *La tradició catalana*.

<sup>77</sup> “No em faig il·lusions sobre lo èxit de l’obra; té un caràcter més o menos filosòfic, i domina un fondo sentit catòlic, i les dues coses desgraciadament no són del gust d’aquesta generació; però continuo creient que val la pena de que es publiqui. Entregats com estam de cos i d’ànima a la Iglésia, fiu mon llibre com una Apologia indirecta de l’acció de la Iglésia a Catalunya; però tinc la convicció que avui dia lo treball verament fructuós envers la Iglésia consisteix en dirigir l’activitat prudent del clero a la gran qüestió que anomenem social. A mi me semblen petites totes les altres; i si la del Regionalisme me crida l’atenció és més que no pas per son sabor arcaic, patriòtic i dolç, tan agradable a mon temperament, per son caràcter humà que es lliga molt bé amb la qüestió social, que d’altra banda les enclou totes. Havem de demanar a Déu que envie a la seua Iglésia sacerdots de talent i bona voluntat; puix estic segur de que el clero que avui dia no té béns, se troba més disposat que mai, en cert sentit, per a intervenir en la qüestió entre rics i pobres, ja que ell no pertany a cap de les dues classes que estan pledejant”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., pp. 236-237 (carta de 26.11.1891 a Jaime Collell).

<sup>78</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 244 (carta de 11.07.1892).

<sup>79</sup> En 1898 evocaba al sacerdote Salvador Bové su labor pastoral específicamente espiritual en su juventud: “ets piscator hominum i aquest noble ofici ha d’omplir tot lo teu esperit. Quan jo era jove com tu ara, la meua summa aspiració se dirigia a aquesta complerta dedicació al ministeri espiritual; la Providència m’empengué per altres camins i ara miro amb certa melancolia les campanyes espirituals exclusivament d’alguns companys, més afortunats que jo en la destinació de la seua vida. Veritat és que *in domo Patris mei mansiones multa sunt*” ibíd., p. 370 (carta de 21.01.1899).

<sup>80</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1997, p. 195 (carta de 27.01.1911 a José M<sup>a</sup> Trias i Bes y Enrique Laplana i Mundó).

<sup>81</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, p. 136.

José Torras i Bages había entrado en la madurez. En 1885 había escrito a su amigo Collell:

Los anys van passant i no en va per sobre nostre cos caduc; a voltes això entristeix lo natural, lo pensament melancòlic de que lo nostre esperit al fer-se vell, lo mateix que l'arbre que perd les fulles o l'aucell que perd les plomes, ha de trobar-se despullat d'afeccions, podria alterar la serenitat de nostre cor, si la santa fe catòlica i la caritat divina no ens fessen esperar una vida, per la qual los sants perdien la temporal, en la que la felicitat se funda i se manté d'una amistat sublim<sup>82</sup>.

En 1893 fue nombrado consiliario del Círculo Artístico de San Lucas, donde en unas conferencias dictadas en los años siguientes desarrollaría su sustanciosa doctrina estética entre los artistas<sup>83</sup>, si bien su principal interés fue la atención espiritual de ellos: "la defensa del vostre esperit em toca de ple"<sup>84</sup>.

También la Juventud Católica de Barcelona le pidió presidir el certamen literario de aquel año y, años más tarde, que les impartiera una serie de conferencias morales. Los promotores de las Asambleas Catalanistas de Manresa y Reus de 1892 y 1893 solicitaron igualmente su consejo para algunas de sus resoluciones. A finales de 1893 falleció su padre, el último familiar que le quedaba. Más tarde, ya obispo, se sinceraría con Collell: "jo fa temps que penso que Déu nos ha deixat a tu i a mi tan nus de les afeccions naturals perquè sien més fortes les sobrenaturals"<sup>85</sup>. La soledad experimentada lo religó aún más a Cristo. Continuó preparando folletos y opúsculos de temática catequética o artística, como el *Mes de Sant Josep*. El producto de la venta de este librito lo destinó a la construcción del Templo de la Sagrada Familia. Pero, al mismo tiempo, se convirtió en heredero de un patrimonio rural importante, que no desatendió, si bien no se ocuparía personalmente de él. Este patrimonio lo administró diligentemente para favorecer a menudo con limosnas y donativos a los necesitados y a la propia Iglesia. Por ejemplo, sufragó la construcción de un

<sup>82</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 192 (carta de 26.08.1885).

<sup>83</sup> Cardó estudió el pensamiento estético de Torras i Bages en *Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages*, Ed. Catalana, Barcelona 1919. Véase también el capítulo VI sobre la estética torrasiana de *El pensament de Torras i Bages* de Oriol Colomer (ed. Claret, col. els Daus, nº 110 Barcelona 1991; reeditado en 2012 bajo el título *Josep Torras i Bages: filosofia i darrer epistolari fins ara inèdit*, Ed. La Costa Publicacions & T.V, S.L, Lloret 2012). Sobre la continuación de la relación de Torras i Bages, ya nombrado obispo, y el Círculo Artístico de San Lucas, vid. Ainaud, J, Gros i Pujol, M. S., „Homenatge del Cercle Artístic de Sant Lluc al bisbe Josep Torras i Bages” en *Ausa*, núm. XI/106-107, 1983, pp. 105-128.

<sup>84</sup> Cf. "De l'infinit i del límit en l'art", op. cit., p. 259

<sup>85</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 285 (carta de 25.01.1908). Años atrás –en 1874– le había escrito a Collell: "sempre he estat convençut de que no sens un particularíssim fi, nostre amorosíssim Pare ens va trencant, a nosaltres sacerdots, els llaços que a les coses humanes ens uneixen; ¿qui pot deixar de pensar que ho fa perquè Ell vol ésser, com diu l'Escriptura, nostra mare, nostre germà, nostre espòs i nostre amic?", cf. *Epistolari*, op. cit., v. I, p. 88 (carta de 25.08.1874).

templo en su pueblo natal de Les Cabanyes. Y cuando otorgó testamento, instituyó heredero de sus bienes al Santo Padre. En 1895 formó parte de una comisión de la *Unió Catalanista*, encargada de fomentar la publicación de obras piadosas en catalán. Aquel mismo año, Torras i Bages también intervino discretamente en el “drama” de Jacinto Verdaguer –infructuosamente- cuando escribió al poeta, reclamándole sumisión a su prelado, Morgades:

Estimat amic: feia dies que desitjava veure'l o escriure-li, per a posar-me a la seva disposició, si ho creia convenient, i servir-lo en lo que bonament podés, en la situació en què es troba. Havent de marxar a Vilafranca a mitja setmana entrant, avui m'he resolt a posar-li aquestes quatre ratlles.- No m'agradaria ficar-me en les coses dels altres; però en certes circumstàncies, la caritat ordena que ens hi fiquem, i tinga per segur que la caritat és tan sols lo mòbil de la present carta, que li escric per propi i personal impuls. Lo assumpte de V. toca a lo més íntim de la Iglésia i al principi fonamental que Jesucrist posà a la seva divina institució, això és, l'ordenació jeràrquica en lo govern i la intervenció de la superioritat en l'exercici del ministeri. D'aquí que el pecat contra la Iglésia sia lo pecat contra l'Esperit Sant; puix tanca la porta de la gràcia, lo conducto espiritual que posa en comunicació a l'home amb son Déu. No crega en altra comunicació que aquesta, clara, solemne, irrevocable, palpable, pública, per a que ningú pugua enganyar-se en un cas de transcendència eterna. Per molt que pregue, per penitències que face, per hores que passe invocant Déu, no farà res, *curris extra viam*; ve-li aquí la possibilitat d'una oració que allunya de Déu; perquè, essent lo culto cristià un culto racional també, com és la subjecció del nostre judici al judici de l'autoritat establerta per Jesucrist sobre la terra.- Per això li demano que en sa situació no es fie de si mateix, *vae soli*, i que prenga consell leial d'un eclesiàstic savi i prudent, procurant V. abans aquella humilitat d'esperit necessària per a veure clar les coses. Los seglars, per més que ens vulguen bé, no tenen los coneixements eclesiàstics necessaris per a dirigir-nos en les coses de l'ordre espiritual, ni aquella gràcia de l'ofici amb què Déu afavoreix als seus ministres encarregats de sostenir en lo món son regne.- Tant aquí com a Vilafranca me té a les seves ordres, i la meva casa està a la disposició de V. si V. pensa, com un dia o altra pensarà en regularitzar la seva situació, reconciliant-se amb la Iglésia, de qual amor no dubte, puix sens dubte és un dels sacerdots més estimats. Així com també li diré lo que V. ja sap que diu l'Escriptura, que qui no estima a Déu, tampoc pot estimar al pròxim. De consegüent no es fie de certes ofertes de gent que no estima a Déu.- De V. amic in J. C<sup>86</sup>.

Aún en 1895, en las solemnes fiestas poéticas en el templo restaurado de Santa María de Ripoll, Torras i Bages predicó sobre la devoción a María

<sup>86</sup> Op. cit., pp. 280-281 (carta de 3.08.1895). En carta a Sardà i Salvany, de 15.06.1902, Torras i Bages define a Jacint Verdaguer “lo gran poeta catòlic del segle XIX”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 332. 58

presidiendo la formación y el renacimiento de la patria catalana<sup>87</sup>. Entre otras instituciones, fue nombrado académico de la Real Academia de Buenas Letras. En el discurso de ingreso, habló del dominico Juan Tomás de Rocabertí, adversario del galicanismo de Bousset. También ingresó en la Academia Provincial de Bellas Artes. Se pensó en él para las terna de candidatos a obispos, si bien inicialmente Torras i Bages consiguió rehuir la elección. Él se consideraba únicamente un cura “que necessita per viure de la caritat del pròxim, de les oracions dels altres, perquè sàpia viure en conformitat a l’alt estat sacerdotal”<sup>88</sup>.

A comienzos de 1899 escribe la *Visita espiritual* que le pidió la Liga Espiritual de Nuestra Señora de Montserrat<sup>89</sup>, de reciente fundación y de la cual sería nombrado Presidente Honorario.

### 2.3. El obispo

Su antiguo maestro, Manuel Duran i Bas, ministro de Gracia y Justicia durante unos meses de 1899 en el gobierno de Silvela, mantuvo la candidatura que había hecho su predecesor Groizard, de la persona de José Morgades, obispo de Vic, para la mitra de Barcelona. El ministro pensó en Torras i Bages para sustituirle al frente de la de Vic<sup>90</sup>, cuya candidatura pudo ser empujada a

<sup>87</sup> Lo cual le impidió viajar a París, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., pp. 282-283 (carta de 15.08.1895 a María Torras).

<sup>88</sup> Op. cit., p. 290 (carta a Mercedes Vilaclara, s. f.).

<sup>89</sup> Vid. *Obres Completes*, v. IV, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1987, pp. 428-431.

<sup>90</sup> Jorge Figuerola transcribe una carta de Duran i Bas a Morgades, de 4.03.1899, en la que el primero aludía a las recomendaciones para sustituir a Morgades por Torras i Bages en Vic, cf. *El bisbe Morgades i la formació de l’Església catalana contemporània*, op. cit., p. 498. Para una breve reseña del proceso de presentación y aceptación de la candidatura episcopal de Torras i Bages, vid. Cárcel Ortí, V., “Los nombramientos de obispos en España durante el pontificado de León XIII (Segunda parte: 1885-1903)” en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 70, 1997, p. 368. El profesor Vicente Cárcel transcribe como apéndice 48 el despacho nº 188 del nuncio Nava al Secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Rampolla, de 3 de abril de 1899, en la que se propone a Morgades para la diócesis de Barcelona y al presbítero José Torras i Bages para sucederle en la diócesis de Vic: “gli feci allora intendere [a Duran i Bas] che sarebbe opportuno di designare allo stesso tempo il candidato per la diocesi di Vich. Dopo alcuni giorni nel modo più confidenziale m’indicò il sacerdote don Giuseppe Torras y Bages, della diocesi di Barcellona, d’anni circa 54, dottore in sacra teologia e nell’uno e l’altro diritto. Giusta le notizie da me assunte, questo ecclesiastico è di vita esemplare, dotto, pio, zelante, di posizione agiata e sciolto dai legami di famiglia, giacché morto qualche anno addietro il padre con cui viveva, non ha altri parenti. É inoltre autore di varie opere assai stimate; gode di grande reputazione e fa molto bene massime in mezzo ai giovani ed agli operai. Diresse con singolare tatto le Bernardine; si dedica con zelo alle opere del ministero e conferma specialmente gli infermi dello spedale generale ed i seminaristi. Fin dal 1881 fu indicato come degno di esser promosso alla dignità episcopale da monsignor Urquinaona che ne encomiò le virtù ed il talento. Monsignor Morgades riassume i molti elogi che fa di lui colle seguenti parole: «es un verdadero ejemplar de obispo; irreprehensible, sobrio, bien reputado, estimado y devoto». Ciò é

pesar de no ser Torras i Bages un eclesiástico conocido en la capital de España<sup>91</sup>. Según declaraba Duran i Bas en carta a Mons. Morgades de 11 de marzo de 1899, los catalanistas verían con entusiasmo la candidatura del Dr. Torras<sup>92</sup>. Sobre este candidato, José Morgades le contestaba al ministro catalán:

Entiendo que el más indicado es en su caso el Dr. D. José Torras y Bages, joven aún, de unos cincuenta y cinco años, pensador profundo, piadoso, libre de familia, rico, en contacto con el pueblo, los autores y artistas, estimado por todos sin distinción de clases ni partidos y gran autoridad para toda Cataluña y aún para los catalanistas a pesar de su prudentísimo criterio sobre lo que conviene en realidad a Cataluña sin menoscabo alguno de los intereses de España, antes al contrario. Ni una sola nota desgraciada hay en todos sus escritos ni acto alguno de su vida, sobre el particular. Su vida ha sido oscura porque ha preferido así por carácter y también porque estaba ligado con su padre que no tenía a nadie mas en el mundo. Estuvo de capellán en Valdoncella y en poco tiempo puso la comunidad como podía haber hecho S. Fernando [sic, por San Bernardo]. Cuando yo estaba de rector en el Seminario se le ofreció una Cátedra en el Seminario, la rechazó por el motivo expresado y en una a la Nunciatura en 1888 el Sr. Urquinaona preguntado por candidato a Obispo, puso ya que era en *cuestión* un obispo de primera clase. Yo no temo en afirmar que es uno de los pensadores más profundos de Cataluña y aún de España, sencillo, humilde y piadosísimo capaz para escribir el libro de la «Tradición catalana», como novenas al Sagrado Corazón de Jesús y San José. Cuando se trató de proveer Solsona

---

confermato dal superiore dei padri Gesuiti di Barcellona, il quale lo dice: «de piedad y celo extraordinarios; de prestigio como muy pocos lo tengan en la ciudad y en la diócesis; de ciencia profunda, especialmente en filosofía y teología; muy ilustrado y conocedor en bellas artes. Su obra «La tradición catalana» pasará a la posteridad y todos sus escritos son de gran mérito y de sólida piedad». Aliento da onori menò sempre vita modesta e ritirata; e perciò non ha disimpegnato alcun officio in cui potesse dare prova delle doti di governo; ma i prelodati personaggi affermano ch'è dotato di grande prudenza ed assennatezza. Forse si mostrerà ritroso ad accettare la dignità episcopale; ma mi si fa sperare che cederà per obbedienza", op. cit., p. 469. Como se puede advertir, el certero perfil que traza el Nuncio apostólico se corresponde con los testimonios que nos han legado sus biógrafos, si bien no nos han llegado más informaciones sobre un posible trato particular de Torras i Bages con el mundo obrero con anterioridad a su preconización episcopal y tampoco nos consta que el candidato ostentara el doctorado en teología (únicamente se habría licenciado en teología en Valencia). Por otro lado, tampoco me consta que se haya estudiado por parte de la historiografía el positivo informe, al que se alude en el citado despacho, sobre Torras i Bages que habría remitido el obispo de Barcelona Urquinaona todavía en 1881, cuando el Dr. Torras tenía sólo 35 años de edad.

<sup>91</sup> Como reconocía el presidente de la Junta regional polaviejista, Luis Ferrer-Vidal, a Prat de la Riba, en Madrid únicamente el marqués de Comillas conocía al sacerdote catalán (siendo desconocido por Silvela, Polavieja, Dato, el obispo de Madrid y el propio Nuncio), cf. de Riquer, B., *Lliga Regionalista: la burgesia catalana i el nacionalisme* (1898-1904), Ed. 62, Barcelona 1977, p. 335 (apéndice documental núm. 7).

<sup>92</sup> Cf. Figuerola, J., *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, op. cit., pp. 499-500.

estaba convencido de que fuera él el propuesto, pero el Dr. Estalella que le conocía mucho parecía que con ser sabio y santo en toda la extensión de la palabra, no servía para Obispo porque los negocios le abrumaban. Se desistió, pero sin quedar convencido, porque gran número de negocios van al Vicariato y Secretaría y para los indispensables que van al Obispo, he encontrado siempre en él un juicio severo, práctico y muy ajustado. Pero sin orden expresa de la Santa Sede no hay que contar con él; estoy seguro de ello. Su nombre será garantía segura de evitar conflictos de toda clase con las autoridades y corporaciones y un medio para hacerse suyas a las personas de más importancia del país<sup>93</sup>.

---

<sup>93</sup> Cf. *Epistolari polític de Manuel Duran i Bas. Correspondència entre 1866 i 1904*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990, carta 294, p. 497-498. Se alude en ella al informe que Urquinaona habría remitido a la Nunciatura proponiendo como candidato a Torras i Bages, si bien erróneamente se señala la fecha de 1888, cuando este obispo de Barcelona ya había fallecido. También transcribe Figuerola la carta de Morgades al Nuncio sobre Torras i Bages, de 19.03.1899, ampliando los datos biográficos del candidato: "Muy Sr. mio y venerado Hermano: el Dr. D. José Torras y Bages de unos 54 años de edad, por quien V.E. se digna preguntarme es un verdadero ejemplar de Obispo: irrepreensible, sobrio, prudente, pudoroso, sabio, bien reputado y devoto. Su modestia le ha hecho apetecer los puestos oscuros, pero su celo por la gloria de Dios le ha puesto al descubierto en sus raras circunstancias. Ordenado de presbitero pudo optar a los mejores destinos del obispado, pero por temperamento y unido muy estrechamente con su Padre que murió ya hace unos tres años, prefirió la vida oscura de su casa. Habiendose negado á desempeñar una Catedra en el Seminario, fue obligado á servir de Capellan de unas Religiosas Bernardas de Barcelona, cuya comunidad puso en poco tiempo á la altura que hubiera podido desear S. Bernardo. [...] Observador profundo, comprendió que podría hacer un gran bien arrastrando en pos de sí á los catalanistas de buena fe y á los artistas de corazon, y en efecto escribiendo varios tratados sobre las tradiciones catalanas, uno sobre todo con este mismo nombre "Tradició catalana", que es un monumento de sabiduría tomística, y fundando la Academia de S. Lucas, se ha llevado en pos de sí, á gran numero de artistas que apartandose del realismo insano de la epoca han entrado plenamente en la buena escuela cristiana. Con varios opusculos publicados oportunamente ha hecho ver que no solamente por religion, sino por ciencia y por arte deban apartarse de la groseria del primer sistema, para entregarse al ideal poetico, fino y delicado de la segunda. Actualmente está dando dando [sic] unas conferencias a la Juventud Catolica de Barna. Que estan produciendo un gran bien y son al mismo tiempo una prueba de la gran estima en que se le tiene. [...] Nunca ha militado en partido alguno y cuando la desdichada tormenta pasada entre integristas y mestizos, mas bien reputado entre estos porque en su ciega obediencia á la Iglesia y en su instinto previsor adivinaba el resultado que la cuestion habia de tener. Y sin embargo, la Juventud catolica que tiene fama de carlista y que habia dado mas de un disgusto al Sr. Urquinaona le ha buscado para que les enseñase y estan contentisimos de sus predicaciones. Los P.P. Jesuitas le estiman mucho, como igualmente los del Oratorio y todos los Obispos de Cataluña sobre todo el Sr. cardenal de Urgel saben cuanto vale, en virtud, ciencia prudencia y tacto. [...] Como he dicho es enemigo de figurar y costaria mucho, quizas solo por obediencia, saldria de su retraimiento. El Sr. Estalella Obispo que fue de Teruel y que le conocia intimamente, creia que no servia para Obispo porque los negocios le abrumaban é impacientaban: yo sin embargo en los variados asuntos que con él he tratado lo he hallado siempre reposado y sereno. No tiene familia inmediata, pues carece de padres y hermanos y tiene una fortuna heredada de sus padres mas que regular. Es natural de Vilafranca del Panades, Obispado de Barcelona y creo que como he dicho que tendrá unos 54 años. Tiene la vista algo delicada pero no le impide la mucha lectura que imponen sus variados escritos sobre diferentes materias, pues asi trata de las tradiciones catalanas, como del arte, como

Tras el correspondiente proceso eclesiástico, del que se desprende que aunque se buscaban perfiles alejados del carlismo y del integrismo, pero también desvinculados de Pidal<sup>94</sup>, el 8 de abril de 1899 la Secretaría de Estado de la Santa Sede confirmaba la aceptación de las candidaturas de Barcelona (Morgades) y Vic (Torras i Bages). Al día siguiente el Nuncio informaba personalmente de los nombramientos a Duran i Bas y, el 10 de abril, lo hacía por escrito directamente a Torras i Bages, al mismo tiempo que también le comunicaba la decisión el propio Duran i Bas, urgiéndole a aceptar la designación. El 12 de abril de 1899 José Torras i Bages respondía aceptando la preconización al Nuncio, a quien le escribía sincerándose “ya puede V.E.I. pensar que en la historia íntima de mi vida el nombre del Nuncio apostólico, Mr Nava de Bontifé, será de recuerdo indeleble por haber contribuido á la crisis de mas trascendentes efectos en mi existencia temporal y eterna”, así como a Duran i Bas:

Contesto [...], con grande miedo de mi mismo en el alma que redunda en mortificante dolor en el cuerpo, que acepto lo que ambos me proponen. [...] A mí, aunque por temperamento soy sencillo, me gusta tratar seriamente las cosas importantes de la vida y más las que tan de cerca se relacionan con la eternidad [...], y siguiendo el consejo de este Prelado [el Nuncio apostólico de Su Santidad] me abandono a la Providencia que sé que tiene con los hombres entrañas maternas<sup>95</sup>.

Cuando trascendió la noticia del nombramiento, coincidía que el Dr. Torras debía presidir el primer domingo de mayo los Juegos Florales de aquel año. Se aireó el rumor -que inquietó al ministro Duran i Bas<sup>96</sup> y al nuncio Nava- de que el discurso que iba a pronunciar el futuro obispo bajo el título *La força de la poesia* era, en realidad, un alegato separatista. Torras i Bages rechazó serenamente las acusaciones, negándose sin embargo a modificar su discurso, en el cual recordaba como algo muypreciado para él: “he consagrat una part de la meva activitat insignificant, que per vot solemne dec a Déu, a la propagació del Regionalisme”<sup>97</sup>. Al Nuncio le argumentaba: “he procurado enlazar la

---

compone libros sobre la devocion al Sagrado Corazon de Jesus, S. Jose, etc, etc. Vive modestamente en Barcelona en una casita que le legó su Padre”, op. cit., pp. 502-504.

<sup>94</sup> Cf. Carta de Duran i Bas a Morgades de 16.04.1899, transcrita en Figuerola, J., *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, op. cit., p. 509.

<sup>95</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 6 (carta a Duran i Bas).

<sup>96</sup> El capuchino catalán Valerio Serra de Manresa, ha rescatado una carta de Duran i Bas a fr. Ruperto de Manresa, de 6.11.1902 y que no se incluye en el *Epistolari polític de Manuel Duran i Bas* editado por Borja de Riquer (Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990), en la que el ex-ministro expresaba al segundo: “ya puede Vd. imaginar cuanto me satisface lo que Vd. dice del Dr. Torras [i Bages]. Con verdadero orgullo recuerdo que le he llevado a la Sede de Vich, y con verdadero orgullo recojo las injurias con que se me ha favorecido por este nombramiento”, cf. “El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 77, 2004, nota núm. 125, p. 268.

<sup>97</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 192.



corriente regionalista de mi país, con la corriente social católica en donde trabajan los hombres más eminentes de la Iglesia”<sup>98</sup>.

Preconizado obispo por León XIII en el Consistorio del 19 de junio de 1899, en el que también Morgades fue nombrado obispo de Barcelona, en sustitución del difunto Jaime Català i Albosa y el nombramiento cardenalicio del capuchino José de Calasanz Vives i Tutó<sup>99</sup>. Morgades ofició la consagración episcopal de Torras i Bages en Montserrat el 8 de octubre de 1899, apadrinado por el abad del Monasterio, el sanpolense p. Deàs. Eligió como lema el paulino *pro Christo legatione fungimur*, seguramente influenciado por la obra del cardenal Gibbons *The Ambassador of Christ*<sup>100</sup>. Como criterio de actuación episcopal adoptó el siguiente: “procuraré que sea mi norma la palabra del Romano Pontífice y la entenderé como la entiendan sus representantes o Nuncios en España”<sup>101</sup>. Especialmente, a lo largo de su episcopado, en las cuestiones que transcendían los umbrales de su diócesis, buscó siempre el parecer de su sufragáneo, el arzobispo de Tarragona, primado de las Españas. Con todo, el prelado vicense conservó siempre la libertad de espíritu: “yo voy siguiendo mi camino procurando no mortificar a nadie y obrando como me parece más oportuno y esperando en Dios”<sup>102</sup>.

<sup>98</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 36 (carta de 6.05.1899).

<sup>99</sup> Vid. Bonet i Baltà, J., “Eclesiàstics de Barcelona enaltits en el consistori papal de 1899: Vives i Tutó – Morgades – Torras i Bages” en *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, pp. 589-639 (artículo publicado originariamente en *Analecta Sacra Tarraconensia. Miscelánea de estudios dedicados a Barcelona archidiócesis*, núm. 37, 1965, pp. 231-272). Sobre la polémica parlamentaria y los ataques de la oposición al nombramiento de Morgades y Torras i Bages, también vid. *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, op. cit., p. 512-520.

<sup>100</sup> Torras i Bages conocía con toda seguridad la obra del arzobispo de Baltimore a través de su traducción francesa, vid. *L'Ambassadeur du Christ*, P. Lethiellieux, París 1897. En una carta al editor Luís Gili de 1909, a propósito de la edición española de este libro, reconoce Torras i Bages: “conozco desde hace años el libro «El Embajador de Cristo» y siempre he considerado que su lectura había de ejercer una influencia saludable en los lectores españoles”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 33. No caía Torras i Bages en un alabanza acrítica del *americanismo*, despreciando el legado del cristianismo hispánico y tradicional, *americanismo* que por otra parte León XIII había condenado en 1899 con la encíclica *Testem benevolentiae*. Con todo, Torras i Bages veía con simpatía el desarrollo del catolicismo en una sociedad norteamericana de base anglosajona que carecía de raíces fundacionales católicas: “no debemos por cierto entusiasrnarnos de ligero con el panorama de vida que presentan otras sociedades, sobre todo cuando se posee una tradición vieja y gloriosa como nosotros poseemos; pero la contemplación y la consideración de la vida católica en los pueblos de América del Norte ensancha nuestro horizonte intelectual enriquece nuestro criterio y nos proporciona enseñanzas que pueden ser de provecho en el desarrollo de los tiempos, y sobre todo pone en evidencia aquella especie de infinitud sublime a fin de que nuestra sagrada religión, viva siempre en todos los tiempos, en todos los lugares, en todas las circunstancias, en todas las costumbres y en todas las instituciones. Como Dios que está en todas partes, es su Cristo y su verdadera y legítima Iglesia”, op. cit., pp. 33-34.

<sup>101</sup> Op. cit., p. 86 (carta de 17.10.1899 al Pro-Nuncio en España, Mons. J. Nava).

<sup>102</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 14 (carta de 27.02.1904 al arzobispo de Tarragona, Mons. Tomás Costa i Fornaguera).

Ingresó en el territorio de su diócesis el 14 de octubre por la localidad de Centelles. Allí en el templo parroquial dirigió el Santo Rosario –que declaró su *instrumentum regni* y que figura en su escudo episcopal- con todos los fieles; costumbre que establecería y observaría en todas sus visitas pastorales. Al día siguiente llegó a la capital y sede vicense<sup>103</sup>. El 24 de octubre publicó *De la Ciutat de Déu i l'Evangelí de la Pau*, la primera de sus celebradas y sustanciosas pastorales. De hecho, a lo largo de los dieciséis años de su pontificado, el Boletín Oficial de la Diócesis insertaría más de cincuenta<sup>104</sup>, que en su gran mayoría fueron escritas en catalán, y es que, como le explicaba al obispo de Madrid:

No crea que yo en él [el catalán] escriba las Pastorales por motivos filológicos o por aficiones literarias, sino porque estoy convencido que mediante el uso de la lengua me identifico más con el pueblo a quien espiritualmente he de gobernar. [...] Y vea V. porque yo al interés sobrenatural de la doctrina, procuro añadir el interés del lenguaje común y usual<sup>105</sup>.

La recepción de este magisterio ha traspasado los márgenes del espacio y del tiempo: todavía hoy en día mantienen su actualidad. Mons. Torras i Bages explicaba así su propia obra escrita a Miguel de Unamuno:

Toda mi doctrina, débil eco de la Iglesia católica, verá usted que principalmente se dirige a conducir al hombre a la humildad, porque ésta, según la parábola del grano de mostaza, aplicada por Nuestro Redentor, es semiente de fecundidad maravillosa. Así fecundice nuestras almas, preparándolas para que al influjo de

<sup>103</sup> Aquel día, *La Veu del Montserrat* publicó un especial (núm. 41) dedicado al nuevo obispo, con una poesía de Jacinto Verdaguer (El nou bisbe de Vich, Dr. D. Joseph Torras y Bages”) y una nota biográfica, seguramente redactada por Collell. El siguiente número, de 21.10.1899, contenía poesías, dedicadas al nuevo obispo, de María Castell y de Descatllar, José Serra y Campdelacreu, Martín Genís y Aguilar y Luís B. de Nadal.

<sup>104</sup> En el año 1900: *El símbol de la llum*, *La darrera Quaresma del segle*, *L'espòs de sang*, *El darrer Mes de Maria del segle XIX*, *El Santíssim Misteri* y *La eterna afirmació*. En 1901: *La potència de la Creu* y *La Música educadora del sentiment*. En 1902: *La sabiduria dels humils*, *L'equilibri en la jerarquia industrial* y *La Ciutat pontifical*. En 1903: *De la nostra filiació*. *Contra el principi maçònic*, *La pagesia cristiana*, *La Immaculada Concepció* y *Actualidad perenne del Pontificado*. En 1904: *La única eficàcia y Gràcia d'una Dona*. En 1905: *La elevació del poble o sigui la democràcia cristiana*, *Beatificació del màrtir Pere Almató* y *El misteri de la iniquitat*. En 1906: *La confessió de la Fe*, *Conducta dels obrers catòlics en les circumstàncies actuals*, *El nostre pa de cada dia* y *El misteri de la sang o sia màrtir i anarquista*. En 1907: *La caiguda de la França cristianíssima* y *La llei de la creença*. En 1908: *La vida*, *Del camí de salvació*, *La victòria del Bruch* y *El mes de Maria i el jubileu de Lourdes*. En 1909: *Contra la blasfèmia*, *Orientacions sense Orient*, *L'amor típic*, *La glòria del martiri* y *La ejemplaridad sacerdotal de San José Oriol*. En 1910: *L'atletisme cristià*. En 1911: *Pa dels àngels*, *Dios y el César* y *Culte de la carn*. En 1912: *El sant sacrifici e Idees que maten*. En 1913: *La educació maternal*, *La Reina dels Àngels*, *Las mujeres en la reparación humana* y *El Rosari, oració de la fe*. En 1914: *El camí de la grandesa*, *L'etern Rosari*, *En l'aniversari secular de l'establiment de la Companyia de Jesús* y *Les Verges contemplatives*. En 1915: *L'enigma de la guerra* y *El internacionalismo papal*. En 1916: *La ciència del patir*.

<sup>105</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., pp. 150-151 (carta de 6.04.1906).

la gracia produzcamos frutos de buenas obras que nos hagan merecedores de la felicidad eterna<sup>106</sup>.

Se pueden consignar otros documentos más breves que salieron de su pluma: edictos, exhortaciones pastorales e instrucciones de gobierno. El obispo Torras los redactó en diferentes ocasiones y siempre por razón de su cargo: celebraciones recurrentes como la cuaresma, el mes de mayo y la oración del rosario, especialmente en octubre; acontecimientos especiales, como la consagración del mundo al Sagrado Corazón de Jesús que hizo León XIII el 11 de junio de 1899, como preludio al Jubileo del año 1900 y que anunció mediante la encíclica *Annum Sacrum*, el centenario del Edicto de Milán, beatificaciones y canonizaciones, visitas pastorales, congresos, etc. Por otro lado, se vio obligado a alzar la voz ante el Gobierno cuando creyó amenazadas las libertades de la Iglesia por ciertas iniciativas legislativas invasivas en materias mixtas, como la educación o las asociaciones religiosas<sup>107</sup>.

Hemos de añadir a esta relación la interesantísima correspondencia con todo tipo de personalidades civiles y eclesiásticas y, especialmente, por la delicada intimidad que revela con sus amigos, intelectuales y artistas. En particular fue afectuosa su amistad con Juan Maragall y su familia. Le confesaba al poeta que le quería mucho y, en una felicitación navideña en 1909, llamaba a sus hijos “els meus parents”<sup>108</sup>. Apostó decididamente por el joven Sert a la hora de promover el encargo por parte del cabildo catedralicio de la imponente obra de decoración con pintura mural de la catedral vicense<sup>109</sup>. En este círculo de sus amistades, como atestigua la correspondencia recogida en su *Epistolari*, entran sacerdotes, religiosos, literatos, artistas, empresarios y políticos como Costa i Llobera, Alcover, Clascar, Badia, Ricart, Casanovas, Miguel de Esplugues, Ruperto de Manresa, Sor M. Eulàlia Anzizu, Valls i Vicens, Gaudí, Rubió i Lluch, Matheu, Millet, Permanyer, Amigó, Sagarra, Carner, Rucabado, Raventós, Bofill i Mates, los esposos Verdaguer i Callís y Bonemaison i Farriols,

<sup>106</sup> Op. cit., p. 145 (carta de 23.03.1906).

<sup>107</sup> Vid. *Alegato en defensa de la libertad religiosa* (1901); *Carta al Ministro de Gracia y Justicia sobre reformas eclesiásticas y Exposición dirigida al Excelentísimo Señor Ministro de Instrucción Pública sobre la enseñanza del Catecismo en las escuelas en lengua regional* (1902); *Los excesos del Estado (a los liberales de buena fe)* (1906); *Carta a los maestros cristianos de la Diócesis* (1909); *El hombre mutilado por la escuela neutra* (1910); *El estadismo y la libertad religiosa* (1912); *Carta a los señores senadores y diputados por los pueblos de su diócesis acerca de los anunciados proyectos de enseñanza primaria* (1914).

<sup>108</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., pp. 64-65.

<sup>109</sup> Por cuanto se refiere al renombrado muralista, cada vez más hecho a la vida parisina, Torras i Bages le reconocía: “jo tinc sovint com un remordiment de no haver sabut aprofitar la teua docilitat d’esperit envers mi per treballar lo teu cor i fer-ne una regió esplèndida del regne intern de Déu. Que l’Esperit Sant, Esperit de dolçura i de misericòrdia suplesca la meua torpesa”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 224 (carta de 5.04.1907). Vid. Ylla-Català i Genís, M. [Ed.], *Epistolari Josep Torras i Bages - Josep M<sup>a</sup> Sert*, Causa de Beatificació del Venerable doctor Josep Torras i Bages, Vic 2000.

Junyent, Prat de la Riba, Cambó<sup>110</sup>, Nicolau d'Olwer, Soler i March, Ferrer-Vidal o Bertrand.

No olvidemos, finalmente, algunos de los discursos que el Dr. Torras pronunció en determinados momentos, señaladamente a sus amigos del Círculo Artístico de San Lucas (1905); en las Semanas Sociales de Sevilla y Barcelona en 1908 y en 1909, respectivamente; en el Congreso Internacional de Apologética celebrado en Vic en 1910, en el centenario del nacimiento de Balme; o los textos publicados contra el estatismo en las celebraciones de las fiestas centenarias del Edicto de Milán. Además, se reeditaron sus obras anteriores, como *La tradició catalana* en 1906<sup>111</sup>, se tradujeron sus pastorales al castellano y se emprendió la primera publicación de las *Obras Completas* en vida del autor.

En sus escritos, a menudo el obispo maestro no deja de sorprendernos. Fijémonos, por ejemplo, en una de sus primeras comunicaciones, de 25 de noviembre de 1899, que dirigió a los eclesiásticos del obispado de Vic, comentando una encíclica de León XIII a la clerecía francesa sobre la acción social de los sacerdotes, cuando les advierte del riesgo de mundanización que puede sufrir el clero. Por ello, les previene y recomienda prudencia: “cuantas veces estuve entre seglares volví menos eclesiástico”<sup>112</sup>. Al mismo tiempo, Torras i Bages, insigne regionalista, refrenaba la participación de sus sacerdotes, sobre todo a los más jóvenes por su inexperiencia, en actividades o campañas políticas. A José M<sup>a</sup> Sert le expresaba que “un bisbe no pot ésser *personal*, sinó col·lectiu, un *ser* públic en qui s’han de concentrar les afeccions, les necessitats, les utilitats del seu pròxim”<sup>113</sup>. La vida oficial le mortificaba, “prefiriendo la compañía de los amigos simple y expansiva”<sup>114</sup>.

Durante su pontificado de más de dieciséis años, llevó a cabo tres visitas pastorales exhaustivas a la diócesis, en compañía de su secretario de visita, Ramón Corbella, un antiguo combatiente carlista que conocía bien los rincones

<sup>110</sup> A Francisco Cambó le escribía el 16.03.1914 en estos términos: “que el Bon Jesús, nostre dolçíssim i diví mestre, li dongui la sanitat, la pau i la llum de la vida, per a que pugui treballar en favor d’aquest poble català, que és obra de gràcia d’Ell”, cf. *Epistolari*, v. V, pp. 70-71.

<sup>111</sup> En octubre de 1899 el neo-obispo Torras i Bages había rechazado la posibilidad de reeditar unos capítulos, seguramente de *La tradició catalana*, que le proponía Ricardo Permanyer en nombre de la *Lliga Espiritual de Nostra Senyora de Montserrat*, alegando en respuesta la inoportunidad del momento: “respecte de la impressió i difusió dels capítols de què em parla, en principi la trobo convenient; en les presents circumstàncies inconvenient i nociva, perquè la prendrien per un ardit de guerra i, per lo tant, contraproductiu, perquè la gent pacífica, la massa honesta del país, no vol masegues, i agafaria la bona tendència de rehabilitació popular per un principi sediciós. Així és que no autoritzo dita publicació. A so de tabals no s’agafen llebres. In *tempore iracundiae*, diu la Iglésia dels Bisbes Sants, *factus es reconciliatio*”, cf. *Epistolari*, v. II, pp. 90-91 (carta de 27.10.1899).

<sup>112</sup> Cf. “Exhortación a los eclesiásticos de esta Diócesis” en *Obras Completas*, v. VII, op. cit., p. 14.

<sup>113</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 335 (carta de 1.07.1902).

<sup>114</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 42 (carta de 5.08.1904 al arzobispo de Tarragona, Tomás Costa i Fornaguera).

más escondidos del extenso obispado de Vic<sup>115</sup>. Por ejemplo, un 4 de octubre de 1915 confirmó a 635 niños “d’un tiron” en Manlleu<sup>116</sup>. El *Epistolari* nos deja muestras de sus exigencias a la hora de hospedarse en casa de unos particulares durante la Santa Visita del año 1904:

1ª A les vuit del vespre el Sant Rosari. 2ª Immediatament després, sopar; perquè no convé atrassar-se de dormir anant pel món. 3ª Per a sopar sols s’admetran productes de la hisenda de Fàbregues: verdura, llegum, peix de la riera major, i per a major abundament, ous de les seves gallines. 4ª L’endemà a les set la santa Missa i la d’acció de gràcies.- A veure com compleixen<sup>117</sup>.

Anualmente, predicaba en la catedral vicense en Cuaresma y Pascua. En 1902 participó en Madrid en la jura del rey Alfonso XIII<sup>118</sup>. En 1903 fue nombrado senador por razón del cargo eclesiástico, senaduría que tuvo que aceptar con pesar<sup>119</sup>. En octubre de 1902 y en junio de 1905 viajó a Roma para las preceptivas visitas *Ad Limina*, la primera con León XIII y después con San Pío X. En 1906 también acudió a la beatificación de Pedro Almató y compañeros mártires. Volvió por última vez en 1909 a la canonización de San José Oriol. Aprovechaba estas ocasiones para reunirse con el cardenal curialense, el capuchino catalán Vives i Tutó<sup>120</sup>. También presidió la peregrinación diocesana a Lourdes en 1909, donde volvería en 1914. Se interesó con afán por el estado de los conventos femeninos y masculinos de su obispado, y también por los foráneos con los que mantenía relación.

<sup>115</sup> Cf. Campdepadrós i Nogué, J., “El doctor Ramon Corbella i Llobet” en *Aplec de treballs*, núm. 17, 1999, p. 114.

<sup>116</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 235 (carta de 4.10.1915 a José Dachs).

<sup>117</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 58 (carta de 21.10.1904 a las señoritas Estanyol).

<sup>118</sup> En aquella ocasión le escribía el obispo de Vic a Prat de la Riba con motivo de la jura de Alfonso XIII el 19.02.1902 a fin de disuadir la estrategia abstencionista de los catalanistas con los republicanos: “estimat amic: una persona molt respectable de Barcelona m’escriu per a que m’interesse amb V. a fi de los catalanistes del Municipi desistesquen del projecte que diu que tenen d’aliar-se amb los republicans per a que no se prenga part en cap acte de solemnidad amb motiu de la jura del Rei. Crec que V. farà una obra bona si pot convènce’ls de la inoportunitat de son procediment, puix me sembla que Catalunya ha de rebre si es manifesta aquest desafecte a la família regnant”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 311.

<sup>119</sup> Torras i Bages contesta así la felicitación de Prat de la Riba por su designación como senador por la Provincia Eclesiástica Tarraconense: “estimat Enric: agraesc la sua carta de felicitació; però tinga la seguretat que no só home a propòsit per a un Parlament polític i que poca cosa podré fer en ell. Só un xic home de ploma, però no de paraula, i sobretot en aquell lloc. V. procure reposar i guanyar forces, no vulga anar massa de pressa i, com és jove, recordi’s de que la terra, i l’home és terra, després de reposar trau més esplet.- Que Déu, Senyor nostre, Autor de la salut, lo beenesca [sic] desitja son amic, lo Bisbe de Vic”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 406 (carta de 22.05.1903).

<sup>120</sup> Sobre el cardenal capuchino José de Calasanz Vives i Tutó, entre otros, vid. Serra de Manresa O.F.M., V., “El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 77, 2004, pp. 232-272; Bonet i Baltà, J., “El cardenal Vives i Tutó protegeix la pastoral catalana (1901-1910)” en *L’Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 261-303.

Declinó propuestas de promociones episcopales a las sedes de Barcelona, Burgos o Valencia, que le habrían abierto el camino al cardenalato. Para hacerlo respecto a la segunda, objetó al Nuncio de Su Santidad su influencia católica en el movimiento catalanista y que el alejamiento de Cataluña podría ser entendido como una remoción punitiva:

Supongo que V. está enterado de un hondo movimiento político existente en Cataluña, y que arrastra se puede decir toda la juventud intelectual del país. Este movimiento catalanista, como lo llaman, como todos los movimientos similares de nuestro tiempo, corre el peligro del radicalismo, y el día en que el radicalismo se hiciese dueño del movimiento, toda Cataluña quedaría radical, porque puede decirse que hoy día es el único sentimiento vivo, en lo que se refiere a la vida pública, en el orden político e intelectual. Dentro de este movimiento yo tengo alguna significación. Hace años escribí en lengua catalana *La Tradición Catalana* para sostener el espíritu cristiano en la nueva generación intelectual y política, y creo que ha tenido alguna eficacia y hasta me figuro quizás engañadamente, que mi influencia doctrinal, hoy día, por débil que sea, sirve algo así como de lastre, a lo menos entre la parte del movimiento, parte muy importante, que persevera fiel a la fe católica. Con mi salida de Cataluña el movimiento público no se mitigaría, pero en cambio perdería una influencia católica que por modesta que sea tiene alguna importancia. Fuera de Cataluña ejercería yo igual influencia? Lo dudo mucho<sup>121</sup>.

---

<sup>121</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 387 (carta de 31.03.1909). Al día siguiente (1.04.1909) insistía en el argumento en una nueva carta al Nuncio: “yo no pienso que la mente del Gobierno, al proponer mi promoción, sea el *promoveatur ut amoveatur*; pero en Cataluña, y quizás también en Burgos, se le daría esta interpretación. Y en Cataluña sería de pésimo efecto contra la Iglesia y contra el Gobierno del Señor Maura, lo cual no conviene en manera alguna”, cf. *Epistolari*, v. III, p. 394. En esta misma fecha, escribía en este mismo sentido a su amigo Vives i Tutó, para que ejerciera su influencia para parar el nombramiento: “mi ausencia dejaría desamparado el principio cristiano dentro del movimiento [catalanista]. [...] El pueblo de aquí y fácilmente el de allá interpretaría mi promoción en el sentido de *promoveatur ut removeatur*, y en Cataluña pondría a muchos en situación de espíritu contrario a la Iglesia y al Gobierno del Señor Maura [...]. Vuestra Eminencia se persuadirá de que mi presencia en Cataluña produce bienes, así como mi salida de ella es casi seguro que no produciría bienes y muy fácil de que diese malos resultados”, cf. *Epistolari*, v. III, pp. 390-391. Años más tarde, en carta de 26.12.1913 reiteraba su negativa a su promoción al arzobispado de Valencia, aludiendo a su influencia moderadora en el catalanismo: “existe en Cataluña un movimiento nacionalista, que como todo los movimientos políticos modernos tiende al radicalismo, y sin querer darme ninguna importancia, y sin que me haya metido en lo más mínimo en la política activa, me parece que mi influencia en el orden de las ideas, ha contribuido a que el movimiento no perdiera del todo el tono tradicional, siempre favorable, en España, a la conservación de los principios católicos. Si yo saliera de Vic esta influencia no sólo desaparecería, sino que fácilmente mi salida sería interpretada en un sentido desfavorable a la Iglesia”, cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 37 (carta de 26.12.1913).

Y es que, como dice Gabernet, él fue “el bisbe de Catalunya”<sup>122</sup>. Un obispo que al mismo tiempo admitía que no tenía antipatías políticas<sup>123</sup>, si bien se declaraba incompetente y alejado del arte de la política, por lo que únicamente se limitaba a trabajar “sobre el espíritu del país cuanto puedo”<sup>124</sup>.

Albergó al rey Alfonso XIII en el Palacio Episcopal un 5 de noviembre de 1908. Al cabo de un año, comprobó las desgracias que la sacudida de la *Semana Trágica* –un anticipo de la persecución religiosa en la Guerra Civil- había provocado en las iglesias o conventos de alguna localidad de su obispado:

A Manresa han cremat tres convents de religioses amb les seves iglésies. Los dos (l'Ensenyança i les Caputxines) molt grans i de moltes monges.- Avui és lo primer dia que ha arribat correu; fins avui no teníem comunicació de cap mena, per enlloc, de manera que tinc temors per Igualada a on deien que hi havia desordres.- Déu tot ho permet pel bé de les ànimes qui cerquen la salvació. Procurem aprofitar-nos i treure bé d'aquesta tribulació<sup>125</sup>.

El Prelado reaccionó escribiendo *La glòria del martiri*. A Maragall le pedía que no callara<sup>126</sup> –y Maragall no calló y lanzó sus punzantes artículos que escandalizaron a la Barcelona bienpensante. Durante los primeros meses de 1910, el obispo clama contra la escuela laica- ya que consideraba que de ésta se seguiría la descristianización social y “Catalunya deixaria d'ésser cristiana i aleshores Catalunya tampoc seria Catalana, perquè a Catalunya la féu lo cristianisme, i la seua naturalesa és cristiana”<sup>127</sup>. En el otoño de aquel año celebró solemnemente el centenario del nacimiento del ilustre vicense Jaime Balmes. Y en 1911 replicó a la «Ley del Candado» de Canalejas con *Dios y el*

<sup>122</sup> Cf. Josep Torras i Bages, *bisbe de Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1987, p. 413.

<sup>123</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, p. 215 (carta de 6.03.1906 al arzobispo de Tarragona, Tomás Costa i Fornaguera).

<sup>124</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 58 (carta de 19.11.1909 al Nuncio de Su Santidad).

<sup>125</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 22 (carta de 3.08.1909 a Agustín Valls). Mons. Torras i Bages ampliaba esta crónica en una carta al Nuncio de 9.08.1909: “ayer regresé de Manresa donde en los disturbios de la última semana de julio fueron incendiados y destruidos tres conventos con sus respectivas iglesias.- El convento de Capuchinas edificado sobre el solar de la casa paterna de la fundadora de las Capuchinas de España y América, en donde vivían treinta y dos religiosas; el convento de la enseñanza de la Beata Juana de Lestonach, que tiene setenta y cuatro religiosas y en cuyas clases se educaban seiscientas niñas; y una iglesia de Montserrat con un pequeño edificio a cargo de unas siervas del Corazón de Jesús dedicadas a la educación de jóvenes obreras de fábrica, que vivían en compañía de las religiosas que las enseñaban los quehaceres domésticos, que suelen ignorar por completo las pobres muchachas que desde niñas acuden a las fábricas. Ninguna religiosa sufrió daño ni insulto, pero sí grandes angustias, pues quedaron sorprendidas. Hoy están colocadas casi todas en los otros conventos y casas religiosas de la ciudad, y algun grupo en casa particular muy recomendable”, op. cit., pp. 23-24.

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 38 (carta de 13.09.1909).

<sup>127</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 95 (carta de febrero de 1910 a los vecinos de Vilafranca del Penedès).

César. San Pío X se lo agradeció con una carta, fechada el 1 de mayo de 1911, donde alababa la enseñanza de su pastoral y la propia figura del obispo Torras:

...Realmente en ella te muestras obispo, tal como lo describe el Apóstol, “guardador de las verdades de la fe según le han sido enseñadas, a fin de ser capaz de instruir en la sana doctrina y argüir a quienes la contradigan”. Y, en verdad, que con sana doctrina y perfectamente acomodada a las circunstancias de la sociedad has instruido al pueblo que te fue confiado, exponiendo e ilustrando magníficamente los principios, conforme a los que deben componer sus mutuas relaciones ambas potestades, eclesial y civil; y a los contradictores no sólo les has redargüido brillantemente, sino que además has puesto al descubierto sus planes ocultos que conciertan y has desvanecido y pulverizado los sofismas del falso liberalismo...<sup>128</sup>

A raíz de la muerte de Maragall y movido por ella, el obispo escribió *El Sant Sacrifici*, una pastoral sobre la Eucaristía. En noviembre de 1912 tomó parte en el Tercer Congreso de Música Sagrada que tuvo lugar en Barcelona. En julio de 1913 convocó a los diocesanos en Ripoll a la Fiesta de la Fe, para celebrar el XVI centenario del Edicto de Milán. En septiembre consagraba obispo en Montserrat al p. Agustín Bernaus. En octubre de aquel año participó en Barcelona en el Primer Congreso de Arte Cristiano. El obispo envejecía, por lo que reconocía en aquella ocasión: “veo con mayor evidencia el unum necessarium del Evangelio me encuentro que tengo de hablar de poesía y de arte, que aún siendo cristianos, son débiles instrumentos, y no sé utilizar el orden sobrenatural de la gracia, cuya aplicación a los hombres constituye la esencia de nuestro sagrado ministerio. Que Dios nos ayude para saber

---

<sup>128</sup> La versión completa del texto original en latín de la misiva de San Pío X figura transcrita, junto con su traducción al catalán por parte de Fortià Solà, recogida de su biografía torrasiana, en el v. IV del *Epistolari*, op. cit., pp. 218-219, nota 1. Tras esta carta laudatoria del Santo Padre, de 1.05.1911, la pastoral de Torras i Bages *Dios y el César* fue publicada por el *Osservatore Romano* unos días más tarde. Ramón Corts transcribe como apéndice documental núm. 86 de su *La setmana tràgica de 1909. L'Arxiu Secret del Vaticà*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2009, p. 557, la nota autógrafa del cardenal Vives i Tutó sobre la pastoral torrasiana, probablemente dirigida al cardenal Merry del Val: “Esta carta pastoral es magnífica. En los últimos 25 años, es el documento episcopal español más docto, más oportuno, más exacto doctrinalmente y más necesario para desenmascarar los planes sectarios y rebatir los sofismas liberales, que se haya publicado. Creo que merece una carta de grandes elogios, que dé a conocer a todas las diócesis sus enseñanzas, y que aumente su ya solidísima autoridad. Siempre he dicho que este Obispo es la primera figura de España, y le he escrito varias veces que sería bueno que reúna en tomos un índice alfabético sus pastorales, pues sus escritos serán inmortales, y comentados en los siglos venideros. La doctrina y modesta acción son de un Prelado digno de figurar entre los mayores. Todo lo merecería. Creo que una letra muy elogiosa (merecería más aún que la famosa del Obispo de Urgel, después Card. Casañas), una letra apostólica de resonancia doctrinal como aquella, que hasta hoy y siempre es citada para iluminar a muchos entre las mejores de León XIII”.



cumplirlo”<sup>129</sup>. En noviembre predicó en Barcelona en los funerales del cardenal de Vives i Tutó.

Ante el estallido de la Primera Guerra Mundial, de la pluma episcopal salieron las pastorales *L'enigma de la guerra* y *El internacionalismo papal*, la cual en esta ocasión mereció la felicitación del mismo Benedicto XV:

...Tu amor y servicio a la Sede Apostólica, bien conocidos de Nos ya de ha mucho tiempo, los hemos visto confirmados con nuevos y brillantes documentos, al ser elevados por la misericordia divina a esta plenitud de poder. Ahora aumenta maravillosamente en Nos el concepto de tu virtud la pastoral recientemente publicada con el título: EL INTERNACIONALISMO PAPAL, la cual nos ofrece al mismo tiempo la ocasión más oportuna para expresar, como queríamos y deseábamos vivamente, Nuestra voluntad hacia ti. Apenas hemos leído otra cosa con mayor satisfacción; todo lo que nos proponíamos al escribir nuestra EXHORTACIÓN a los pueblos beligerantes y a sus directores, lo has comprendido con penetrante juicio, llegando al fondo de Nuestro pensamiento y reproduciéndolo tan bien, que quien leerá tu escrito verá las razones inspiradoras de Nuestros actos en todo aquel asunto de la guerra, y la finalidad de Nuestras exhortaciones a la paz. Hay, por consiguiente, motivo para felicitarte por el fruto abundante de tu ingenio y estudio, y para manifestarte, además, el deseo que las enseñanzas dirigidas a la instrucción de los diocesanos, sean largamente difundidas, para que a todos pueda alcanzar la fuerza de Nuestros pensamientos e intenciones, y estimar su utilidad como corresponde...<sup>130</sup>

Torras i Bages no vería pacificarse, en lo que le quedaba de esta vida temporal, el continente europeo que continuaba desangrándose. En la primavera de 1915 peregrinó al Santuario de Nuestra Señora del Pilar de Zaragoza y en julio se encontraba en Montserrat, donde tuvo lugar el Primer Congreso Litúrgico.

“Nosaltres ens creiem amb dret de dirigir la nostra vida, i desgraciats de nosaltres, si Déu no ens prenia pel seu compte”<sup>131</sup>. A modo de sello de una vida fiel, el obispo Torras nos legó *La ciència del patir*, pastoral firmada el 7 de febrero de 1916 en el mismo lecho de agonía, despedida hasta el Cielo. Horas más tarde fallecía en olor de santidad. El biógrafo Solà i Moreta consigna sus últimas exhortaciones:

Dono gràcies a Déu perquè m’envia la mort en aquests circumstàncies, després d’haver-me pogut preparar, rebent tots els auxilis espirituals, i prendre amb claredat les últimes resolucions.- Disposa el Ceremonial dels Bisbes que el Pastor,

<sup>129</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 15 (carta de 29.09.1913 a Celestino Ribera).

<sup>130</sup> El obispo de Vic remitía el 18.12.1915 al Cabildo de la Catedral de Vic la transcripción de la copia de la carta de Benedicto XV, que le había enviado el Nuncio el 15.12.1915. El texto original y la traducción de Fortián Solà se puede consultar en el v. IV del *Epistolari*, op. cit., pp. 255-256.

<sup>131</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 117 (carta de 28.11.1877 a Jaime Collell).

abans de sortir d'aquesta vida, faci les exhortacions convenients. De consegüent, jo exhorto, als qui m'han de succeir en el ministeri, a que tinguin cuidado dels que deixo, i facin fructificar la gràcia que he vingut a administrar en aquesta Diòcesi. Vos dono les gràcies per la vostra cooperació en mos treballs. Vos recomano les Ordes Religioses, els Convents, el Seminari, les parròquies, i tot lo que constitueix l'organisme del cos místic de Jesucrist. I com la caritat és la substància de la Llei, us exhorto a que us estimeu i perdoneu mútuament, i jo també us demano perdó de les ofenses que us hagi ocasionat<sup>132</sup>.

Él no había querido ser un intelectual, sino un hombre virtuoso, siguiendo el deseo de Jesucristo. *Talis vita finis ita*<sup>133</sup>. Un duelo inmenso se apoderó de una Cataluña huérfana en la tierra, a quien consideraba su padre espiritual, pero con el sentimiento generalizado de haber ganado un nuevo intercesor en la Patria definitiva.

#### 2.4. El proceso de beatificación

El sentir unánime del pueblo cristiano sobre la santidad de José Torras i Bages fructificó en la apertura del proceso de beatificación en 1931, que fue concluido a nivel diocesano en Barcelona en 1934. El proceso ha seguido su cauce al superar las diferentes fases. En 1963 fue promulgado el decreto sobre los escritos del siervo de Dios. En 1966 y 1982 el episcopado español, así como los obispos de la provincia tarraconense, remitieron sendas peticiones a Roma solicitando la beatificación del Dr. Torras. En 1987 la Sagrada Congregación para las Causas de los Santos promulgó el decreto sobre la autoridad y fuerza de los procesos informativos de Vic y de Barcelona. Los padres cardenales y los obispos, en la sesión ordinaria del día 7 de abril de 1992, reconocieron la heroicidad de las virtudes practicadas por el obispo José Torras i Bages. Por ello, el Decreto de 13 de junio de 1992, aprobado por Juan Pablo II<sup>134</sup>, resalta que Torras i Bages fue un "pastor insigne" y ejerció loablemente su sacerdocio. Sus obras socio-religiosas y apologeticas "muestran su amor a la Iglesia, a la verdad y a su patria Cataluña y a sus costumbres cristianas y culturales, de modo que con razón es considerado como el verdadero y principal autor cristiano de «La Renaixença»". El obispo Torras fue:

Un verdadero padre para su pueblo. [...] Fue un defensor y maestro de fe [...] y su magisterio fue tan admirable que fue llamado «Padre de la Iglesia de nuestro

<sup>132</sup> Cf. *Biografia*, v. IV, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, p. 243.

<sup>133</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 169 (así se refería Torras i Bages al finado obispo de Urquiuona, en carta a Collell, de 6.04.1883).

<sup>134</sup> El Decreto de la Congregación de las Causas de los Santos ("*Decretum Canonizationis Servi Dei Iosephi Torras i Bages, Episcopi Vicensis (1846-1916)*"), consta firmado por el cardenal prefecto, Angelo Felici, y el secretario, Edward Nowak. El texto oficial latino fue recogido en *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, vol. LXXXV, Typis Vaticanis, Roma 1993, pp. 97-100.

tiempo» y como padre espiritual de Cataluña; y fue el gran vindicador de la identidad y de la cultura de Cataluña; en efecto, luchó con las máximas fuerzas para defender el patrimonio moral y religioso de Cataluña y reclamó su confirmación y aumento de acuerdo con la fidelidad a las raíces cristianas y a la Iglesia.

En Vic, además de fomentar diversas actividades e instituciones pastorales “consolidó las cosas que había comenzado su predecesor; [...] fue portador de paz y de concordia [...] buscaba sólo la gloria de Dios y la salvación de las almas”.

En este momento, para conseguir la beatificación, faltaría básicamente acreditar un milagro para empujar el proceso hacia la meta esperada: la elevación a los altares del venerable Mons. José Torras i Bages.

### § 3.- LOS PECADOS DEL SIGLO XIX

Mons. José Torras i Bages publicó, a principios de 1900, una pastoral titulada *La darrera quaresma del segle*, cuando todavía era reciente su ingreso en la diócesis de Vic. En este documento exhortaba a sus diocesanos a la práctica de actos de fe, oración y penitencia por los pecados del siglo XIX, periodo del que el prelado ofrecía una sintética panorámica general, valorada muy negativamente por la aparición de un laicismo que divorciaba la sociedad y la política de Dios. Según este criterio, se había dilapidado así la tradición y todo un estilo de vida de una Europa otrora cristiana. Me sirve, por ello, como planteamiento del marco histórico al que Torras i Bages se tuvo que enfrentar durante su etapa previa al episcopado y también como punto de partida de lo que será la época –principios del siglo XX– en la que su misión apostólica alcanzará su plenitud como sucesor de los Apóstoles en la sede vicense:

El segle XIX tindrà una grossa participació en la llarga llista de les aberracions i dels delictes humans: sobretot tindrà la ignominiosa tara d'haver tret en gran part el caràcter cristià de la vida pública i social, d'haver destruït les institucions més venerandes de la civilització cristiana, que foren l'arrel i la font d'aquesta mateixa civilització de què ens gloriem els fills de la vella Europa i que havem portat a les altres parts del món, com superior a totes les demés civilitzacions, filles purament dels elements humans. El segle XIX ha permès i ha consentit la destrucció de la institució del dret públic més admirable i benèfica de la Humanitat, garantia de la llibertat de consciència del poble cristià, el principat civil del Cap de la Iglésia que li donava la independència necessària de les potestats polítiques en el govern espiritual de la Humanitat, símbol de l'ordre natural i etern de les coses, ja que en el món l'home no ha de subjectar a Déu, sinó Déu a l'home, que la cadira augusta on s'hi asseu el Vicari de Jesuscrist ha de predominar sobre tots els regnes i repúbliques del món, no per la magnitud de son poder material, sinó per la intensitat i noblesa de son poder espiritual, que, tenint, la necessària independència política, està en disposició per a ésser ecumènic, universal, conciutadà de tots els pobles de la terra, i al mateix temps, no essent súbdit temporal de ningú, son territori, el territori del Papa, ha d'ésser, és segons dret, de tots els cristians, de tota la Humanitat; perquè a Roma cap

catòlic hi és estranger, tothom s'hi ha de trobar com a casa seva, com a la casa paterna, no com a la cort d'Itàlia, que fa semblar raquítica la nostra casa pairal, la casa de tota la Humanitat cristiana, la santa Iglésia catòlica. Aquest nostre segle XIX, al qual d'altra banda amem com a la nostra terra, com als nostres amics, com a les nostres aficions més íntimes, perquè és el nostre segle, aquest segle XIX ha caigut en l'aberració més estranya, en una mena de mania parricida, puix ell, que ha posat la cultura literària, la cultura artística, la cultura social, la llibertat civil, la democràcia, el cosmopolitisme com els principis segons els quals havia de regir-se la Humanitat, al mateix temps ha destruït les venerandes institucions a les quals deu l'Europa la literatura, l'art, la civilització, l'odi a la tirania, la fraternitat humana, els gèrmens fecundíssims de la qual estaven continguts en els monestirs i convents, d'on derivava com de ses fonts principals tot lo que els moderns tenen de bo, tot allò de què justament se glorien i fa honor de la Humanitat. I els monestirs i convents foren enderrocats de gairebé totes les nacions d'una manera més cruel que no ho fan els salvatges quan se tiren sobre una ciutat civilitzada, la civilització de la qual no són capaços de conèixer. I els temples que contenien les cases santes on Déu era adorat, on nostres pares l'havien adorat durant llargues generacions, i on ells havien meditat i preparat les accions més il·lustres del nostre llinatge, foren dissipats com si haguessin sigut monuments ignominiosos de vicis i de pecat. A Espanya, a més, s'és enfonsat la Llei de la unitat catòlica; i al trencar-se aquest llaç d'unió sembla com si s'hagués afluixat la connexió entre els membres de l'Estat; i davant de la consciència cristiana dels nostres successors, aquesta relaxació social que no demanava cap consciència oprimida, ni tampoc cap secta que professi un culte públic i amenacés la pau pública, sinó tan solament la tenebrosa secta maçònica, apareixerà com un tribut pagat a la impietat, sense cap motiu ni raó, per una generació enervada i incapaç de fer cara a l'error desvergonyit. I aquest nostre segle, com un mal hereu devorat per vicis i concupiscències desfrenades, ha desfet i dissipat el ric patrimoni que els seus passats li lligaren, no solament els béns temporals que amb son honrat treball havien adquirit i que ells a l'hora de la mort destinaren al sosteniment del culte diví a les iglésies, per l'ensenyança de la joventut a les escoles, per a mantenir i cuidar els malalts als hospitals, per a educar a orfes i desemparats a les cases de beneficència; sinó que s'ha mofat de les velles consuetuds de la terra, i encès pel frenesí de la concupiscència, com Salomó, com el fill pròdig, com tot home, tant antic com modern, quan la xardor de les passions se l'emporta, ha cercat la satisfacció en lo desconegut, en lo nou, en tot lo excitant; i ha desaparegut lo propi, lo natural, lo de casa; li han semblat ridícules les seves tradicions, estretes les seves lleis, vulgar el seu llenguatge, supersticiós el seu culte, i com al savi Rei d'Israel les fal·leres li han fet perdre el judici i ha idolatrat en els ídols que li proposaven les seves concupiscències satisfetes. Per això el nostre poble (i una bona part dels pobles moderns) ja no és el nostre poble, ni quasi poble, és com un monument enderrocats; i considerant

que la significació de la vida pública en aquest segle és anticristiana, i tenint en compte la llarga llista d'atemptats que s'ha comès contra Jesucrist, que tant les tiranies com les revolucions generalment han sigut inspirades per l'esperit d'oposició al diví Mestre de la Humanitat, que a aquest nostre segle se pot perfectament aplicar l'antic vaticini de David, que pronosticà una confederació de les potestats i principats terrenals contra el Senyor i contra son Crist per trencar i llençar lluny de si el jou suauíssim de la seva Llei santa, reflexionant tristament sobre la història pecaminosa del segle que s'acaba, i volent, dins de la mida de les nostres flaques forces, que el nostre Bisbat ofereixi a Jesús Redemptor una expiació solemne, pública i devota pels pecats del segle, ORDENEM que se celebri en totes les parròquies de la Diòcesi una solemne i pública processó del *Via crucis*, que tindrà el caràcter d'expiatòria<sup>135</sup>.

En la pastoral publicada mesos més tarde, *L'eterna afirmació*, el Obispo de Vic reitera este anàlisis, denunciando una "enorme conspiración" política e ideològica contra Dios y su Cristo desde finales del siglo XVIII y durante todo el siglo XIX, sin que ésta pueda destronar, sin embargo, el benéfico e indiscutible reinado de Jesucristo sobre la Humanidad<sup>136</sup>.

<sup>135</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 535-538.

<sup>136</sup> "Assenyalaven el plaç en què devia acabar el regnat de Jesús Senyor nostre en el món, i estudiaven projectes i preparaven plans d'una nova religió, d'una religió humana (o inhumana), prescindint d'Aquell de qui ningú pot prescindir, i declaraven a l'home independent, sense subjecció, sense que ningú tingues superioritat de dret sobre d'ell. Semblava, de consegüent, que el segle XIX devia ésser el darrer de l'Era cristiana, i, no obstant, el món civilitzat entra en el segle XX baix el nom i la sobirania d'Aquell per qui foren creats els segles, usant el llenguatge de l'Apòstol Sant Pau, Jesús, dolcíssim Fill de l'Etern Pare com Déu, i de la Immaculada Verge Maria com Home. Per infidelitats que hagi comès el segle XIX, per més que els pobles civilitzats hagin rebut la perversa influència d'una propaganda impia i immoral, la civilització de Jesucrist continua essent la base de la seva vida, i la Llei de l'Evangeli proclamada encara la Llei Humana per excel·lència, és a dir, divina com autènticament promulgada per l'Autor de la naturalesa humana; veient en aquest mateix any com els grans pobles de la civilització cristiana se creuen justament amb el dret d'imposar-la, com un benefici, als antics imperis d'Orient que rebutjaven la fraternitat universal de tots els pobles del món, idea portada del Cel a la terra per Jesús Senyor nostre, el gran Benefactor de la Humanitat. Però els pares menjaren raïm i molts dels seus fills estan esmussats. La situació d'esperit de l'actual generació correspon, com és natural, als seus antecedents. La Fe cristiana sofrí una investida poderosa, una tremenda sotragada, més per la part que hi prengueren les potestats polítiques, que no pas per la força interna de la contradicció científica. S'és dit que l'heretgia a Occident és principalment pràctica, no teòrica, especulativa o filosòfica, com a Orient, i això, que és una gran veritat, queda en evidència per l'Anticrist del segle XIX, tan diferent de l'Anticrist d'Orient, que ja existia en temps de l'apòstol San Joan, el més jove dels deixebles del Senyor. No obstant, a Alemanya, poble que en cert sentit sembla encara una mica oriental, la concupiscència de la raó especulativa ha tingut en el segle XIX una agudíssima exacerbació. Però en aquestes nacions d'Occident, les més fermes amigues de la Iglésia catòlica, l'heretgia moderna fou eminentment pràctica, la independència de l'home", cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 580-581.

## § 4.- LA AFIRMACIÓN LIBERAL EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA

### 4.1. El ocaso de la Cristiandad y de las Españas

Lo que se ha dado en llamar *crisis de la conciencia europea*<sup>137</sup> llegó retardada a España, y especialmente a Cataluña, debido a la prolongación del orden político procedente de la Edad Media –como recoveco aislado de una Cristiandad en trance de desaparición- hasta prácticamente entrado el siglo XVIII. José Torras i Bages describió genialmente este proceso de derribo de la Cristiandad en la memoria *En Rocabertí i en Bossuet*, que leyó en su ingreso a la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona en 1898<sup>138</sup>. Se trataba de una

<sup>137</sup> Expresión tomada del título de la clásica obra de Paul Hazard, en cuyo prefacio plantea la paradoja sobre el giro revolucionario que habrían llevado a cabo la mayoría de los franceses, pasando de pensar como Bossuet a hacerlo como Voltaire en cuestión de pocos días. Paradoja que se aclara fácilmente si atendemos al hecho de que los legistas y los galicanos franceses, junto con los jansenistas que combatía Bossuet, habían puesto las bases para tal revolución.

<sup>138</sup> El fraile dominico Juan Tomás de Rocabertí, arzobispo de Valencia, representaría el prototipo de aquella Cristiandad condenada por el ímpetu de los tiempos del absolutismo regalista procedente del vecino país francés –antecedentes al espíritu revolucionario- y cuyo prototipo encarnaría perfectamente Juan Benigno Bossuet. Rocabertí: “coneixia les inclinacions de la política dels Estats d’Europa i principalment de França i després s’estendria a les demés nacions, envers el cesarisme; veia i tocava símptomes cismàtics en el poder polític, descobria com la vaga silueta de Nabucodonosor, qui s’atansava envers aquestes terres lliures d’Occident, on els homes mai han volgut reconèixer per a Senyor de ses consciències més que el mateix Déu representat per son pacífic sacerdoci, i es constituí herald i atleta del Summe Pontificat i de ses divines prerrogatives; sentia i plorava com l’Europa s’anava desfent perquè els governs dels reis, no els pobles, trencaven el vincle d’unió que lligava abans a totes les nacions civilitzades; veia desaparèixer un dret públic, constituint una entitat cosmopolita, el venerable cap de la qual donava unitat a diferents pobles, sense que aquests perdessin la seva llibertat; presenciava l’enderrocament polític de la Cristiandad”, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 130. Precisamente el galicanismo y el celo de los legistas franceses construyeron la ideología de la soberanía omnipotente, que más tarde sería compartida por los liberales parlamentarios y después por los socialistas, op. cit., pp. 131-134. En España, según Torras i Bages, el espíritu galicano o regalista, aunque también se introdujo, especialmente por Felipe V, quedó más cohibido “perquè el cos polític tenia una sanitat major que a França”, *ibíd.*, p. 135. De conformidad con el derecho público cristiano que todavía defendía Rocabertí, en la constitución política de la Cristiandad, según Torras i Bages, el Imperio “era l’eix d’aquella admirable unitat moral de la cristiandat, i l’imperi, diu en Rocabertí, era feudatari de la Iglésia provant-ho amb molts fets històrics. El sistema feudal era la forma no sols del dret privat, sinó

crisis que comportaba un proceso de desestabilización de toda una jerarquía de criterios fundantes, partiendo del reconocimiento de Cristo, representado por su Vicario en la Tierra, y su Iglesia como vértice de la vida social. Pero no hay que olvidar que la Cristiandad en España no se iba a rendir fácilmente. Como se ha observado, las guerras civiles habidas en los siglos XIX y XX fueron nuestras propias guerras de religión, que el resto de Europa ya había padecido a lo largo de los siglos XVI y XVII.

A pesar de esta resistencia protagonizada por la tradición política hispánica –en la que se engloba con su especificidad la catalana-paulatinamente, se vería suplantada por unos nuevos ideales y maneras que prepararían el Nuevo Régimen. Convencionalmente, el Decreto de Nueva Planta de 1716 simbolizaba para el Principado el comienzo de la ruptura y la insinuación de un sistema inspirado en unos principios radicalmente distintos. El absolutismo de la monarquía borbónica facilitó la introducción de este espíritu nuevo, antitético al precedente, que caracterizaría el despotismo ilustrado y afrancesado. Este despotismo se acentuaría durante el reinado de Carlos III, que puso su empeño en un desarrollismo económico del país. Desarrollo fomentado, por otra parte, mediante las políticas proteccionistas respecto a la producción textil y que benefició considerablemente a Cataluña. En su reinado se apuntaló el «Reino de España» como Estado unitario, incluso a través de la unificación económica mediante de la supresión de las aduanas interiores. Culturalmente, la Corte y las élites aristocráticas españolas que la frecuentaban –con una burguesía prácticamente inexistente- abrazaron la Ilustración con un afán de modernización europeísta, debido, en parte, a su acomplejamiento. En este sentido, Antonio de Capmany pintaba la España pre-borbónica como un “cuerpo cadavérico, sin esfuerzo ni fuerzas para sentir su misma debilidad”<sup>139</sup>. En cambio, la labor conjunta de la dinastía borbónica y la Ilustración conformaron una conciencia nacional que operaría la transición del Antiguo Régimen al constitucionalismo moderno<sup>140</sup>. Posteriormente, cuando ese despotismo dio paso a la Revolución en Francia –su envenenada herencia- estas mismas clases pretendieron defenderse del radicalismo revolucionario, sin querer renunciar, con todo, a sus presupuestos, por lo que manipularon la resistencia espontánea de un pueblo, que ellas consideraban fanatizado, a la Revolución importada de Francia a finales del siglo XVIII y principios del XIX. El absolutismo encarnado en Fernando VII, que seguía en esto a sus predecesores borbónicos, se apartaba del partido liberal que impuso la

---

també del dret públic i internacional, i dins d'aquell ordre jeràrquic el pontificat tenia el primer lloc, i era com el fonament i principi de tota la restant gradació”, *ibíd.*, p. 155.

<sup>139</sup> Cf. *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, tomo III, Imp. de Antonio de Sancha, Madrid 1792, p. 366.

<sup>140</sup> Cf. Artola, M., *Los orígenes de la España contemporánea*, v. I., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000 (3ª ed.), p. 171.



Constitución gaditana de 1812, pero también del sentir tradicional –que no sería asumido por el Deseado- y que movía a los diputados que suscribieron el *Manifiesto de los persas*, de los que se formaría el movimiento realista, embrión del carlismo posterior<sup>141</sup>. Así, los hombres que liderarían la década ominosa procedían de corrientes ilustradas y afrancesadas –Fernando VII, por ejemplo, pretirió en esta época completamente al marqués de Mataflorida- que se oponían al sentir del pueblo «realista» que había luchado contra Napoleón y que volvería a levantarse en armas en varias ocasiones. Más allá de las apareciencias, existió una íntima conexión entre el progresismo, el liberalismo moderado y el despotismo ilustrado.

Por ello, de forma parecida a lo que había sucedido en Francia<sup>142</sup>, la España liberal, reconstruida sobre unos fundamentos artificiales que habían de suplantar –incluso cuando los invocaban- los históricos o naturales que habían aunado los reinos hispánicos, dejando de lado sobre todo el vínculo espiritual, quiso organizarse sobre una uniformidad burocrática que aspiraba a conseguir una igualdad indeterminada para todos los ciudadanos: el Estado español. Uniformidad coronada por sucesivas constituciones, que seguían el patrón de la de Cádiz<sup>143</sup> y que representaban el instrumento revolucionario que reflejaba las aspiraciones de los grupos o partidos que en cada caso se habían hecho con el poder<sup>144</sup>. Por ello, en la tarea de unificación normativa coincidían tanto el progresismo –el primer Código Penal español fue aprobado en 1822- como el despotismo fernandino de corte afrancesado, el cual en 1829 aprobó el Código de Comercio<sup>145</sup>.

---

<sup>141</sup> Alejandro Nieto valora así la figura de Fernando VII: “La persona de *Fernando el Deseado* más que un error del pueblo fue su destino. [...] Las tiranías no son creación de los tiranos sino de los pueblos que los encumbran y soportan. Se culpa a los tiranos para absolver a los pueblos, tal como se está haciendo con Fernando VII. No fue así, sin embargo. En 1814 se percató el *Deseado* de que la mayoría del pueblo no era constitucionalista y se colocó a la cabeza del partido que, por supuesto, favorecía más sus intereses personales. Sus bárbaras represalias no fueron mayores que las entonces acostumbradas [...]. Al final de su reinado, cuando se percató de que sus fieles le abandonaban, empezó a jugar sin escrúpulos, aunque con precauciones, la carta alternativa”, cf. Nieto, A., *Los primeros pasos del Estado constitucional*, Ed. Ariel, Barcelona 1996, p. 65.

<sup>142</sup> Flour, Y., “Regionalismo y unidad nacional” en *Verbo*, núm. 135-136, 1975, p. 730.

<sup>143</sup> Consúltense las clásicas aproximaciones sintéticas a la historia del constitucionalismo español del siglo XIX desde distintos prismas en Sánchez Agesta, L., *Historia del constitucionalismo español (1808-1936)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984 (4ª ed.); Fernández Segado, F., *Las constituciones históricas españolas*, Ed. Civitas, Madrid 1986; Solé Tura J., Aja E., *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*, Siglo XXI, Madrid 2009. Para una visión histórica de conjunto, vid. Paredes Alonso, J., *La España liberal del siglo XIX*, Ed. Anaya, Madrid 1989.

<sup>144</sup> Cf. Sánchez Agesta, L., op. cit., p. 506.

<sup>145</sup> Ya en 1766 la Junta de Comercio de Barcelona había planteado a la Junta Nacional de Comercio un proyecto de Código de Comercio, cf. Lluch, E., *El pensament econòmic a Catalunya (1760-1840). Els orígens ideològics del proteccionisme i la presa de consciència de la burgesia catalana*,

En síntesis, la estructura revolucionaria liberal que surgió a partir de 1812 puso los cimientos de un Estado no estamental, sino clasista por burgués, que además necesitaba de la tutela constante del Ejército<sup>146</sup>. La subsiguiente historia constitucional de ese Estado, inevitablemente subversora de las leyes fundamentales sobre los que se había cimentado la sociedad española a pesar de los intentos realizados por aparentar una continuidad, fue la historia de una frustración en palabras de Sánchez Agesta<sup>147</sup>.

#### 4.2. Liberalismo y revolución burguesa

En general, en el primer tercio del siglo XIX, la Revolución industrial no llegó a hacer acto de presencia en España, salvo zonas muy determinadas y aún de modo desigual. Se explicaría así el débil desarrollo de una burguesía industrial, con poca significancia durante este período, así como el mantenimiento del poder por parte de una aristocracia y de una burguesía financiera que terminarían afianzando su posición, lucradas por las sucesivas desamortizaciones.

En especial, la desamortización eclesiástica de 1835 persiguió la desvinculación religiosa del pueblo español, eminentemente agrícola. Con la exclaustración forzosa se suprimieron numerosísimos conventos, dispersando a sus moradores. Estos conventos no sólo habían sido focos de vida religiosa, predicación y dispensación de la gracia divina por medio de los sacramentos – principal consuelo del pueblo menudo- sino de irrigación de la caridad social por medio de centros de formación educativa en diversos ámbitos, ciertamente no de sentido ilustrado, hospitales y entidades de fomento de la vida social<sup>148</sup>.

---

Ed. 62, Barcelona 2009, p. 537. Esta obra reedita la publicación en 1973 de la tesis doctoral del profesor barcelonés defendida en 1970.

<sup>146</sup> Cf. Nieto, A., op. cit., p. 66.

<sup>147</sup> Op. cit., p. 553.

<sup>148</sup> El beato Francisco Palau afirmaba en *La Escuela de la Virtud Vindicada* que “destruidas en España las órdenes religiosas éstas han dejado en la obra de Dios un vacío irreparable”, cf. *Escritos*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1997, p. 420. Cerca de medio siglo más tarde, el canónigo Cayetano Barraquer reflejaba así el contrastaste entre la situación popular religiosa anterior y la descristianización posterior que resultó de la obra destructora de desamortización: “en toda casa de un viaticado se deseaba, y se tenía, la continua vela de un sacerdote que consolase, exhortase y dirigiese al moribundo. Hoy, por desgracia, no se respira este espíritu de piedad, ni se vive del de la fe”, cf. *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*, por D. Cayetano Barraquer y Roviralt, Canónigo chantre de la Catedral de Barcelona, v. II, Imp. de Francisco J. Altés y Alabart, Barcelona 1906, p. 597, por lo que para avivar el espíritu de piedad se necesitaría -en 1906- disponer de más sacerdotes y religiosos incluso que los que había entonces. Prácticamente todos los conventos clausurados poseían biblioteca, con manuscritos y libros de inmenso valor, que con su dispersión posterior se perdieron mayormente. Además, los conventos anteriores a 1835 estaban dotados de escuelas y colegios gratuitos o semigratuitos y numerosas casas de religiosos estaban dedicadas a la caridad (op. cit., p. 598). Otro punto a resaltar eran las obras de arte que custodiaban. Destaca también la disponibilidad que los religiosos ofrecían en la dispensación de sacramentos y en general en el

Los arrendatarios, censatarios o enfiteutas de las propiedades eclesiásticas y comunales disponían de condiciones económicas sustancialmente mejores que las que se les impondrían tras la desamortización a los jornaleros en los nuevos latifundios<sup>149</sup>. Al mismo tiempo, aquellos frailes procedían, en su gran mayoría, del propio pueblo. De ahí que las casas de religiosos fueran como extensiones de las propias familias. No es de extrañar, por ende, que las políticas ilustradas “reformistas” del siglo XVIII en adelante, iniciadas ya con la expulsión de los jesuitas en 1767, hasta las legislaciones de Cádiz y del Trienio Liberal, se hubieran orientado a la clausura de conventos y a la desamortización, para erradicar la vida religiosa y su influencia sobre el pueblo llano. La razón de Estado buscaba así desestabilizar la compenetración cordial y la presencia capilar de la Iglesia a través del monacato en la sociedad española. Todo ello para identificar la Patria -mediante la incitación de la apetencia de unas clases burguesas y nobiliarias, dispuestas a convertirse en propietarios sin los correspondientes justos títulos- con el “excelso trono de Isabel II, símbolo de orden y de libertad”, tal y como rezaba la Exposición del Decreto de Mendizábal de 19 de febrero de 1836. En este sentido, la desamortización eclesiástica de los años treinta del siglo XIX -verdadera “revolución agraria” continuada por la desamortización de los bienes del clero secular, así como los comunales y municipales- fue un éxito para los liberales españoles, puesto que aburguesó la nobleza -introdutora de las actitudes y ambientes ilustrados en el siglo XVIII-, apuntaló el trono de Isabel impugnado por el carlismo y, finalmente, consolidó una élite adicta a la Revolución y al nuevo trono<sup>150</sup>. De este modo, la desamortización consiguió lo que pretendía, sin perjuicio de su catastrófico coste social, la consolidación de una estructura latifundista y la

---

fomento de la vida de piedad. En el orden económico, habría que consignar que el patrimonio de las órdenes religiosas había ido decreciendo paulatinamente hasta la desamortización final. En cuanto a la disciplina -cuya aparente deficiencia sería una tópica justificación de las políticas reformadoras de los gobiernos liberales- en las órdenes catalanas se evidenciaría por el contrario la general observancia de sus reglas. Todo ello quedaría probado, finalmente, por el buen concepto que tenía en general el pueblo y el vecindario de sus conventos. Apostilla Barraquer en su vindicación de la vida consagrada en Cataluña antes de 1835: “insisto en que los liberales y cesaristas que acusan á los frailes de relajados, fueron precisamente los autores de sus faltas de éstos” *ibíd.* p. 605.

<sup>149</sup> Cf. Tortella, G., “La economía española, 1830-1900” en Tuñón de Lara, M. [dir.], *Historia de España*, v. VIII: *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923)*, Ed. Labor, Madrid 1983 (2ª ed., 1ª reimpresión), p. 35.

<sup>150</sup> Así describía Félix Sardà i Salvany una de las causas de la consolidación de las actitudes liberales en los compradores de las tierras desamortizadas: “hemos visto poderosos casos de labradores de la montaña, católicos puros y fervorosos hasta 1835, desde entonces acá liberales decididos y contumaces. ¿Queréis saber la explicación? Ved aquellos regadíos o tierras de pan llevar o bosques que fueron del monasterio. Con ellos aquel labrador ha redondeado sus fincas, con ellos ha vendido su alma y familia a la Revolución. Es moralmente imposible la conversión de tales injustos poseedores. [...] La desamortización ha hecho y está haciendo el Liberalismo. Esta es la verdad”, cf. *El liberalismo es pecado*, Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac 2007, p. 118.

pauperización de las masas campesinas no propietarias, efectos que unánimemente se consignan en el debe de la desamortización, y ello sin contar sus nefastos perjuicios en la vida religiosa del país. O la evidente inicua violación, por medio de un decreto autócrata, de los títulos de propiedad otorgados libremente en su día por los donantes o causantes de las propiedades amortizadas, así como la supresión de tantas casas y conventos, verdaderos lugares de memoria, que habían configurado el paisaje de la geografía física, así como el patrimonio espiritual, moral, histórico y cultural de España.

En todo caso, el origen de los conflictos sociales en España es relativamente tardío, debido al retraso de la industrialización española. Pero también hay que tener en cuenta que la liquidación de la sociedad tradicional gradualmente se llevó por delante a los gremios, dejando en desamparo a los operarios frente al liberalismo capitalista que aspiraba a implantar un mercado de trabajo regulado únicamente por la ley de la oferta y la demanda. Con todo, la sociedad española continuó siendo a lo largo de todo el siglo XIX un conjunto de base agraria. Fue principalmente en Barcelona, durante el primer tercio de aquel siglo, donde se desarrolló una moderada mecanización de los procesos manufactureros, especialmente en los talleres del sector textil, lo que propició la aparición de una burguesía industrial pionera en España, que se interpuso entre la oligarquía nobiliaria y la laboriosa menestralía popular, de la que, por cierto, provenía. La acumulación de capitales permitía a los empresarios apostar por nuevas técnicas industriales orientadas al incremento de la productividad y a la introducción de nuevos productos. Los gremios, inicialmente, quedaban relegados a las producciones más obsoletas, hasta su extinción ulterior. Al mismo tiempo, una constante corriente migratoria del campo y la montaña fue llenando la capital catalana y otras poblaciones en crecimiento industrial (Mataró, Reus, Terrassa, Manresa). La fábrica barcelonesa llamada «El Vapor», promovida por José Bonaplata y Cía., sería la primera en recurrir al uso de la energía del carbón. Con todo, la carencia de esta materia prima, así como del hierro en el Principado, limitarían la consolidación de la industrialización en la región. De ahí también se explica la proliferación de colonias fabriles a lo largo de ríos, como el Llobregat o el Ter, para utilizar la fuerza hidrológica. En 1848 se abrió la primera línea de ferrocarril en España, que unía Barcelona y Mataró.

El proceso industrializador, el desarrollo técnico y la acumulación de capitales<sup>151</sup> facilitaron ciertamente la extensión del liberalismo en las zonas afectadas por la industrialización en Cataluña, lo que probaría, creo que únicamente en parte, cierta vinculación entre revolución industrial, política y

---

<sup>151</sup> Hay que tener en cuenta que la financiación de la industria catalana procedía principalmente del ahorro y la reinversión de excedentes, prefiriéndose en todo caso el socio comanditario al anónimo, vid. Sudrià, C., “El finançament del procés d’industrialització” en VV.AA. *Catalunya i Espanya al segle XIX*, Ed. Columna, Barcelona 1987, pp. 117-137.

social<sup>152</sup>. De modo que al llegar los años treinta de aquel siglo, en palabras de García Venero, “la Cataluña barcelonesa y la tarraconense fué ardientemente liberal”<sup>153</sup>. El predominio liberal constitucionalista, ya sea en sus vertientes progresista y exaltada o bien moderada, en la política de la primera mitad del diecinueve barcelonés es un hecho evidente y aceptado, enmarcado en una época de transformación social e industrial y no desvinculado de la inevitable ósmosis del entorno hispánico y europeo, si bien a mi juicio aún no ha sido suficientemente explicado por la historiografía. Resultaría de gran interés el estudio del origen y de las posibles causas de la difusión y acogida de las ideas y actitudes liberales en la capital catalana durante este periodo, así como la pervivencia de un pensamiento tradicional en la propia Barcelona. ¿Cuáles eran las raíces del liberalismo catalán, el ambiente desde el punto de vista sociológico que habría propiciado la acogida de las ideas liberales en Barcelona? Quiero aludir simplemente al hecho, en la gestación de un espíritu “pre-liberal” catalán, del crecimiento económico que experimentó la Cataluña costera desde el siglo XVIII, cuya prosperidad habría propiciado el sostenido aumento de la población barcelonesa por vía inmigratoria. Se terminaría consolidando de esta manera –entrado el siglo XIX– una burguesía catalana ensimismada en procurar el éxito de sus negocios, por cuyo motivo, según Roberto Fernández, buscaba adaptar el Estado de conformidad con sus intereses, creando un ambiente historicista, que coincidiría ideológica y temporalmente con el romanticismo liberal<sup>154</sup>. Esta burguesía se había beneficiado de las medidas del despotismo borbónico, como fue la apertura de los mercados hispánico y americano mediante la eliminación de trabas y aduanas interiores así como la introducción de disposiciones prohibicionistas. En consecuencia, los fabricantes de indianas y el volumen de inversiones no dejaron de aumentar durante el periodo de 1770-1790<sup>155</sup> y sería mantenido posteriormente. Este crecimiento económico propiciaba la llegada de gente del interior catalán, movida por una ávida búsqueda de promoción social y económica. La Barcelona y en general la marina catalana eran el destino preferido de los *cabalers* o *fadrísters*<sup>156</sup>

<sup>152</sup> Cf. Lluch, E., *El pensament econòmic a Catalunya...*, op. cit., p. 150. Según este autor, la ideología liberal –que combatirá los restos «góticos» del feudalismo– no proliferará realmente en la región catalana hasta la aparición de la burguesía industrial, por lo que no habría llegado a afectar la burguesía comerciante.

<sup>153</sup> Cf. *Cataluña. Síntesis de una región*, Ed. Nacional, Madrid 1954, p. 85. Según refiere este autor, los industriales catalanes dirigieron en 1836 un mensaje a la Regente de apoyo al Gobierno de Mendizábal (op. cit., p. 106).

<sup>154</sup> Cf. Fernández, R., *Cataluña y el absolutismo borbónico. Historia y política*, Ed. Crítica, Barcelona 2014, p. 104.

<sup>155</sup> Op. cit., p. 535.

<sup>156</sup> Quizá es en este sentido que Prat de la Riba aludía a que “l’entrada de la gent pagesa en la vida pública catalana va fer començar la renaixença”, cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 27, con lo cual se explicaría la transmutación con el tiempo de la catalanidad tradicional en catalanismo liberal.

procedentes del interior rural de Cataluña. Esta tendencia histórica se mantendría durante gran parte del siglo XIX y del XX (en este último siglo ya con población inmigrante, procedente del resto de España y en el actual del resto del mundo). A este respecto, resulta interesante notar que, entre 1774 y 1824, más del 50% de los habitantes residentes en las parroquias de Barcelona no había nacido en dicha ciudad. En cualquier caso, la capital catalana de principios del ochocientos era, a los ojos del francés Alejandro Laborde, un gran foro de intercambio comercial<sup>157</sup> y un centro en auge de producción manufacturera, sobre todo textil<sup>158</sup>. A principios del siglo XX, en su *Oda*, Maragall describió genialmente a sus descendientes en aquella Barcelona opulenta del modernismo como la *menestralla pervinguda*. Sin perjuicio de que aquella ciudad de principios del XIX fuera “una de las ciudades que tienen mas eclesiásticos y regulares [de España]”<sup>159</sup> –numeroso clero que probaría su inquebrantada religiosidad- la persecución del lucro y una inconfesada codicia iban de la mano en el materialismo de aquellos laboriosos menestrales en su proceso de conversión paulatina en modernos burgueses: “a pesar de la opulencia de Barcelona, sus riquezas estan distribuidas de manera que apenas se hacen sensibles; a lo qual se añade la inclinacion á la economia propia de los catalanes”<sup>160</sup>. Estaríamos ante una nueva manifestación de aquella *avara povertà* que Dante recriminaba a los catalanes de principios del siglo XIV. Sin embargo, la proverbial austeridad catalana se transformaba en una nueva cultura del disfrute y bienestar: “aquí todo respira gusto al luxo y á los placeres, y reyna una pasion extremada á la musica, al bayle, á la comedia, y á las máscaras”<sup>161</sup>.

---

<sup>157</sup> En palabras de Laborde, en 1809, “Barcelona es el centro del comercio de toda Cataluña, á donde acuden los extrangeros para hacer grandes especulaciones, que abrazan todos los puntos de la península, y á donde se aboca una gran parte del numerario que la América española envia todos los años á la metropoli. Su puerto está siempre lleno de buques, que buscan las producciones de una gran parte de la provincia. Solo los texidos de algodón fabricados en Barcelona dan un producto anual de 40 millones de reales, cuyas telas se consumen en el principado, en las provincias y en las colonias españolas. En su puerto se exportan en gran cantidad telas de algodón y seda, encaxes, medias de seda y algodón, papel, vinos, aguardientes, corcho, zapatos, aceyte y nueces. Su comercio activo y pasivo se regula en mas de 160 millones de reales. El ramo de zapatos es un objeto de comercio tan importante, que salen de la ciudad todos los años cerca de 700000 pares. Por esta muestra se conocerá la industria de los catalanes, la qual llega hasta sacar provecho de la basura que recogen para beneficiar las tierras. Con motivo de este grande comercio se han establecido en esta ciudad muchos tribunales destinados á su proteccion; teniendo en ella sus cónsules, diferentes naciones”, cf. *Itinerario descriptivo de las provincias de España, y de sus islas y posesiones*, Imp. de Idelfonso Mompié, Valencia 1816, p. 16.

<sup>158</sup> “Se cuentan en esta ciudad 214 fábricas de indianas; 524 telares de telas de seda; 2700 de cintas y galones. Los encaxes, blondas y cintas de hilo ocupan cerca de 12,000 personas; se hacen también de oro y plata, pero este ramo no es considerable. Los bordadores en seda, oro y plata son innumerables. Entre las manufacturas de lana, hay algunas de blandas, paños y cobertores de buena calidad”, op. cit., pp. 16-17.

<sup>159</sup> *Ibid.*, p. 13.

<sup>160</sup> *Ibid.*, p. 17.

<sup>161</sup> *Ibid.*, p. 17.

Dieciséis años más tarde, el mercedario Magín Ferrer también consideraba el aburguesamiento, la ostentación, la relajación moral y, en general, la modernidad que rompían un modo de vida austero y tradicional, como el caldo de cultivo del liberalismo<sup>162</sup>. Como años más tarde afirmaría el p. Ramière, al liberalismo se llegaba por la relajación de las costumbres y especialmente las del pueblo, por cuanto respecta a su difusión social. La emancipación predicada por el liberalismo le permitía a la muchedumbre desembarazarse del yugo del deber<sup>163</sup>.

Sea como fuere, en 1820 Barcelona ya era una ciudad dominada por la Revolución, que bullía de juntas y sociedades secretas paramasónicas<sup>164</sup>. Los liberales constitucionalistas o *doceañistas* barceloneses, cuyo órgano de expresión era el *Brusi*, eran partidarios del liberalismo moderado y del gobierno representativo, si bien rechazaban la democracia. Frente a los exaltados o *veintistas*, rupturistas y democratizadores, los viejos moderados optaban por un modelo de transacción social entre las viejas y nuevas clases sobre la base de la defensa del orden y de la propiedad<sup>165</sup>. Asimismo, el juego de los intereses comerciales e industriales que tenían por foco Barcelona suscitó el nacimiento de las correspondientes instituciones locales encargadas de protegerlos. En 1834 se creó en Barcelona la Sociedad Económica de Amigos del País, integrada por intelectuales e industriales como Bofarull (Próspero), Jaumenadreu, Janer, Monmany, Prat, Bonaplata, Agell, Girona, Mas –que intervendría en defensa del proteccionismo–. En 1847 la Comisión de Fábricas de Hilados, Tejidos y

---

<sup>162</sup> “La frecuencia á los templos del Señor se disminuye en razon de lo que aumenta la concurrencia en los teatros y cafes, y otras casas aun mas profanas: que á la sencillez y parsimonia de nuestros padres ha sucedido la corrupcion y el lujo en la mesa, en los muebles y vestidos: que la buena fe que reinaba en el trato con la sociedad cuando la economía estaba, no en los libros como ahora, sino en el buen manejo de los caudales, ha sido sofocada por la infidelidad de tantos holgazanes que para sostener un fausto y una ostentación, digna solamente de los altos personajes, no pueden menos que suplir con estafas, robos é injusticias lo que es imposible hacer con rentas ó lícitas ganancias: que se desprecia ó se mira con indiferencia á los eclesiásticos mas respetables, al paso que se apetece con ansia la sociedad de hombres inmorales y libertinos; que se olvida la sabiduria de la Religion, miéntras se aprenden con gusto y afan los nuevos (y casi todos ridículos) inventos de la ciencia mundana, sin los cuales nuestros padres fueron tan felices, y con los cuales nosotros somos tan desdichados”, cf. Ferrer, M., *Oracion fúnebre que en las solemnes exequias, con que el M. Ilustre Sr. Gobernador y Ayuntamiento de la ciudad de Mataró, en unión con el Clero de aquella parroquia, honró la memoria del Excmo. é Ilmo. Sr. D. Jaime Creus y Martí...*, el día 25 de octubre de 1825, Imp. de Pablo Riera, Reus 1825, p. 30.

<sup>163</sup> Cf. *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal. Opúsculos escritos por el R. P. Enrique Ramière de la Compañía de Jesús, y publicados en español por D. Jaime Borrás y Prats, Pbro., Tip. Católica, Barcelona 1876*, p. 43. Cf. acerca de esta obra, Palomar, E., “La bancarrota del liberalismo, del Padre Enrique Ramière” en *Verbo*, núm. 427-428, 2004, pp. 641-654.

<sup>164</sup> Vid. Roca Vernet, J., *La Barcelona revolucionària i liberal: exaltats, milicians i conspiradors*, Pagès Ed., Lérida 2011.

<sup>165</sup> Cf. Arnabat i Mata, R., *La revolució de 1820 i el Trienni Liberal a Catalunya*, Ed. Eumo, Vic 2001, p. 59.

Estampados de Algodón, a su vez procedente del Cuerpo de Fábricas de Hilados y Tejidos de Algodón fundado en 1799, cambió su nombre por el de Junta de Fábricas de Cataluña para ensanchar su representatividad a toda la industria del Principado. Juan Güell i Ferrer fue nombrado su presidente. Al año siguiente, la creación del Instituto Industrial de Cataluña buscó fortalecer aún más la defensa de los intereses proteccionistas de dicha industria. Proteccionismo de Güell i Ferrer o Bosch i Labrús, que estaría ya definido en la década de los cuarenta del siglo XIX y que, por cierto, se iba a identificar con el moderantismo o conservadurismo catalán en las décadas siguientes, frente al librecambismo defendido por los sectores más progresistas, pero en el que figurarían también catalanes como Pastor, Sanromà o Figuerola.

Pues bien, dicho proteccionismo, según la investigación ya citada de Ernesto Lluch sobre el pensamiento económico catalán entre 1760 y 1840, en 1841 había sido reclamado en Barcelona con creciente insistencia por la Junta de Comercio y por la Real Compañía de Hilados de Algodón de América desde su fundación –proteccionismo conceptuado como prohibicionismo– y hundía sus raíces en la línea del pensamiento reformista procedente del siglo XVIII representada por el «mercantilismo» de Romà i Rossell, de Capmany, Caresmar o el grupo jansenizante de Armanyà y Félix Amat, que incluso enlazaría con personajes del «industrialismo prohibicionista» de Jaime Amat, Oliver, Balle o el canciller de Cervera Dou. En este sentido, la toma de posición proteccionista, vinculada al constitucionalismo liberal<sup>166</sup> –«el prohibicionismo industrial dentro de un sistema de libertad», sería defendida y divulgada desde 1814 hasta su muerte en 1840 por el liberal Eudaldo Jaumandreu, agustino exclaustro y catedrático de Economía Política, primero en la Junta de Comercio y también más tarde en la repuesta Universidad de Barcelona y el Instituto de esa ciudad<sup>167</sup>. A este respecto, Jaumandreu, sería el autor material de la *Memoria sobre la necesidad del Sistema Prohibitivo en España que da a luz la Comisión de Fábricas de Hilados, Tejidos y Estampados de Algodón del Principado de Cataluña* de 1834 así como de la *Exposición elevada a S. M. por las Comisiones de la Junta General de Comercio y Fábricas, del Colegio de Abogados, del de Procuradores, del de Corredores de Cambio, de los de Escribanos y notarios públicos, de sesenta colegios y Gremios industriales y de los individuos de la clase de hacendados y propietarios* de 1837<sup>168</sup>. En

<sup>166</sup> Op. cit., p. 174.

<sup>167</sup> Cf. *El pensament econòmic a Catalunya...*, op. cit., pp. 432-440. Entre otros alumnos de Jaumandreu destacaron Martí d'Eixalà, Roca i Cornet, Sanpons i Barba, Estorch i Siguen, Figuerola (quien terminaría defendiendo tesis librecambistas), Rubió i Ors, Sol i Padrís, Illas i Vidal, Puig i Esteve, Sotorra i Figueras, Corominas i Giral, Figueras, Monturiol, Anglasell i Serrano, Güell i Ferrer, Plandolit, Fages, de Angulo, Puigdollers, Valls i Bonet o Milà i Fontanals. En la *Oración inaugural* de la apertura de la cátedra de Constitución en 1820, Jaumendreu se había significado por su defensa del liberalismo constitucional y la crítica a la caduca, en su opinión, monarquía absoluta.

<sup>168</sup> *Ibid*, pp. 452-453 y 458.



su *Curso elemental de Economía Política* (1836) insistía en la necesidad del proteccionismo para asegurar el crecimiento económico de la nación. Todo ello le convertiría en economista más representativo de la burguesía catalana<sup>169</sup>. Precisamente, este proteccionismo de los intereses industriales catalanes sería uno de los más persistentes vindicadores del nacionalismo español en su vertiente económica.

Al mismo tiempo, la aparición del proletariado urbano –con condiciones de vida y trabajo ciertamente precarias– vino acompañada de la gestación de un incipiente movimiento obrero. Un Real Decreto de enero de 1834 regulando los gremios y la libertad de fabricación, eliminó de hecho la exclusiva laboral de la que gozaban los históricos gremios<sup>170</sup>. En 1835 nos encontramos con los hechos de la quema de la mencionada fábrica «El Vapor» en Barcelona, así como de los conventos barceloneses, con el grito de *viva la bullanga i morin els rics*. Aquel año Covert-Spring (Andreu Fontcuberta) firmaría unos escritos saint-simonianos en *El Propagador de la Libertad*<sup>171</sup>. En cambio, *El Vapor*, reproduciría entre noviembre de 1836 y enero de 1837, unos artículos de carácter fourierista<sup>172</sup>. Por otro lado, aprobada en 1840 en virtud de una disposición normativa del año anterior sobre socorros mutuos, la barcelonesa Sociedad de Protección Mutua de Tejedores fue la primera asociación obrera de España, animada por un profundo sentimiento religioso de sus trabajadores<sup>173</sup>. En 1841 se disolvió, volviendo a ser autorizada en 1842. Sin embargo, la represión subsiguiente de la Jamancia desarticuló el movimiento obrero, que tuvo que pasar a la clandestinidad, hasta la proclamación del Bienio Progresista. Uno de los dirigentes de la Sociedad de Tejedores y cabecilla de la Jamancia, Juan Muns, tuvo que exiliarse a Francia. No fue hasta 1854 cuando se constituyó la barcelonesa *Unión de Clases*, si bien ésta fue pronto disuelta por la autoridad gubernativa, lo que incitó la primera huelga general en España que se celebró en Barcelona al año siguiente. El urbanista barcelonés Ildefonso Cerdà publicó en 1856 una interesante *Monografía estadística de la clase obrera de Barcelona*. La conflictividad laboral arreciará cuando la ideología anarquista, en mayor medida que la socialista, penetre los ambientes obreros a partir de los años

---

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 484.

<sup>170</sup> Torras i Bages, glosando la encíclica *Humanum genus*, reivindicaba la institución de los gremios, tan arraigada en Cataluña, “que per espai de molts segles foren tan fecunds en afavorir el treballador, fins que moriren a mans del modern liberalisme. Estem precisament en una terra clàssica per aquesta classe d’associacions. Catalunya fou tan ennoblida per sos gremis com per ses esquardes y exèrcits; la mare pàtria estava tan joiosa de ses corporacions de menestrals com de les antigues nissagues d’herois i de les glorioses escoles de ses doctors”, cf. “Què és la maçoneria” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 124.

<sup>171</sup> Cf. Lluch, E., *El pensament econòmic a Catalunya...*, op. cit., pp. 521-526.

<sup>172</sup> Op. cit., pp. 526-530.

<sup>173</sup> Sobre el sentimiento religioso, sin perjuicio de los postulados progresistas, del inicial obrerismo barcelonés, vid. Ollé Rumeu, J. *El moviment obrer a Catalunya 1840-1843*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1973, pp. 62-64.

setenta<sup>174</sup>. En la coyuntura revolucionaria de la Setembrina en Barcelona se editó la revista *La Federación* (1869-1874, se calificaba como *Órgano del Centro Federal de las Sociedades Obreras*), dirigida por el impresor anarquista Rafael Farga Pellicer<sup>175</sup>, que también incluía textos en catalán. Federalismo y anarquismo se sindicaban en un ideal redentor universalista. Hay que señalar en este punto, que en la sociedad decimonónica catalana, y en especial barcelonesa, este obrerismo se mantuvo generalmente desvinculado del romanticismo cultural del que emanó la Renaixença que estudio en particular en los apdos. 7.2 y 7.6 *infra* de esta primera parte. Ésta, en cuanto movimiento cultural y político, no quiso afrontar decisivamente la cuestión social, que quedó fuera de sus intereses. De hecho, los trabajadores catalanes identificarían al catalanismo como algo más propio de la burguesía conservadora y, por tanto, ajeno y contrario a sus intereses<sup>176</sup>. Los intentos del nacionalismo izquierdista por atraerse las masas obreras resultaron baldíos, habida cuenta de la desafección de éstas frente a unos modelos del liberalismo establecido que les postergaban y amenazaban. Cuestión distinta sería la evidente catalanidad, por su arraigo y extracción popular, que caracterizaría tanto a las primeras masas obreras, como a los carlistas, a la vez que a republicanos, federalistas y a algunos anarquistas.

A la postre, las reformas económico-políticas del liberalismo propiciaron el crecimiento de las desigualdades sociales y la aparición de los jornaleros y un proletariado desarraigado, fruto de la emigración de la población rural a las ciudades<sup>177</sup>.

---

<sup>174</sup> Sobre los orígenes del asociacionismo obrero con carácter político, vinculado a los movimientos radicales y anarquistas, consúltese Artola, M., *Partidos y programas políticos: 1808-1936*, v. I: *Los partidos políticos*, Ed. Aguilar, Madrid 1974, pp. 304-321. Sobre el desarrollo y consolidación del mismo durante la Restauración consúltese ídem., pp. 466-535.

<sup>175</sup> Casimiro Martí estudió al fundador del anarquismo, Bakunin y sus raíces ideológicas, así como los inicios del movimiento internacionalista obrero catalán anterior a 1868 en: *Orígenes del anarquismo en Barcelona*, Ed. Teide, Barcelona 1959 (con prólogo de Vicens Vives).

<sup>176</sup> Claudio Ametlla, en sus *Memòries polítiques 1890-1917*, reconoce que incluso entrado el siglo XX la masa obrera barcelonesa permanecía al margen del catalanismo, cf. RBA Libros, Barcelona 2013, p. 176. El catalanismo de izquierdas pretendió que la cuestión obrera quedara automáticamente resuelta con la resolución del problema nacional, lo cual propiciaría una armonización de los intereses de los obreros y los patronos, cf. Marfany, J.-Ll., *La cultura del catalanisme*, Ed. Empúries, Barcelona 1995, p. 158. Este autor entiende que, en general, la ideología catalanista finisecular y comienzos del XX representó una vía de escape a la cruda realidad social del momento, op. cit., p. 189.

<sup>177</sup> "Hombres, mujeres, niños, todos se presentaban pidiendo el mayor trabajo posible, y no había reglamentación de ninguna clase, porque ni la legislación, ni la organización municipal, ni la opinión pública, estaban preparados para una situación semejante [...]. Y como la máquina no se fatigaba, llegó á olvidarse que el trabajador tenía necesidad de reposo y se impuso al obrero, al adolescente, á la mujer, al niño, un trabajo excesivo de día y de noche que agotaba sus fuerzas y quebrantaba hasta la organización de la familia, cuya ordenada vida, compatible con la pequeña industria privada en su seno antes ejercida, se hacía imposible una vez ahogada ésta en el océano de la llamada producción capitalista. Disueltas las antiguas

El giro historicista de la burguesía y la justificación de las nuevas instituciones por parte de la ideología nacionalista liberal buscarían acallar los cargos de conciencia de dichas nuevas élites sociales<sup>178</sup>. Con todo, este proceso redundó en la progresiva descristianización de grandes masas campesinas y proletarias. La orfandad social y religiosa sobrevenida las abocaría al proselitismo de los socialistas y anarquistas, con el denominador común de un odio a la fe y a la Iglesia que la predicaba. Así, la promesa del Reino del Cristo: “pauperes evangelizantur” (Mt 11, 5), se verá combatida por el anuncio anticristico, la oposición del pobre a Dios<sup>179</sup> que se manifestaría brutalmente en España en los sucesivos brotes de anticlericalismo, culminados en la persecución religiosa de la Guerra Civil.

#### 4.3. La consolidación del constitucionalismo liberal en Cataluña

Tras el intento del Estatuto Real de 1834, la terminación de la primera guerra carlista en 1840, que comportó la definitiva implantación de un liberalismo condicionado o doctrinario en España, expresado en la Constitución de 1845<sup>180</sup>, no vino acompañada de un apaciguamiento de la inquieta Cataluña. Tampoco cesó la conflictividad en Barcelona, manifestada desde 1835 por las “bullangas”. Este mismo año, Baldomero Espartero fue aclamado en Barcelona, lo que acarreó la abdicación de la regente María Cristina. De este modo, la política comercial librecambista del nuevo gobierno pronto provocaría una insurrección en Barcelona en el año 1842. Una junta revolucionaria tomó el poder en la ciudad condal, insurrección de la «Jamancia» que fue sofocada a cañonazos por Van Halen. A resultas de ello, la ciudad condal fue duramente sancionada. La insurrección dejó un saldo de 335 muertos. Como dice Soldevila,

---

Corporaciones de artes y oficios que brotaron en el seno de la sociedad cristiana –y que los que hoy preconizan el llamado materialismo histórico, consideran hijas solo del interés de los asociados– se encontraron éstos solos é indefensos frente á los azares de la industria y del trabajo; la ilimitada libertad económica que se juzgaba había de acabar con todos los abusos, sanar todas las llagas, y cambiar la faz de la tierra, se tradujo de hecho en la más desenfrenada licencia en provecho de unos pocos y en servidumbre para todos los demás; la decantada libertad del contrato de trabajo vino á ser una ridícula y amarga ilusión y en poco tiempo, como dice Ballerini, se formó y creció de una parte el reino del capitalismo y de la otra el inmenso ejército del proletariado”, cf. Planas y Casals, J. M., *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1902 a 1903 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona por el doctor D. José M<sup>a</sup>. Planas y Casals, decano de la Facultad de Derecho*, Hijos de Jaime Jepús, Barcelona 1902, p. 8. Recordemos que Planas i Casals, con toda probabilidad compañero de Torras i Bages en la Facultad de Derecho de la Universidad de Barcelona, militó en el Partido Conservador, fiel canovista, resultando diputado en varias legislaturas.

<sup>178</sup> Cf. Ginger, A., *Liberalismo y romanticismo. La reconstrucción del sujeto histórico*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012, pp. 18-21.

<sup>179</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Mundo histórico y Reino de Dios*, Ed. Scire, Barcelona 2005, p. 102.

<sup>180</sup> Sobre la forzada o violenta imposición del liberalismo en la España del siglo XIX, vid. Burdiel, I., “Morir de éxito: El péndulo liberal y la revolución española del siglo XIX” en *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 1, 1999, pp. 181-203.

parece que, en aquellos momentos, tanto Cataluña como el resto de España, buscaban la revuelta por la revuelta<sup>181</sup>. Tras las elecciones de 1843, las clases dirigentes catalanas apoyaron el alzamiento de Narváez, de signo moderado, contra Espartero, quien se vio obligado a huir al exilio. Paradójicamente, las convulsiones de la Jamancia y los excesos revolucionarios propiciaron la consolidación en Barcelona de un liberalismo de signo moderado y autoritario – si bien no reaccionario– representado por el general Narváez y que se mantuvo durante la siguiente década. Surgió aquí una «escuela social conservadora» de la que habla Borja de Riquer formada por juristas (Martí d'Eixalà, Permanyer i Tuyet, Duran i Bas, Reynals i Rabassa), publicistas (Yllas i Vidal, Coll i Vehí, Mañé i Flaquer) o empresarios (Güell, Ferrer i Vidal, Girona), cuyo *leit motiv* lo definiría Permanyer en 1843: “orden sin tiranía, libertad sin licencias, progreso sin revolución”<sup>182</sup>. En otras palabras, era tiempo de conservar la revolución antes de que ésta se comiera a sí misma<sup>183</sup>. Para frenar la revolución social, propugnaban valores como monarquía, religión o propiedad<sup>184</sup>.

<sup>181</sup> Cf. Soldevila, Ferran [Dir.], *Un segle de vida catalana 1814-1930*, v. I, Ed. Alcúdes, Barcelona 1961, p. 351.

<sup>182</sup> Cf. de Riquer, B., “Acció política i pensament dels conservadors liberals catalans. De Martí d'Eixalà a Duran i Bas” en *Barcelona: Quaderns d'Història*, núm. 6, 2002, p. 202. Este moderantismo catalán reivindicará como suyos, y frente a la radicalización democrática y republicana del progresismo profesado en los años anteriores, los principios de monarquía, religión y propiedad, sin renunciar no obstante a su perspectiva plenamente liberal. Según Fradera este conservadurismo catalán se distinguiría ideológicamente del moderantismo español y se caracterizaba por su evolución desde un progresismo inicial, cf. “El liberalisme en els anys revolucionaris” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana, Història de la cultura catalana*, v. IV: *Romanticisme i Renaixença, 1800-1860*, Ed. 62, Barcelona 1995, p. 214.

<sup>183</sup> Es conocida la cita por parte de Jaime Balmes del prospecto de *El Tiempo*, diario conservador en su serie de artículos sobre los partidos políticos en España que publicó en *El Pensamiento de la Nación* en 1844: “Al partido de 1833, partido de más templanza en sus pasiones que fijeza en sus miras, le bautizaron sus instintos, y se llamó moderado; al partido que nace en 1844, partido cuya vida se reconcentra en la grande idea de gobierno, le bautiza su sistema, y se llama conservador. El uno estaba destinado a moderar los ímpetus de una revolución osada en sus fines y violenta en sus medios, el otro está destinado a conservar los intereses creados de una revolución consumada y reconocida”, cf. *Obras Completas*, v. XXV, Biblioteca Balmes, Barcelona 1926, p. 241. En 1842 había descrito así en *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea* cómo opera la transición del progresismo revolucionario al conservadurismo en unos mismos hombres: “las escuelas conservadoras de nuestros tiempos, que se han propuesto enfrenar el ímpetu revolucionario y hacer entrar las naciones en su cauce, han adolecido casi siempre de un defecto que consiste en el olvido de la verdad que acabo de exponer. La majestad real, la autoridad del gobierno, la supremacía de la ley, la soberanía parlamentaria, el respeto de las formas establecidas, el orden, son palabras que salen incesantemente de su boca, presentando estos objetos como el paladín de la sociedad y condenando con todas sus fuerzas la república, la insubordinación, la desobediencia a la ley, la insurrección, las asonadas, la anarquía; pero no recuerdan que estas doctrinas son insuficientes cuando no hay un punto fijo donde se afiance el primer eslabón de la cadena. Generalmente hablando, esas escuelas salen del seno mismo de las revoluciones, tienen por directores a hombres que han figurado en ellas, que han contribuido a promoverlas e impulsarlas, y que, ansiosos de lograr su objeto, no repararon en minar el edificio por sus cimientos, debilitando el ascendiente de la religión y dando lugar a la relajación moral. Por esta causa se sienten impotentes cuando la

Así, la Constitución moderada de 1845 propició una sensación de estabilidad<sup>185</sup>, pero precisamente durante este periodo, hasta 1849, Cataluña es escenario de la segunda guerra carlista o de los “*matiners*”, durante la cual los carlistas llegarían a contactar con algunas bandas republicanas en su lucha contra el bando liberal moderado, enemigo común. Aunque privados ambos de relevancia política en los lustros siguientes, en Cataluña los progresistas compitieron con los republicanos liderados por Abdón Terrades y que terminarían apostando por una descentralización de signo federal, si bien es dudoso que se pueda catalogar directamente de sensibilidad catalanista. Por otro lado, los diputados catalanes adscritos a la mencionada escuela conservadora, llegaron a tener cierta relevancia por su «ministerialismo a la catalana» en las Cortes isabelinas, dada la relativa independencia que adoptaban respecto los partidos españoles de los que formaban parte a la hora de enfrentarse y votar en cuestiones relativas a intereses catalanes, principalmente de índole económica. Esta tónica se mantuvo durante los gobiernos de la Unión Liberal y en la parte decimonónica de la Restauración, en cuyos periodos los conservadores catalanes apoyaron básicamente a los gobiernos centrales de idéntico signo.

Durante la década moderada (1844-1845) los moderados se caracterizaron por su plutocracia, gestión administrativa y reformista, cuyo fundamento teórico se alimentaba del doctrinarismo de Guizot. Estos gobiernos fueron acusados de corrupción, incluso en connivencia con la Corona. La década moderada terminó con la Vicalvarada, el 28 de junio de 1854, que dio lugar al bienio progresista de Espartero y O'Donnell. Pascual Madoz emprendió en 1855 la segunda desamortización, dirigida contra los bienes comunales, por lo que en su consecuencia se restringió enormemente la autonomía de los municipios<sup>186</sup>. En Barcelona se constituyó por aquel entonces una nueva junta revolucionaria. Aquí, sin embargo, el capitán general Zapatero no permitió demasiadas veleidades, manteniendo el estado de sitio (estado por otro lado bastante habitual a lo largo de todo el período isabelino e incluso durante gran parte del

---

prudencia o sus intereses propios les aconsejan decir *basta*; y arrastrados como los demás en el furioso torbellino, no aciertan a encontrar el medio de parar el movimiento ni de darle la debida dirección”, cf. *Obras Completas*, v. VII, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925, cap. LII, pp. 309-310.

<sup>184</sup> Cf. de Riquer, B., *Escolta, Espanya...*, op. cit, p. 136.

<sup>185</sup> Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya. Materials per a un assaig d'història cultural del món català contemporani (1808-1975)*, Pòrtic (ECSA – Enciclopèdia Catalana), Barcelona 1999, p. 82.

<sup>186</sup> Evocaba incidentalmente Torras i Bages en el *Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa* “la propiedad comunal de los municipios que servía de base a las familias proletarias, dándoles permanencia y seguridad, hasta que se han visto obligadas, por falta de aquélla, a convertirse en átomos sueltos que son arrebatados de una parte a otra, según las contingencias que resultan de las revoluciones económicas que provienen de distintas causas”, cf. *Obras Completas*, v. III, op. cit., p. 696.

siglo XIX). A su vez, en 1854 se procedió al derrumbe de sus murallas (la Ciudadela fue desmantelada en 1868), lo que posibilitó el desarrollo del Ensanche barcelonés.

Leopoldo O'Donnell, cuyo secretario fue Antonio Cánovas del Castillo, fundó más adelante, en 1858, la Unión Liberal, aglutinando a moderados y progresistas. A partir de 1865 se suceden las tentativas de golpes de estado por parte de los progresistas, si bien de momento no se impusieron. Al mismo tiempo, el Gobierno reconocía el Reino de Italia invasor de los Estados Pontificios. No obstante, el crecimiento económico y la estabilización política, las inconsecuencias de un régimen inspirado en el liberalismo, pero que trataba de paliar sus conclusiones más radicales, agudizaron la presión de los sectores más progresistas, que aumentaban la impugnación del propio sistema en clara decadencia. En el exilio, en Ostende, en 1867, presidida por el general reusense Juan Prim, el héroe de la Guerra de África, se celebró una reunión entre progresistas y demócratas opositores e incluso con los partidarios de la Unión Liberal, en la que se acordó el destronamiento de la reina Isabel II. Se rompía así el delicado equilibrio que habían alcanzado los moderados durante su reinado. Para subsistir, en último término, el “trono sobre las bayonetas revolucionarias” de Isabel II, tal y como lo denominó Menéndez y Pelayo<sup>187</sup>, tuvo que apoyarse en el ejército y, especialmente en la figura del general Narváez. Cuando éste faltó, el sistema hubo de caer. A este respecto, es significativo el creciente distanciamiento del moderantismo barcelonés, a partir de la década de los sesenta del siglo XIX, del régimen isabelino, respecto del cual había sido uno desde su inicio y durante un largo tiempo el más firme apoyo en Cataluña<sup>188</sup>.

#### 4.4. El Sexenio democrático

La Revolución de Setiembre de 1868 comenzó por Cádiz<sup>189</sup>. En Cataluña, al igual que en otras partes, se formó la correspondiente junta revolucionaria, a la que se sumó el ejército, tan pronto como Isabel II abandonó el país. Prim desembarcaría en España por Barcelona, desde donde partió a Madrid para ocupar la cartera de Guerra en el gobierno del general Serrano. Su gobierno tuvo que mediar con la efervescencia republicana federalista, con gran fuerza en Cataluña, defendida, entre otros, por Estanislao Figueras y Francisco Pi i Margall. Este federalismo se entremezclaba con las corrientes republicanas

<sup>187</sup> Cf. *Historia de los heterodoxos españoles. Heterodoxia en el siglo XIX* en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. XL, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948, p. 824.

<sup>188</sup> Janué i Miret, Marició, “La crisi del règim isabelí a Barcelona” en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 10, 2004, pp. 235-261, analiza, en general, las causas que produjeron la desafección de la sociedad barcelonesa del régimen liberal barcelonés desde 1833 a 1868.

<sup>189</sup> Torras i Bages apuntaba que la «Gloriosa» fue obra de la masonería o por lo menos coadyuvada por ésta, cf. “Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 75.

incipientemente socializantes, obreristas e internacionalistas, incluidas las de tono anarquista y anticlerical<sup>190</sup>.

Era una revolución burguesa aparentemente democrática, cuyos líderes formaban parte en gran medida de las élites militares, aristocráticas y financieras españolas. En un inicio, un catalán, no precisamente proteccionista, Laureano Figuerola, ocupó el cargo de ministro de Hacienda. Unas Cortes constituyentes procedieron a elaborar la Constitución de 1869. La aprobación de la nueva constitución política provocó el desacuerdo entre los republicanos intransigentes y los históricos. En tanto no llegaba a España el rey elegido por las Cortes, Amadeo de Saboya, el general Serrano ostentó la condición de regente y Prim la de jefe de gobierno. Éste, sin embargo, fue asesinado al día siguiente de llegar el nuevo rey a España. Dos años después, en febrero de 1873, D. Amadeo abandonaba España, proclamándose a resultas de ello la República.

En Barcelona la situación prerrevolucionaria se mantuvo durante todo el período. Sin embargo, el federalismo de los republicanos catalanes no fue capaz de transformar la estructura centralista del nuevo Estado<sup>191</sup>. De Riquer opina

<sup>190</sup> Para una aproximación a la gestación de estas corrientes en Cataluña, vid. Anguera, P., "Federalisme i republicanisme" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 95-113.

<sup>191</sup> En 1863 Proudhon había delineado en el capítulo VII de la primera parte de su *Du principe fédératif* su teoría en sentido federalista y democrático como la única capaz de garantizar los derechos individuales siempre y cuando se consagrara la autonomía de los Estados confederados: "le contrat de fédération ayant pour objet, en termes généraux, de garantir aux États confédérés leur souveraineté, leur territoire, la liberté de leurs citoyens; de régler leurs différends; de pourvoir, par des mesures générales, à tout ce qui intéresse la sécurité et la prospérité commune, ce contrat, dis-je, malgré la grandeur des intérêts engagés, est essentiellement restreint. L'Autorité chargée de son exécution ne peut jamais l'emporter sur ses constituantes, je veux dire que les attributions fédérales ne peuvent jamais excéder en nombre et en réalité celles des autorités communales ou provinciales, de même que celles-ci ne peuvent excéder les droits et prérogatives de l'homme et du citoyen. S'il en était autrement, la commune serait une communauté; la fédération redeviendrait une centralisation monarchique; l'autorité fédérale, de simple mandataire et fonction subordonnée qu'elle doit être, serait regardée comme prépondérante; au lieu d'être limitée à un service spécial, elle tendrait à embrasser toute activité et toute initiative; les États confédérés seraient convertis en préfectures, intendances, succursales ou régies. Le corps politique, ainsi transformé, pourrait s'appeler république, démocratie ou tout ce qu'il vous plaira: ce ne serait plus un État constitué dans la plénitude de ses autonomies, ce ne serait plus une confédération. La même chose aurait lieu, à plus forte raison, si, par une fausse raison d'économie, par déférence ou par toute autre cause, les communes, cantons ou États confédérés chargeaient l'un d'eux de l'administration et du gouvernement des autres. La république de fédérative deviendrait unitaire; elle serait sur la route du despotisme", cf. *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*, E. Dantin, Paris 1863, pp. 69-70. Francisco Pi i Margall, quien precisamente había traducido y prologado la versión española de la citada obra de Proudhon en 1868, exponía el 19.05.1869 en las Cortes constituyentes su propuesta de federalismo republicano en relación con la discusión del art. 33 de la proyectada Constitución (sobre la forma de gobierno de la Nación española). Terminaba su intervención dirigiéndose a los ponentes -los republicanos conservadores que habían hecho la Revolución de 1868- afirmando que "vosotros queréis la unidad en la uniformidad, nosotros la unidad en la

que el conservadurismo catalán combatió resueltamente el nuevo régimen ya desde 1869<sup>192</sup>. Por otro lado, en 1872, en Cataluña estallaba la tercera guerra carlista. Prometía Carlos VII en un manifiesto de 16 de julio de 1872, dirigido a los pueblos de la Corona de Aragón: “hace siglo y medio que mi ilustre abuelo Felipe V creyó borrar vuestros fueros del libro de las franquicias de la patria. Lo que él os quitó como rey yo como rey os lo devuelvo”<sup>193</sup>. Los fueros catalanes fueron proclamados dos años después en Olot y se estableció la Diputación General Catalana<sup>194</sup>. Por otro lado, la indisciplina del ejército republicano y la anarquía reinante permitieron fortalecerse a las posiciones carlistas en Cataluña. La propia radicalidad desbocada a partir de 1868 posibilitó nuevas incorporaciones a las filas de Don Carlos VII. En Madrid, la República hacía aguas, dividida entre federalistas intransigentes y antiguos monárquicos. Una rebelión en la noche del 22 al 23 de abril de 1873, por parte de milicias capitaneadas por el general Serrano, fue controlada por el ministro de Gobernación, Pi i Margall, quien de hecho asumió el poder ante la retirada de Figueras. Las nuevas Cortes constituyentes proclamaron la República federal. Pi i Margall asumió durante un breve tiempo la presidencia de gobierno (de 11 de

---

variedad”. Pero ya en su *De la reacción y la revolución*, en 1854, desde su crítica del sistema liberal de los moderados españoles, Pi i Margall –por otra parte ávido lector de Proudhon, constataba la pervivencia de las diferencias entre las distintas antiguas provincias españolas, muchas de las cuales conservaban aún carácter, lengua, fueros o legislaciones civiles propias. El centralismo pretendía provocar la discordia entre ellas y únicamente la Revolución podía salvar estos escollos. Revolución que predicaba el principio de que la unidad en la variedad es la ley del mundo. De ahí que Pi i Margall propugnara ya la solución en la federación republicana, que incluso se podría extender a una federación ibérica que uniera España y Portugal. “Dejemos, por consiguiente, á las provincias que se gobiernen como quieran, que entiendan exclusivamente en sus intereses provinciales”, cf. *La reacción y la revolución. Estudios políticos y sociales*, v. 1, Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1854, p. 226. Igualmente, Valentín Almirall se había declarado federalista con anterioridad a su evolución hacia el catalanismo particularista. En los artículos escritos en *Lo Sometent* (1868) reclamaba la República federal como única forma política conveniente a España y formulaba sus observaciones a las *Bases para la Constitución federal de la Nación Española y para la del Estado de Cataluña*, cuya tercera parte estaba dedicada a las *Bases para la Constitución del Estado de Cataluña* y el artículo 1 del capítulo II preveía que “la suprema autoridad legislativa, en cuanto no se halle limitada por la Constitución federal, será ejercida en Cataluña por una Asamblea única de representantes elegidos por el pueblo”, cf. *Obra Completa*, v. 1, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 2009, p. 138. A su vez, el cap. III, art. 1, preveía que “la administración de las provincias catalanas será ejercida por un cuerpo provincial elegido por el pueblo”. En 1869 Almirall contribuyó a otros textos colectivos de los federalistas catalanes como el del “Pacto de Tortosa”. También escribió *Idea exacta de la federación*. Al año siguiente en “¡Viva Cataluña!” escribía “hoy el grito de ¡Viva Cataluña! no expresa una aspiración separatista, es el grito que ha de preparar la federación de los estados españoles”, op. cit., p. 280.

<sup>192</sup> Cf. “Acció política i pensament dels conservadors liberals catalans. De Martí d’Eixalà a Duran i Bas” en *Barcelona: Quaderns d’Història*, núm. 6, 2002, p. 209.

<sup>193</sup> Aquel mismo año aparecía en Barcelona un folleto carlista anónimo, *Los catalanes y sus fueros*, pero que asumía el planteamiento de la opresión castellana de Cataluña, en lo que se ha querido percibir una influencia catalanista y romántica en ambientes carlistas.

<sup>194</sup> Cf. Anguera, P., *El carlisme*, Ed. Empúries, Barcelona 1999, p. 83.



junio a 18 de julio de 1873). El proyecto de Constitución federal republicana (presentado el 17 de julio de 1873), que no llegó a aprobarse, preveía una amplísima autonomía para dieciséis estados, diseñados aproximadamente sobre la base de las regiones históricas. Se establecía la libertad de cultos y la separación de la Iglesia y del Estado. Salmerón sucedió a Pi i Margall, pero se agravaron las resistencias cantonalistas de Cartagena y los avances de los carlistas. Castelar, nuevo presidente desde el 6 de septiembre de 1873, consiguió restablecer la disciplina en el ejército republicano. Sin embargo, el general Pavía irrumpió en las Cortes el 3 de enero de 1874, liquidando así la I República española y evitando que el carlismo pudiera ofrecerse como alternativa ante el desgobierno republicano, dado el descrédito del proceso revolucionario. Al mismo tiempo, en Cataluña el general Martínez Campos apoyó el golpe de Estado y sofocó algún conato de resistencia republicana en Barcelona. El general Serrano fue el encargado de encabezar un nuevo gobierno. El terreno quedaba abonado para la restauración borbónica, preparada diligentemente por Antonio Cánovas del Castillo. En Sagunto, a finales de 1874, el general Martínez Campos proclamó rey a Alfonso XII. Finalmente, también en esta ocasión, como solía suceder en los cambios de régimen político, el nuevo monarca entraría a España por Barcelona el 9 de enero de 1875. Este mismo año, Martínez Campos, capitán general de Cataluña, terminaría expulsando las tropas carlistas de Cataluña, por lo que el 21 de noviembre de 1875 se entonó un *Te Deum* en la Catedral de Barcelona en acción de gracias por la pacificación del país, con la derrota del legitimismo hispánico. Se terminaba así un periodo inestable, cuyo radicalismo amedrentó incluso a quienes habían sostenido el proceso revolucionario en sus inicios.

#### 4.5. La Restauración liberal

La plenitud de la vida de José Torras i Bages (1846-1916) se desenvuelve y enmarca en los años de la Restauración alfonsina. Como es sabido, el régimen restauracionista supuso un cambio de marcha en el proceso revolucionario en España. Las clases altas, que habían aceptado como inevitable la Revolución de 1868 retrocedieron asustadas por sus consecuencias, por lo que apostaron por el restablecimiento del “orden”, salvaguardando en todo caso los principios liberales. Consiguientemente, el pronunciamiento del general Martínez Campos puso de relieve el apoyo al trono de Alfonso XII del ejército liberal y de la mayoría de los sectores que seis años antes habían destronado a su madre Isabel II. En cierto modo, se quería atajar el progreso de la causa de Carlos VII, reforzado por los propios fracasos que había dejado tras de sí el Sexenio democrático<sup>195</sup>. Desde esta perspectiva, al igual que su precedente isabelino, el sistema alfonsino no fue más que una larga transición desde el Sexenio

<sup>195</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Política española: pasado y futuro*, Ed. Acervo, Barcelona 1977, p. 116.

Revolucionario (1868-1874) hasta la Segunda República. Entroncaba directamente con el moderantismo y el doctrinarismo de la Década moderada.

Precisamente, esta ralentización del proceso revolucionario español le aseguró la pervivencia a la monarquía de Sagunto durante más de medio siglo y se extendería desde el reinado de Alfonso XII (1875-1885) a la regencia de María Cristina (1885-1902) y el reinado de Alfonso XIII (1902-1931)<sup>196</sup>. A la postre, empero, no se salvó del fracaso que parecía llevar escrito en sus entrañas, anticipado por los desastres de 1898 y 1921. La Dictadura de Primo de Rivera sólo alargaría la agonía monárquica. En 1931 Alfonso XIII abandonaría España, al igual que lo había hecho en 1868 su abuela Isabel II.

En una primera valoración, conviene no desdeñar los diferentes intereses y condicionamientos que mantenían la estructura sustentadora de la hegemonía política y económica de la oligarquía agraria, financiera e industrial durante todo este periodo. En un inicio, los conservadores catalanes se identificaron plenamente con los planteamientos de la Restauración<sup>197</sup>. La Ley de Relaciones Comerciales con las Antillas (1882) blindaría en el mercado colonial los intereses de la industria textil algodónera catalana, que experimentó una fuerte expansión, estimulando sin embargo las tendencias independentistas cubanas hasta la derrota de 1898. Sin embargo, al contrario de lo que había sucedido en el régimen isabelino<sup>198</sup>, la Restauración alfonsina –llevada a cabo precisamente contra el carlismo– no integró de buen comienzo las posiciones del carlismo vencido tras la tercera guerra carlista, abrogando los fueros vascongados en

<sup>196</sup> Un catalanista de la *Lliga*, adaptado al franquismo, describía así al terminar la Guerra Civil el régimen canovista: “cincuenta años de paz interior y prosperidad constante”, cf. “Prefacio” en *Cánovas del Castillo. Antología*, Ed. Espasa – Calpe, Madrid 1941, p. 7.

<sup>197</sup> Cf. De Riquer, “Acció política i pensament dels conservadors liberals catalans. De Martí d’Eixalà a Duran i Bas”, op. cit., p. 210. Este historiador dedica el capítulo V de su *Escolta, Espanya...* (pp. 149-183) a las relaciones fluctuantes entre Cánovas y los conservadores catalanes (encuadrados en 1873 en la *Liga del Orden Social* desde 1883 en el *Círculo Conservador-Liberal*), hasta la ruptura a finales de siglo XIX. En el discurso fundacional del citado *Círculo* en Barcelona, Duran i Bas presentaba así los principios conservadores que inspiraban a los conservadores catalanes: “este partido es conservador porque afirma los principios fundamentales de la escuela conservadora. Afirma que las naciones no pueden ser ateas, que el Estado ha de tener una religión y que ésta en España ha de ser la católica, apostólica y romana sin libertad de cultos. Afirma que antes que las constituciones escritas tienen los pueblos una constitución interna y que en España es la base de ella la monarquía hereditaria, la monarquía legítima de D. Alfonso XII. Afirma este partido que el individuo y la sociedad coexisten por ley providencial y que todos los derechos vienen limitados no sólo por los principios del orden moral, sino por las leyes fundamentales del orden social y por el estado de la cultura de los pueblos. Este partido afirma que en España la soberanía, en todos los casos, reside siempre en el rey con los reinos, como los antiguos decían. Y este partido afirma que en su organización de las cámaras ha de haber por derecho y por necesidad social dos cuerpos y que en el senatorial debe estar la representación de las superioridades sociales de todas las aristocracias, de los intereses permanentes de la sociedad”, op. cit., p. 170.

<sup>198</sup> Cf. Solé-Tura J., Aja E., *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*, Siglo XXI, Madrid 2009, p. 45.

1878. El mismo carlismo inicialmente adoptó una actitud de inhibición política, a pesar de las tentativas orientadas a su absorción mediante movimientos como la *Unión Católica* de Alejandro Pidal y Mon, que eran vistos con buenos ojos por la jerarquía eclesiástica para reforzar la posición católica frente a Cánovas. En Cataluña, el carlismo, en su tendencia integrista, se acabaría acercando al catalanismo tradicionalista.

Por otro lado, el régimen que arbitró Cánovas, procedente él mismo de la Unión Liberal de O'Donell, contó con el apoyo de Sagasta. Surgió así un sistema bipartidista de conservadores y liberales, formaciones que polarizaron cada una distintas orientaciones heterogéneas. Suponía un intento de recomposición de las distintas corrientes que habían protagonizado el Sexenio democrático. Era la síntesis del liberalismo del siglo, excluidos los republicanos, y de la invocada continuidad histórica y religiosa, prescindiendo de los carlistas. A su vez, republicanos y carlistas experimentarían la tentación constante del posibilismo, con el riesgo de diluirse en las filas conservadoras y liberales<sup>199</sup>. Este intento de síntesis se reforzó en 1885, mediante el Pacto del Pardo, al buscarse la estabilidad asegurando el “turno pacífico” en la alternancia en el poder entre el Partido Conservador y el Partido Liberal-Fusionista. Reflejábanse en dicho bipartidismo diferencias de táctica o ritmo, más que de programa o ideario. Inicialmente, el sufragio censatario, muy restringido, quedó desvirtuado luego por el caciquismo, verdadera clave del sistema. En realidad, “el Estado de la Restauración fue el resultado del gobierno de unos pocos”<sup>200</sup>, sustentado por una oligarquía administrativa o falange de profesionales perpetuada en el poder<sup>201</sup>. Al mismo tiempo, las opciones netamente tradicionalistas, regeneracionistas o democratizadoras que pretendieron erigirse en una alternativa a dicho bipartidismo (carlistas, republicanos, krausistas, regionalistas y nacionalistas, mauristas, socialistas) -respecto a un sistema cuyas deficiencias y crisis se evidenciaron bastante antes de 1898- resultaron, con todo, débiles e inoperantes, y no representaron, las más de las veces, una fuerza eficaz hasta tiempo más adelante.

Lo enconado de la cuestión social multiplicó los actos de terrorismo anarquista a partir de la última década del siglo XIX. Cánovas fue asesinado en 1897 por un anarquista italiano. Así, paulatinamente, debido a las intrínsecas debilidades del régimen político levantado por Cánovas y el desgaste acumulado<sup>202</sup>, el mismo ejército liberal que había impuesto y sostenido aquel

<sup>199</sup> Cf. Andrés-Gallego, J. “El Estado de la Restauración (I)” en *Revista del Departamento de Derecho Político*, núm. 7, 1980, p. 152.

<sup>200</sup> Cf. Andrés-Gallego, J. “El Estado de la Restauración (II)” en *Revista del Departamento de Derecho Político*, núm. 8, 1981, pp. 167.

<sup>201</sup> Cf. Andrés-Gallego, J. “El Estado de la Restauración (I)”, op. cit., p. 156.

<sup>202</sup> Fontana apunta como principales causas del fracaso del liberalismo español evidenciado ya en 1898: la debilidad del proceso de nacionalización, las limitaciones del crecimiento agrario,

sistema no pudo evitar en 1931, finalmente, la caída de lo que se ha denominado despectivamente “*el tinglado de la Restauración*”<sup>203</sup>.

A este respecto, conviene insistir en que la pujante burguesía catalana buscó vías de posicionamiento y defensa de sus intereses en el Estado centralista y burocrático de la Restauración - diseñado por los conservadores, no sin la contribución de la oligarquía catalana<sup>204</sup>. Así, Soldevila considera que este periodo hasta el final del siglo fue de prosperidad para Cataluña<sup>205</sup>. Incluso el caciquismo en el que se basaba el sistema implicaba que el cacique local tuviera que velar por los intereses de la demarcación en la que había sido elegido, de ahí su implantación. No obstante, el abuso que suponía el caciquismo favoreció y mantuvo el alejamiento de la política de la sociedad, que fue aprovechado por los movimientos regeneracionista y regionalista, pero también por republicanos y carlistas<sup>206</sup>. Paulatinamente, el maridaje entre el patriciado barcelonés y el régimen dinástico fue agrietándose, lo que también evidenciaba un fracaso de los propios conservadores catalanes, que sería aprovechado oportunamente por el catalanismo, decidido a entrar en política.

---

la falta de una decidida puesta por la industrialización, el fracaso de la educación pública - centralizada y estatalizada sin asignarse los debidos recursos desde la Ley Moyano de 1857- y el falseamiento de la participación política, cf. Fontana J., Villares, R., [Dir.], *Historia de España*, v. 6: *La época del liberalismo*, Crítica / Marcial Pons, Madrid 2007, pp. 409-439.

<sup>203</sup> Cf. Solé-Tura J., Aja E., op. cit., p. 95.

<sup>204</sup> De hecho, según Josep Termes, el pronunciamiento en Sagunto por parte de Martínez Campos a finales de 1874 fue financiado en parte por los industriales proteccionistas catalanes, cf. *Història del catalanisme fins al 1923*, Pòrtic (ECSA - Enciclopèdia Catalana), Barcelona 2000, p. 146.

<sup>205</sup> Cf. *Un segle de vida catalana...*, op. cit., p. 688.

<sup>206</sup> Para el obispo de Vic el caciquismo era “la suposición de una autoridad falsa, es un poder sin derecho ni ley, que se desarrolla en ciertos medios sociales por deficiencias de la autoridad legítima, y como todo poder falso e ilegítimo, el caciquismo es una tiranía”, cf. “Comentario a la carta del Papa al Cardenal Sancha” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 109. En 1893, en *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* Torras i Bages explicaba el caciquismo en este sentido, como una consecuencia forzosa de la desaparición o deserción de las autoridades sociales legítimas: “l’actual règim polític exigeix els *caciques* [...]; els actuals *caciques* són els qui supleixen a les autoritats socials anulades y encaixen amb l’autoritat superior per a formar l’organisme funcional de la vida pública”, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 61.

## § 5.- LA IGLESIA FRENTE AL LIBERALISMO EN ESPAÑA

### 5.1. La Iglesia frente a la crisis de la modernidad<sup>207</sup>

La historia de la Iglesia Católica en un siglo de profundos cambios, como fue el siglo XIX, se caracterizó por su resistencia al espíritu liberal, heredero del regalismo y del despotismo. En España, este nuevo espíritu se había expresado, durante el reinado de Fernando VI, en el Concordato de 1753, mediante el regalismo de origen galicano y jansenizante<sup>208</sup>, también conocido como josefinismo. Según Campomanes, mientras no se consiguiera la secularización del Estado, el regalismo sería algo necesario para la monarquía española<sup>209</sup>. Existió, ciertamente, desde el siglo XIX un apoyo contradictorio a estas políticas por parte de ciertos eclesiásticos, ya se declarasen agustinianos o tomistas en su vertiente antijesuítica, ya expresamente hostiles a la autoridad pontificia en su vertiente jansenista o episcopaliana. Ello respondía a cierto común ambiente ilustrado -tanto de los ultramontanos como de los jansenistas- y cuyo respaldo habría recibido la política regalista ejercida por los políticos del despotismo

---

<sup>207</sup> Para una visión muy panorámica de la Iglesia española en los últimos dos siglos, en la que se indican unas orientaciones bibliográficas básicas sobre la historiografía eclesiástica española contemporánea, consúltese la obra de Vicente Cárcel, *Historia de la Iglesia en la España contemporánea (siglos XIX y XX)*, Ed. Palabra, Madrid 2002.

<sup>208</sup> Hasta aquel momento, las relaciones entre el poder espiritual y el temporal en España se habrían caracterizado por una encomiable colaboración mutua al servicio de las necesidades de la propia Iglesia, situación que evocaría en 1859 el beato carmelita exclaustro Francisco Palau: “en el siglo XVIII y anteriores reposaba la nave de la Iglesia y estaba en España tranquilamente anclada en sus puertos, afianzada en las áncoras de ambos poderes eclesiástico y secular, quienes podían dispensarla, y efectivamente la dispensaban, una protección fuerte, activa y decidida”, cf. “La Escuela de la Virtud Vindicada” en *Escritos*, op. cit., p. 427. Por el contrario, según el p. Palau, “en el curso de este siglo XIX la nación española ha sido en cuerpo y alma tentada. El espíritu del siglo le ha sugerido y le ha propuesto mil un sistemas, opuestos todos a nuestras creencias religiosas. La tentación ha sido vehemente y fuerte y gravísima; y si no ha sucumbido, si ha resistido hasta ahora, si no ha caído en un cisma, lo hemos atribuido a un milagro de la gracia y a disposiciones altísimas de la Providencia. Esta tentación no se ha desvanecido aún [...]. Esta tentación obra en las ciudades de primer orden” *ibíd.*, p. 430.

<sup>209</sup> Cf. La Parra, E., “Regalismo i monarquia hispànica (1750-1808)” en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, p. 139.

ilustrado durante los reinados de Carlos III y Carlos IV<sup>210</sup>. Esta confusión conllevaría deplorables efectos en el plano social y religioso en las décadas siguientes, ya que se expresaría en un “reformismo” liberal y orientado hacia el cisma práctico<sup>211</sup>. Un ejemplo palmario de ese espíritu regalista en la política borbónica estaría representado por la expulsión de la Compañía de Jesús en 1767, fundada por el español Ignacio de Loyola, anticipo de la medida que en 1835 y ya en su forma liberal, vendría a erradicar prácticamente toda la vida religiosa de España. Otra nota característica de este regalismo jansenizante fue una castellanización oficial de la vida eclesiástica en Cataluña a partir de las disposiciones de Carlos III<sup>212</sup>.

No debe perderse de vista que la lucha entre la cristiandad y la modernidad fue, en realidad, un combate de índole espiritual. Desde la salida del Medioevo, el poder político y la “sociedad” moderna se habían enfrentado a la Iglesia en su pretensión de definir una realidad únicamente sujeta a la dimensión temporal: el Estado. Se negaba que ambas potestades, la espiritual y la temporal, plenas y perfectas en sus ámbitos respectivos, pero jerarquizadas, formaran parte de una única Iglesia. Iglesia que, a su vez, abrazaba o abarcaba a la *respublica*, *civitas* o comunidad política. Las nuevas ideas necesariamente trascendieron a los hechos, tratando de reducir el influjo social de la Iglesia, con la consiguiente progresiva secularización política. El luteranismo invirtió los planos y generó el Estado confesional. En adelante, el Estado abrazaría o, mejor dicho, subordinaría a la Iglesia, poniéndola a su servicio. Así, en las monarquías católicas, la tendencia regalista primero (galicanismo) y liberal después, proyectarían el mismo esquema. De ahí las solemnes declaraciones de confesionalidad católica que, con el tiempo, se irían abriendo a fórmulas de

<sup>210</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII ante el absolutismo y la ilustración*, Fundación Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid 1995, pp. 218 y 225. Según Juan Bada, el regalismo que implicaba el nombramiento real de los obispos, les mermaba libertad frente a la potestad civil, si bien por lo general los obispos ilustrados catalanes no llegaron a caer en el episcopalismo, vid. “Les relacions entre els bisbes i l'Estat a la Catalunya de la Il·lustració” en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, núm. 20, 2002, pp. 71-89.

<sup>211</sup> Sardà i Salvany describía con clarividencia el liberalismo de los eclesiásticos españoles ilustrados y constitucionalistas: “el Liberalismo de cirio en mano y cruz en rostro, el Liberalismo que en la primera época constitucional tuvo por padres y por padrinos a sesudos magistrados, a graves sacerdotes y aun a elevadas dignidades eclesiásticas; el Liberalismo que mandaba leer los artículos de su Constitución en el púlpito de nuestras parroquias y celebraba con repiques de campanas y solemnes Te Deum las infernales victorias del Mazonismo sobre la Fe de la antigua España, era igualmente perverso y satánico, en su concepto esencial, que el que colocaba sobre los altares de París a la diosa Razón y ordenaba por decreto oficial la abolición del culto católico en toda la Francia”, cf. *El liberalismo es pecado*, op. cit., p. 158.

<sup>212</sup> Hay que matizar esta afirmación, puesto que como el mismo Bonet i Baltà señala, ya desde comienzos del siglo XVII se había ido introduciendo el castellano en la Iglesia catalana, dando lugar a un bilingüismo práctico, cf. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., p. 66. Por otro lado, reseña Bonet la edición de 81 catecismos en catalán o bilingües a lo largo del siglo XVIII, op. cit., pp. 121-129.

tolerancia religiosa hacia la meta del laicismo práctico de una confesionalidad inmanente secularizada y radicalmente anticristiana.

Paradójicamente, la persecución religiosa ejecutada por el liberalismo desde la Revolución Francesa también supuso una purificación para la propia Iglesia, con el surgimiento de un clero piadoso y con renovada vocación apostólica, cuyo máximo ejemplo fue Francia, pero del que España y, en particular, Cataluña, no fueron una excepción. Por otro lado, merced a la extensión de las misiones católicas impulsadas por el papado, el mensaje de Cristo había alcanzado a finales del siglo XIX a todo el orbe geográfico. La propia autoridad moral del romano Pontífice, desposeída la Santa Sede de los Reinos Pontificios, desobedecida por los gobiernos europeos y hostigada por los movimientos revolucionarios<sup>213</sup>, se hacía cada vez más ostensible y estimada por el pueblo cristiano.

Enfrentado a la Revolución francesa, ya desde Pío VI (breve *Quod aliquantum*, 1791), el Magisterio romano se mantuvo constante en la denuncia de la gran tentación contemporánea de construir el mundo moderno emancipado de Cristo, subyugando la Iglesia al poder civil. Como faro luminoso para el Pueblo de Dios, la doctrina pontificia salió al paso de la oscuridad moderna para quien la quisiera escuchar. Así, la cuestión del liberalismo, incluido el catolicismo liberal, ya fue condenada por Gregorio XVI en la *Mirari vos* (1832). El embate de la modernidad liberal fue afrontado decididamente por el beato Pío IX. En su primera encíclica, *Qui pluribus* (1846), condenó el indiferentismo religioso, el fideísmo e incluso el comunismo aún en ciernes. En 1864 se hacía pública la encíclica *Quanta cura* acompañada del *Syllabus* de errores modernos, compilando los errores más insidiosos contra la doctrina y la moral católica<sup>214</sup>. Diez años antes, el Papa había proclamado el dogma de la Inmaculada

<sup>213</sup> En un sermón predicado en la basílica barcelonesa de Santa María del Mar el 25.03.1887, con ocasión del jubileo sacerdotal del León XIII, constataba el Dr. Torras: “hemos presenciado los modernos una guerra universal y sangrienta contra la Cátedra de san Pedro, como nunca se había visto. Las sectas protestantes, las sectas secretas, la política y la diplomacia, el periodismo y toda la literatura se levantaron *adversus Dominum et adversus Christum eius*”, cf. *Obres Completes*, v. IX, op. cit., p. 94.

<sup>214</sup> Así presentaba Torras i Bages al hoy beato Pío IX en 1880, quien a fuerza de anatemas “féu obrir els ulls als homes enganyats pel fals brill dels nous principis socials, que, malgrat el brogit contrari de la sabiduria mundana, digué sempre bé al bé i mal al mal, i deixà en el Syllabus com el pla format i perfet de la societat cristiana”, cf. “Un mal nom” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 16. En su *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos* glosaba así el significado de su *Syllabus*: “destruyó en el terreno especulativo las gigantescas y flacas construcciones del liberalismo y de la revolución, al lanzar desde lo alto del Vaticano a los cuatro puntos cardinales de la tierra los rayos de condenación y anatema a los principios fundamentales de una civilización anticristiana, considerando sin duda la desolación de la sociedad, que por unos momentos se había enamorado de un vano ídolo, con aquella su dulce y poderosa voz que hacía despertar a los aletargados”, cf. *Obres completes*, v. I, op. cit., p. 49. Con ocasión del *Syllabus*, “también la Europa se quedó pasmada de verse liberal”, op. cit., p. 69.

Concepción de María mediante la bula *Ineffabilis Deus* (1854). Finalmente, Pío IX convocó el Concilio Vaticano I (1869-1870), el cual antes de tener que ser suspendido por el definitivo asalto garibaldino, pudo aprobar la Constitución Dogmática *Pastor Aeternus*, declarando la infalibilidad pontificia.

El magisterio político del largo pontificado León XIII (1878-1903) fue muy prolífico y dirigido especialmente a la afirmación de un orden cristiano de la sociedad en sus diversos campos<sup>215</sup>. Pues bien, para una afirmación del orden cristiano en los tiempos modernos, era necesario conjugar correctamente las relaciones de la fe y de la razón, tal y como había proclamado la constitución dogmática *Dei Filius* del Concilio Vaticano I, por lo que el Pontífice reclamó en la *Aeterni Patris* (1879) la restauración de la filosofía cristiana, volviendo a su mejor maestro: Santo Tomás de Aquino. En la encíclica *Immortale Dei* (1885) debelaba León XIII el liberalismo y recordaba el principio de accidentalidad de las formas de gobierno, siempre que se garantizara el bien común, al mismo tiempo que insistía en el deber de los Estados de reconocer la soberanía de Dios. De ahí la primacía del principio espiritual en las cuestiones “mixtas”. No obstante, el Papa pedía a los católicos que participaran en política para corregir “en cuanto se pueda” el liberalismo de los Estados. En 1888 publicó la encíclica *Libertas* donde discernía el criterio de la verdadera libertad, referida siempre a los medios de elección del bien y no a la indiferencia entre el bien y el mal. También defendía la vigencia de la ley natural. En la *Rerum novarum* (1891) el Pontífice entraba de lleno en la cuestión obrera, denunciando la perversidad, tanto del capitalismo liberal, como del socialismo y comunismo. Como preparación al Jubileo del año 1900, el 11 de junio de 1899 tuvo lugar el acto más grandioso de su pontificado según reconoció el mismo Santo Padre: la consagración del mundo al Corazón de Jesús, que había anunciado mediante la encíclica *Annum sacrum*<sup>216</sup>. Por último, es de reseñar uno de sus últimos

<sup>215</sup> Con ocasión de la muerte de León XIII, Mons. José Torras i Bages en un escrito de 21 de julio de 1903 para sus feligreses alabó la acción pastoral del papa Pecchi: “distinguió [León XIII], con profundidad de espíritu, lo transitorio y lo permanente, lo eterno y lo temporal; fijó los principios sociales indestructibles, y señaló aquellos que el correr de los tiempos transforma; demostró, en inmortales Encíclicas, el fundamento natural y cristiano de las instituciones esenciales humanas que las modernas sectas quisieran destruir”, cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 118.

<sup>216</sup> Torras i Bages dictó el 28.05.1900 una instrucción preparatoria dirigida a sus diocesanos sobre el Sagrado Corazón de Jesús, haciéndose eco de las enseñanzas de León XIII y disponiendo la lectura de la fórmula de consagración de los hombres al Corazón de Jesús en las parroquias del obispado durante la festividad del Sagrado Corazón de Jesús o el siguiente domingo de aquel año, op. cit., pp. 36-50. El obispo de Vic se hacía vocero de la voluntad consagratória papal: “veus aquí l’objecte que es proposa el Romà Pontífex a l’ordenar la consagració dels homes al Sagrat Cor de Jesús: encendre el món en l’amor diví; i com l’amor de Jesucrist no es limità a una classe d’homes, sinó que l’estengué a tots, així també son Vicari vol que li sien consagrats i dedicats, no solament els qui creuen i practiquen la doctrina de Jesucrist, sinó també aquells qui, conservant la Fe, tenen, no obstant, la voluntat separada del puríssim Redemptor; els qui estan en les tenebres de l’error i de la idolatria; i vivint en un temps en què



documentos magisteriales, la carta *Gravis de communis* (1901) en la que define la democracia cristiana como la misma acción social, como expresión de la caridad, pero no sólo entendida en términos estrictamente economicistas, en favor del pueblo y en especial de los más necesitados<sup>217</sup>.

Entrado ya el siglo XX, el pontificado de San Pío X (1903-1914) ha sido calificado como más pastoral comparado con el de su predecesor. En su encíclica programática, *E supremi apostolatus* (1903), Guiseppe Sarto adoptó el lema paulino: “*instaurare omnia in Christo*”. Para ello, reclamaría una revitalización del episcopado y el clero<sup>218</sup>. Para la historiografía moderna eclesiástica dominante en España<sup>219</sup>, desde una consideración dialéctica más general, si el pontificado de León XIII fue de apertura al mundo moderno –la conocida *hipótesis* y el *ralliement*, en contraste con la supuesta cerrazón del Beato Pío IX–, la elección de San Pío X comportaría una nueva involución. Sin embargo, no deja de ser significativo que el propio papa Sarto gozara de una sentida popularidad por parte del pueblo cristiano, también en España. Su eminente sobrenaturalidad, suscitó la devoción ardiente del pueblo cristiano y,

---

la societat ha volgut establir com una paret mitgera entre l'ordre civil i el religiós (quan Jesucrist vingué al món per a aterrar totes les divisions entre els pobles, les races i els homes constituint la gran unitat de l'amor), el Papa ordena aquesta universal Consagració del llinatge humà com un medi per a preparar el domini sobre la Humanitat, en totes ses parts i en tots els seus ordres, del qui és Rei immortal del nostre llinatge, al qual Jesús vol governar per medi de l'amor” *ibíd.*, pp. 41-42.

<sup>217</sup> Torras i Bages publicó aquel mismo año la pastoral *L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana (contra l'error socialista)*, como escolio a esta encíclica de León XIII, *vid. Obres Completes*, v. V, pp. 100-140.

<sup>218</sup> En la encíclica *Incumbat Sane* (1904), San Pío X exhortaba a los pastores de la Iglesia con el ejemplo de San Gregorio Magno para que sostuvieran diligentemente el principio sobrenatural entre los fieles, no sólo con la oración y el sostenimiento de la piedad, sino con la enseñanza: “hay que iluminar las inteligencias predicando constantemente la verdad, y refutando las malas teorías con una verdadera y sólida ciencia filosófica y teológica, y con todos los auxilios que proceden del genuino progreso de la investigación histórica. Además conviene que se hagan llegar a todos las enseñanzas morales de Cristo, para que aprendan a ser dueños de sí mismos, a dominar las pasiones, a reprimir la orgullosa soberbia, a obedecer a la autoridad, a vivir la justicia, a ser caritativos con todos, a mitigar con amor cristiano los odios que hay en la sociedad entre los de fortuna desigual, de modo que todos se conformen con lo que la Providencia les haya dado, y procuren mejorar cumpliendo bien su trabajo; y, sin abismarse en los bienes de la tierra, pongan su esperanza en los bienes sempiternos de la vida futura. Sobre todo, debe procurarse que estas ideas se inculquen y se asienten en el alma de modo que sean más profundas las raíces de una verdadera y sólida piedad, y que cada uno cumpla sus deberes de hombre y de cristiano no de palabra, sino de verdad, y tenga una confianza filial en la Iglesia y sus ministros, pidiéndoles el perdón de los pecados; robustecidos con la gracia de los Sacramentos, acomodarán su vida a los preceptos de la ley cristiana. Estas obligaciones del sagrado ministerio deberán estar empapadas en el amor de Cristo”.

<sup>219</sup> Para una aproximación general, *vid. Andrés-Gallego, J., “La historia religiosa en España” en Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 4, 1995, pp. 259-269.

tras su fallecimiento, pronto le llevó a la canonización<sup>220</sup>. Así, actos doctrinales tales como el decreto del Santo Oficio *Lamentabili* y la encíclica *Pascendi* (ambos textos de 1907) salieron al paso de la liberalización y contemporización intraeclesial con el espíritu del mundo por la llamada herejía modernista. La crisis modernista, protagonizada por autores como Loisy, Tyrell, Laberthonnière o Le Roy y que afloró tras la muerte de León XIII, también puso de relieve la incompleta recepción o incluso una resistencia velada a las directivas pontificias de la *Aeterni Patris*.<sup>221</sup> En este sentido, el modernismo redundaba en una mundanización del pensamiento católico por la transigencia –de actitudes y principios– con el pensamiento heterodoxo. Por ello fue definido como síntesis de todos los errores al minar los fundamentos de la religión cristiana y reducir la propia fe anclada en la revelación a mero racionalismo o sentimentalismo. La *Pascendi*, así, vino a ser para el campo teológico, lo que fue el *Syllabus* para el filosófico y político. Una de las medidas que se adoptaron fue el juramento antimodernista (“*jusiurandum contra errores modernismi*” introducido por el *Motu proprio* de San Pío X en 1910 y que no ha sido derogado hasta hoy).

Por otro lado, la política de la Santa Sede, liderada desde la Secretaría de Estado por el cardenal Rafael Merry del Val, respecto a las orientaciones prácticas dadas a los católicos españoles, no difirió especialmente de la de León XIII y Rampolla<sup>222</sup>.

Por último, coincidiendo con los dos últimos años del episcopado de José Torras i Bages, el papa Benedicto XV (1914-1922) fue el encargado de llevar el

---

<sup>220</sup> El obispo de Vic, José Torras i Bages, glosaba así la excelsa figura de San Pío X en ocasión de su muerte: “tot el seu objecte fou acostar els homes a Jesucrist, perquè qui està amb Jesucrist està amb Déu. Predicà sempre la pau i la concòrdia, la unió dels homes entre si mitjançant la Llei d’amor, la Llei reial, com l’anomena l’apòstol sant Jaume; i per fortificar el lligam d’amor que ha d’unir a tots els homes s’esforçà, i logrà en bona part, restablir la Comunió diària, o almenys freqüent, estenent la facilitat de practicar-la als nens i als malalts, perquè la comunió del Cos i de la Sang de Jesús és el llaç de la caritat universal, que avui dia veiem trencat per les guerres que desolen l’Europa, i quals conseqüències han d’ésser terribles”, cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., pp. 382-383. I en una exhortación de 1915 dedicada a su memoria le llamaba el «Papa de la infancia» (ibíd., p. 429).

<sup>221</sup> En Cataluña, como ha señalado el p. Miguel Batllori, el tomismo no encontró un especial seguimiento en clérigos tan señalados como los pp. Clascar y Casanovas, quienes por otro lado, estuvieron comprometidos en la labor apologética y no sostuvieron doctrinas modernistas, cf. “Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit cents” en *Revista d’història de la filosofia catalana*, v. I, núm. 1, 2011, p. 33.

<sup>222</sup> Se quejaba Merry del Val ante las exigencias del gobierno español de Canalejas y le recriminaba su ingratitud, puesto que, según explicaba el Secretario de Estado confidencialmente, la Santa Sede “había hecho mucho por la monarquía al refrenar a los facciosos que pretendían que Carlista era sinónimo de Católico, demostrándolos que se puede ser Católico sin ser Carlista”, cf. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, Ed. Nacional, Madrid 1975, p. 390.

timón de la Iglesia en los difíciles años de la Primera Guerra Mundial y postguerra.

## 5.2. El vigor de la Iglesia catalana del siglo XIX

En los distintos análisis de la historia eclesiástica española del siglo XIX no se hace suficiente hincapié, en mi opinión, en poner de relieve que este periodo, harto difícil para la Iglesia española hasta llegar a la persecución, fue de una gran abundancia de santos y fundadores religiosos. Época que en Cataluña se ha denominado «el paso de los santos»<sup>223</sup>. El beato Francisco Palau había recibido en el Castillo de los Condes de Cervelló en 1865 una visión de una figura femenina que se presentaba de la siguiente manera: “yo soy Cataluña la católica”<sup>224</sup> y “yo soy la Iglesia santa en Cataluña”<sup>225</sup>. Y es que sólo en la tierra catalana la Iglesia había engendrado a lo largo del siglo XIX las figuras señeras, ya elevadas a los altares, de Santa Joaquina de Verdruna, Santa Teresa Jornet, Santa María Rosa Molas, San Antonio María Claret, Santa Paula de Montal, San Francisco Coll, San Enrique de Ossó, San José de Manyanet, Santa Carmen Sallés, beata María Ràfols, el ya mencionado beato Francisco Palau, beato Manuel Domingo i Sol, beata Ana María Janer, beata Ana María Mogas, beato José Tous i Soler; así como otros fundadores y confesores de fe, como los obispos José Caixal<sup>226</sup>, Antonio Palau i Tèrmens<sup>227</sup> y José M<sup>a</sup> Benito Serra, o sacerdotes, laicos y religiosos, potenciales candidatos para ser elevados a los altares: María Antonia París, Paula Delpuig, Teresa Arguyol, Liberada Ferrarons, José Xifré, Jaime Clotet, Juan Planas y Congost, Miguel de Sarrià, Francisco Javier Butinyà, Isabel de Maranges, Esteban de Olot, Teresa Toda Juncosa y su hija Teresa Guasch Toda, Filomena de Santa Coloma (Filomena Ferrer), Teresa Gallifa, María Gay Tubau, los hermanos Gertrudis y Marcos

<sup>223</sup> Curiosamente, en la ya mencionada y clásica *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Mn. Bonet i Baltà no hace ninguna mención específica a esta eclosión de santidad en la Iglesia de Cataluña a lo largo del siglo XIX.

<sup>224</sup> Cf. “Mis relaciones con la Iglesia” en *Escritos*, op. cit., p. 787.

<sup>225</sup> *Ibíd.*, p. 788. Al igual que una nación es una cosa real en el sentido moral, distinta del individuo (“ella [la nación] tiene su cabeza, sus miembros, y éstos, relaciones entre sí, con ella; tiene organización, vida propia, común, nacional, espíritu de nacionalidad”), para el p. Palau también lo es la Iglesia: “pues yo no soy un individuo; soy el reino de Dios, la Jerusalén santa; tengo cabeza, miembros, relaciones de éstos entre sí y con la cabeza, tengo espíritu y alma que me vivifica; soy, en fin, una realidad moral”, op. cit., p. 789.

<sup>226</sup> Sobre este colaborador de Claret y Palau i Tèrmens en la fundación de la Librería Religiosa en 1848 y que resultó ser todo un éxito editorial en términos cuantitativos, y posteriormente prelado de la Seo de Urgel así como vicario general castrense del Ejército Real durante la Tercera Guerra a favor del Rey don Carlos; vid. Casas Rabasa, S., “En el bicentenario del nacimiento de don José Caixal y Estradé, obispo de Urgel. Apuntes para una biografía” en *Analecta Sacra Tarraconensis*, núm. 76, 2003, pp. 257-287.

<sup>227</sup> Sobre Palau i Tèrmens, vid. Martí, C., “Barcelona: la línea pastoral del bisbe Antoni Palau (1857-1862)” en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 25, 2000, pp. 233-256.

Castañer, Quirico Adrobau, Ramon Madirolas, María Esperanza González Puig, Lorenzo Pujol, Joaquín Masmitjà, José Gras i Granollers, M<sup>a</sup> Encarnación Colomina, Jaime Nonell, Catalina Coromina, Miquela Grau, María Güell, Ana Ravell, José Mach, Lurgarda Mas, Primitiva Munsuñer, Enriqueta Rodón, Juan Collell Cuartrecasas, Dorotea de Chopitea o José María Bocabella<sup>228</sup>. Gran parte de las nuevas fundaciones, de congregaciones femeninas<sup>229</sup>, se orientaban a la beneficencia y a la educación. Así, en 1900 en Barcelona 30.000 personas recibían asistencia médica o alimenticia en establecimientos eclesiásticos<sup>230</sup>. Igualmente, fue un momento de renovación de la espiritualidad mediante las misiones populares y el fomento de las devociones, en consonancia con el sentir de la Iglesia, del Sagrado Corazón de Jesús<sup>231</sup>, el Inmaculado Corazón de María,

<sup>228</sup> Me he apoyado en el elenco elaborado por Francisco José Fernández de la Cigüña en “Cataluña, tierra de santos” en *Verbo*, núm. 415-416, 2003, pp. 381-406. Jordi Galí sin embargo trata de rebajar esta eclosión eclesial que vivía o sentía Cataluña como un mero hecho, pero no como un hecho diferencial, identitario o nacional, cf. *La Renaixença catalana. Persones i institucions*, Barcelonesa d’Edicions, Barcelona 1997, p. 79.

<sup>229</sup> Según Bada, sólo en Cataluña se habrían fundado en este periodo (hasta 1909) un total de 35 institutos religiosos femeninos, cf. *Història del cristianisme a Catalunya*, Ed. Pagès / Eumo Ed., Lleida / Vic 2005, p. 194.

<sup>230</sup> Cf. Andrés-Gallego, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1984, p. 38.

<sup>231</sup> Se trataba de influencias procedentes de Francia ya desde principios del siglo XVIII, que arraigaron profundamente en el suelo hispano y catalán. Sobre el inicio de la devoción al Sagrado Corazón en España (en especial, la figura del beato p. Bernardo de Hoyos, S.J.) vid. de Uriarte, S.J., J. E., *Principios del Reinado del Corazón de Jesús en España por el P. José Eugenio de Uriarte*, Imp. a cargo de D. Blas Maria Araque, Madrid 1880. Para Cataluña, vid. Serra de Manresa O.F.M., V., “Catalunya i la devoció al Sagrat Cor de Jesús. Els orígens i els principals propagadors (1736-1936)” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 80, 2007, pp. 121-140 y “El poble català i la devoció al Sagrat Cor” en *Catalunya Franciscana*, núm. 234, 2008, pp. 110-106. De hecho, la segunda edición española del *Thesoro escondido en el Sacratissimo Corazon de Jesus* del padre jesuita Juan de Loyola apareció en Barcelona 1735 y el mismo impresor barcelonés editó en 1741 la traducción por parte de Pedro Peñalosa S.J. de la obra del jesuita francés Jean Croiset, *La devoción al Sagrado Corazón de Jesús*. Los sucesivos arzobispos primados de las Españas, Manuel de Samaniego y Pedro de Copons, fueron propagadores de esta devoción incipiente en su archidiócesis de Tarragona. Igualmente, el II Concilio Tarraconense de 1738 otorgó indulgencias para las oraciones laudatorias del Santísimo Corazón de Jesús o del purísimo Corazón de María y se unió a la solicitud de Felipe V a la Santa Sede para la concesión a sus reinos de un Oficio y Misa del Sagrado Corazón de Jesús, súplica renovada al nuevo pontífice Benedicto XIV en el siguiente concilio provincial. Por otro lado, son numerosos los testimonios de la difusión popular de la devoción al divino Corazón de Jesús en tierras catalanas, así como la publicación de devocionarios y gozos. Contrariamente, el jansenismo –que personificó el Sínodo de Pistoya (1786), invocado por los primeros liberales eclesiásticos españoles– persiguió dicha devoción, según testimonio del jesuita exiliado Francisco Gustà, precisamente a causa de su antijesuitismo: “a la verdad, no debe esperarse del Pseudo-Sínodo que aprobase la devoción al sagrado corazón de Jesus, habiendo ella sido promovida por los Jesuitas, á quienes profesa eterna enemistad”, cf. “El Sínodo de Pistoya como es en sí, o en los jansenistas modernos convencidos de irreligión y de anarquía por el Sínodo de Pistoya, por el Abate Don Francisco Gustà” en *Biblioteca de Religión, o sea coleccion de obras contra incredulidad y errores de estos últimos tiempos*, tomo XX, Imp. de D. E. Aguado, Madrid 1828, p. 175. En el siglo XIX fue José Morgades el introductor del *Apostolado de Oración*

San José o la Sagrada Familia<sup>232</sup>. La histórica devoción a la Santa Sede provocó la excepcional –no encontrada en otros idiomas– inclusión del gentilicio de «romana» atribuido a la Santa Iglesia Católica y Apostólica en el *Credo* en los catecismos editados en idioma catalán en el siglo XIX como oposición a los catecismos filojansenistas<sup>233</sup>.

---

en España en 1865 así como traductor en este mismo año de la obra del mismo nombre del p. Enrique Ramière. Al mismo tiempo Morgades empezaba la publicación de la edición española del *Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús*. La edición catalana de *Lo Missatger del Sagrat Cor* aparecería a partir de 1893, promovida por Sardà i Salvany y Cayetano Soler. A su vez, en 1879 los obispos de la provincia tarraconense habían consagrado sus respectivas diócesis al Sagrado Corazón de Nuestro Señor Jesucristo. De esta época también proceden las iniciativas de construcción de templos expiatorios consagrados al Sagrado Corazón de Jesús como el del Tibidabo en Barcelona o el de Puig-Agut en Manlleu.

<sup>232</sup> La Asociación Espiritual de Devotos de San José, fundada en Barcelona por el laico José María Bocabella en 1866, llegó a tener más de medio millón de asociados y editó la revista *El propagador de la devoción a San José*. A esta asociación y especialmente a su presidente Bocabella –inspirado por San José de Manyanet– se debe la iniciativa de la construcción del Templo Expiatorio de la Sagrada Familia. Recalcaba Torras i Bages en su *Mes en honor del patriarca Sant Josep patró de la Iglésia* (1895) la eclosión moderna de dichas devociones intrínsecamente unidas: “el culto a Sant Josep, a la Verge Maria i al Sagrat Cor de Jesús, són com els elements d’un culte comprensiu de tots ells, destinat a fer gran bé a la Cristiandat, i que sembla que va apareixent majestuós en el cel de la Iglésia, com sol esplèndid que ha d’escalfar a la humanitat, erta del fred de la indiferència, és a dir el culte de la Sagrada Família, tan recomanat i fins cantat en bellíssims versos per nostre Santíssim pare Lleó XIII, qui (...) sembla que descansa en l’esperança de que la devoció a la modesta i humil llar de Natzaret, divinitzada per la influència del Fill de Déu encarnat, ha d’ésser la restauradora de la família cristiana, principi natural i necessari del restaurament de tot el món”, cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 396-397.

<sup>233</sup> Vid. Aymar, J., “Crec en l'Església... ‘romana’, origen i controvèrsia històrica sobre l'article novè del Credo” en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, v. II, Universitat de Barcelona, Barcelona 1984, pp. 393-400. En las *Ordinations* de la Universidad Literaria de la ciudad de Vic, feudo austracista, que fueron aprobadas en 1708, la fórmula del juramento general regulado en el capítulo 36 de las mismas y que debían profesar todos los lectores y catedráticos, así como los que se querían graduar en cualquier facultad de dicha universidad, establecía, entre otros, lo siguiente cláusula: “...Sanctam, Catholicam et Apostolicam Romanam Ecclesiam omnium Ecclesiarum Mater, et Magistra agnosco; Romanoque Pontifici beati Petri Apostolorum principis successori, ac Jesuchristi Vicario verum obedientiam spondeo...”, cf. Roviró Alemany, I., Rial, R., “Ordinations per lo regiment dela Universitat litteraria del present ciutat de Vich (1708)” en *Ausa*, núm. 13, 1999, pp. 453-454. Este juramento, así como los diversos juramentos particulares, también contenían la obligación de defender la Inmaculada Concepción de la Virgen María. Un predecesor de Torras i Bages en la sede de Vic, Luciando Casadevall, en su primera pastoral de entrada en la diócesis, afirmaba que Cristo nos ha dejado “una cabeza visible en su Vicario el Romano Pontifice, para que (...) supiesemos siempre á donde acudir para hallar el dogma y la moral sin mezcla ni peligro de error, con lo que pudiesemos precavernos de las cavilaciones humanas. (...) Donde está Pedro, allí está la Iglesia: siguiendo la enseñanza de su sucesor el Romano Pontifice, no podemos extraviarnos; y bajo la direccion y amparo del Supremo Pastor no hemos de temer las asechanzas de la antigua serpiente”, cf. *Pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sor. D. D. Luciano Casadevall, Obispo de Vich, dirige al venerable clero y demás fieles de su diócesis al empezar su pontificado*, Imprenta de Ignacio Valls, Vich 1848, pp. 7-8.

### 5.3. La Iglesia en España ante el Estado liberal

En la historiografía a la que hemos aludido anteriormente, que parece empeñada en llevar a cabo un lavado del liberalismo decimonónico, es tónica la tesis del respaldo incondicional que habrían recibido de la Iglesia los regímenes isabelino y alfonsino, debido a una coincidencia de intereses. Sin embargo, no dejaría de ser algo paradójico y no fácilmente explicable el que la propia Iglesia, antagonista declarada y víctima del liberalismo<sup>234</sup>, se hubiera convertido tan resueltamente y tan rápidamente en el apoyo más decidido de los gobiernos liberales de signo moderado<sup>235</sup>. Ciertamente, desde 1835 hasta la caída de

<sup>234</sup> Las primeras muestras de persecución religiosa en la España moderna fueron perpetradas por el invasor napoleónico en la Guerra del Francés. Posteriormente, la quema de iglesias y conventos junto con el asesinato de frailes en determinadas ciudades se repitió en los hechos revolucionarios de 1820-1823 y 1834-1835. El obispo de Vic y siervo de Dios, Raimundo Strauch i Vidal, fue asesinado por los liberales en 1823. Las políticas anticlericales promovidas por los gobiernos liberales de signo progresista fueron mantenidas por los gobiernos moderados, si bien con menor intensidad. España estaría al borde del cisma en los años 1835-1843, llegando a la ruptura de relaciones diplomáticas con la Santa Sede, situación que provocaría la publicación en 1841 de la alocución de Gregorio XVI *Afflictas in Hispania res*, crítica con las ingerencias del Gobierno español en la vida eclesiástica en España (por ejemplo, en el nombramiento de obispos sin el consentimiento romano) y la connivencia de cierto clero con dicha política gubernamental. Por otra parte, en la quema de conventos de Barcelona en julio de 1835 se produjeron trece asesinatos de religiosos barceloneses según Zaragoza i Pascual, E., "Documentación inédita oficial ran de la crema de convents de Barcelona els dies 25 i 26 de juliol de 1835" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 80, 2007, p. 142. Es significativo que las fuerzas de orden, pasivas ante las agresiones a los frailes, sólo intervinieron cuando el populacho trató de incendiar las fábricas o propiedades de la burguesía. Para un análisis de los procesos revolucionarios locales en los años treinta y cuarenta del siglo XIX, vid. Nieto, A., op. cit., pp. 110-118, quien constata que "aún está por aclarar el misterio de tales explosiones populares" ibíd., p. 113. Francisco Muns i Castellet en su *Los Mártires del siglo XIX*, Imp. y Librería Religiosa, Barcelona 1888, contabiliza a 371 víctimas del odio a lo religioso desde la apertura del siglo hasta el año de la publicación de su libro.

<sup>235</sup> Cuenca Toribio, J. M., trata de identificar como causas de esta cautividad voluntaria de la Iglesia las secuelas de la persecución religiosa sufrida en el período anterior, cf. "Iglesia y poder político, 1834-1868" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, p. 93. Sin embargo, Jaime Balmes denunciaba a comienzos de 1845 la significación liberal y anticristiana de la política de los gobiernos moderados, por cuanto "conservadora" o consolidante de la obra revolucionaria: "El carácter de este partido [el moderado] ha sido el tener un pensamiento revolucionario combinado con la timidez: deseo de lograr un fin, pero falta de audacia para emplear los medios. Él se encargó de abrir las puertas a la revolución, y él se encarga de legalizarla. No mató a los frailes, ni incendió los conventos, pero dejó incendiar y matar, y no se ha encontrado mal con que otros lo hicieron, ha acogido con placer la supresión, y la defendería con ardor si necesario fuese. No despojó a la Iglesia de sus bienes, pero, supuesto que otros la despojaron, él ha acelerado la venta cuanto le ha sido posible, ha aceptado el hecho que llama consumado, pero en cuya consumación no le ha cabido escasa parte; y si bien ha suspendido la venta de lo poco que quedaba por no poder resistir más a la fuerza de la opinión pública y a sus recientes compromisos, no ha sido para una restitución, sino conservando la prenda para legalizar por medio de ella toda la obra revolucionaria. Injustos han sido los progresistas cuando en este punto han llamado reaccionarios a los hombres de la situación, siendo fácil de ver que esa apariencia de reacción no era toda contra la revolución, sino en algún modo en favor de la revolución; no para

Espartero en 1843, el funcionamiento jerárquico de la Iglesia en España había quedado muy debilitado por las políticas desamortizadoras y regalistas de los gobiernos españoles, lo que, entre otros, provocó la clausura de innumerables casas religiosas esparcidas por todo el territorio nacional y la falta de provisión de numerosas sedes episcopales. Según Pladevall<sup>236</sup>, la desamortización expulsó de Cataluña unos 2.100 frailes y 1.300 monjas. En toda España los religiosos exclaustrados podrían haber sido 30.000. Es significativo que el Liceo barcelonés, inaugurado en 1847, se edificara sobre dos antiguos conventos desamortizados<sup>237</sup>. En 1841 Gregorio XVI dirigió la encíclica *Afflictas in Hispania* protestando contra las ingerencias del Gobierno español en el nombramiento de obispos<sup>238</sup>.

---

destruir sus hechos, sino para consolidarlos, poniéndoles un sello inviolable”, cf. *El pensamiento de la Nación*, 8.01.1845, *Obras Completas*, v. XXVIII, Biblioteca Balmes, Barcelona 1926, pp. 16-17. Ello desmiente el supuesto moderantismo teórico de Balmes, si bien éste fracasó en su intento matrimonial de Isabel II y el Conde de Montemolín – intento frustrado por la irreconciliabilidad de fondo entre la España tradicional y la revolución liberal y, en concreto, por la intransigencia de los moderados. A su vez, en el manuscrito *La Iglesia española al iniciarse la etapa moderada*, transcrito por Mundet i Gifré, criticaba Vicente Pou en 1845 la política eclesiástica “de subvención” del *justo medio* de los moderados -legitimadora de los atropellos del periodo progresista precedente- y en especial la constitución de 1845, cuyo art. 11 establecía la Religión católica como la religión de la Nación española, obligando al Estado al mantenimiento del culto y del clero: “¿y se quejarán todavía estos hombres porque los españoles no les agradecen su obra? ¿Pregunta todavía con calor el señor ministro Mon a los que impugnan sus proyectos qué falta que hacer en favor del Clero, qué falta que reparar? ¡Hombres inconsiderados! España no agradece vuestra obra porque la Iglesia no la acepta ni puede aceptarla! [...] ¿Qué falta que hacer?, decís. Que dejéis de hacer, os contestaré, que dejéis de obrar como legisladores y árbitros supremos en las cosas de la Iglesia sin contar con ella sino para que agradezca vuestros favores; que dejéis de deliberar en vuestros consejos y cámaras cuál ha de ser la dotación de la Iglesia, y cuánto se necesita para este objeto”, cf. Mundet i Gifré, J. M., “Vicenç Pou, ¿un antecedent de Balmes? La política religiosa dels moderats vista per un carlí (1845)” en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, p. 163. El transaccionalismo o “justo medio” de los moderados se alejaba del sentir tradicional del pueblo español y sujetaba la ley divina y a la Iglesia a los intereses políticos, reduciendo la fe a una fenomenología social y, en lo individual, al ámbito privado. El complejo ilustrado neutralizaba así la oposición al liberalismo. Canals hablaba de una sucesión de actitudes, expresada en Barcelona por Mañé i Flaquer y su *Diario de Barcelona*, que enlazarían el moderantismo, el «mal-minorismo» y el catolicismo liberal con la «unión católica», vid. “Balance de las tácticas moderadas en España” en *Verbo*, núm. 317-318, 1993, p. 886.

<sup>236</sup> Cf. *Història de l'Església a Catalunya*, Ed. Claret, Barcelona 1989 (2ª ed.), p. 158. Sobre la creación en 1837 en el convento desamortizado de las dominicas de Montsió del primer «Liceo» artístico por parte de un batallón de la Milicia Nacional, vid. Radigales i Babí, J., *Els Orígens del Gran Teatre del Liceu (1837-1847)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1998, p. 23.

<sup>237</sup> Cf. Galí, J., *La Renaixença catalana...*, op. cit. p. 112.

<sup>238</sup> Sobre las tensas relaciones con la Santa Sede y la práctica situación de cisma que había provocado la política del Gobierno español, vid. Ferrer, M., *La alocución de N. Smo. P. Gregorio XVI de 1º de marzo de 1841, vindicada de las declamaciones hipócritas y calumniosas del Gobierno español y firmado por D. José Alonso como Ministro de Gracia y Justicia, en 30 de julio del mismo año*, Imp. de D. Agustín Manavit, Tolosa 1841. En cambio, en su *Lucha del alma con Dios*, escrita

Para esta interpretación, el Concordato de 1851 representaría, por tanto, la estampación de dicha reconciliación entre ambas potestades<sup>239</sup>, propiciada por la necesidad de tranquilizar las conciencias de unos burgueses que se habían lucrado con la adquisición de los bienes desamortizados y para legitimar el mismo régimen moderado liberal, así como por la urgencia de mantener por parte de la Iglesia la vida cristiana del pueblo en las nuevas condiciones<sup>240</sup>. Así, el Estado conseguía una legalización de la vía de hecho anterior. Este Convenio entre ambas potestades, preparado por una Junta mixta desde 1847, sustituyó al prácticamente centenario de 1753. En adelante, aunque el Estado vino a renunciar a sus prerrogativas regalistas<sup>241</sup>, la Iglesia pasó a depender económicamente del presupuesto estatal, aquietándose al expolio de sus bienes por parte del Estado que le había infligido la desamortización práctica, política que incluso los primeros gobiernos de González Bravo y Narváez aceleraron<sup>242</sup>. Tanto progresistas como carlistas protestaron de las cláusulas del *non sunt inquietandi* concordatario, por entenderlas claudicantes por parte de la potestad que respectivamente defendían<sup>243</sup>. En todo caso, no aseguraba la supremacía del poder espiritual sobre el temporal. A cambio, el nuevo concordato, entre otros aspectos, reconocía a la Iglesia la educación (no universitaria) de las clases medias. Con todo, “al conceder la Iglesia algunas de sus reclamaciones en materia de enseñanza, de libertad de pensamiento o expresión, el moderantismo –o el unionismo, tanto monta– asomaba la punta de lanza de un ideario del que se prefería su versión domesticada”<sup>244</sup>. En su momento, el

---

conjuntamente con José Caixal en 1842 y publicada por primera vez en Francia en 1843 (aunque también existe una *Lucha del alma con Dios* probablemente de los mismos autores y fechada en 1840), el beato Francisco Palau ofrecía un análisis más teológico de la crítica situación de la católica nación española, vid. *Escritos*, op. cit., pp. 13-232. En especial, entendía que los males que experimentaba España –“¡oh, dulce patria mía!” (op. cit., p. 66)– desde principios del siglo XIX eran “verdaderos azotes de la mano de Dios” a causa de la impiedad y apostasía creciente de los españoles, op. cit., p. 63. Por ello, observaba el carmelita de Aitona, “la nación [española] peca y, por lo mismo, pierde los derechos a poseer la Religión, y con sus pecados se hace indigna de poseer tan gran tesoro y merece que Dios se lo quite” *ibíd.*, p. 91.

<sup>239</sup> Cf. Cárcel Ortí, V., [Dir.], *Historia de la Iglesia en España*, v. 5: *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, p. 234.

<sup>240</sup> Cf. Pladevall, A., op. cit., pp. 158 y 161.

<sup>241</sup> Este regalismo, de origen jansenista, presente en el texto constitucional de Cádiz, se entendía como un derecho de la Corona a la intervención de la disciplina eclesiástica, cf. Revuelta González, M., “Discrepancias de liberales y absolutistas en la configuración de la Iglesia” en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, p. 16.

<sup>242</sup> Cf. Cuenca Toribio, J. M. “Iglesia y poder político, 1834-1868”, op. cit., pp. 62-63. Dependencia precaria, toda vez que el Estado incumplió notoriamente la dotación comprometida, en cambio se apegaba al contenido literal del Concordato para restringir, por ejemplo, la libertad de asociación religiosa (a la hora de autorizar otras congregaciones que las previstas en el Concordato).

<sup>243</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>244</sup> *Ibíd.*, p. 87.



Gobierno de O'Donnell no repararía en reconocer, en contra de la soberanía temporal del Santo Padre, la unificación italiana inspirada por el romanticismo nacionalista. Agradecida, poco después, la Revolución derrocaría a la reina Isabel II.

De este entendimiento entre los poderes temporales y espirituales durante el régimen isabelino –que el radicalismo revolucionario acusaría de clericalismo– se quiere explicar el anticlericalismo de la Revolución de 1868 y la legislación laicista subsiguiente. La Iglesia no habría sabido vitalizar los nuevos tiempos, de ahí su supuesta infructuosidad evangélica<sup>245</sup>. El art. 21 de la Constitución de 1869 negó la unidad religiosa de la nación española. Sin embargo, el quebrantamiento de la unidad católica se habría evidenciado ya anteriormente, con el reconocimiento del Estado italiano por el gobierno monárquico de Isabel II, en contra de los derechos del Papa Pío IX sobre los Estados Pontificios, puesto que este principio, en puridad, no puede ser concebido sin una sujeción espiritual efectiva de todo el Reino español al romano Pontífice<sup>246</sup>. Poco después, el 18 de junio de 1870, se aprobó la primera ley de matrimonio civil en España. Durante el breve reinado de D. Amadeo, el Gobierno intentó nombrar obispos sin el consentimiento de la Santa Sede. La política laicista se agudizó al proclamarse la I República el 11 de febrero de 1873. En Cataluña y, especialmente en Barcelona, aunque el período republicano se vivió en relativa paz, no faltaron las actitudes anticlericales<sup>247</sup>. La mayor parte de los templos de la capital catalana permanecieron cerrados durante largo tiempo e incluso llegaron a sufrir profanaciones<sup>248</sup>. Más adelante, la Catedral barcelonesa fue salvada de ser quemada, gracias a la defensa del vecindario.

Como reacción a las nuevas políticas antirreligiosas, la oposición católica se manifestó firmemente unida y en comunión con la Santa Sede, ya fuera a través de las protestas episcopales elevadas por las distintas provincias eclesásticas o bien por la acción apologética de periódicos católicos, así como en especial, mediante la aparición de las primeras organizaciones laicales, como la *Asociación de Católicos*, iniciadas por el marqués de Viluma, Manuel de la Pezuela y Ceballos<sup>249</sup>. Esta entidad se desmarcaba de la política concreta en sus

<sup>245</sup> Cf. Cuenca Toribio, J. M., *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Rialp, Madrid 1973, p. 163.

<sup>246</sup> Sujeción espiritual que comporta necesariamente las correspondientes consecuencias civiles (“prerrogativas”), teniendo en cuenta la unidad y autonomía de órdenes, no contrapuestos.

<sup>247</sup> Sobre las medidas laicistas del Gobierno Provisional de 1868 y la consiguiente reacción de los obispos catalanes en línea con el resto del episcopado español, vid. Cuenca Toribio, J. M., “El episcopado catalán ante la Revolución de 1868” en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 40, 1967, pp. 159-185 (fascículo 1º) y pp. 371-377 (fascículo 2º).

<sup>248</sup> Cf. *Un segle de vida catalana...*, op. cit., p. 385.

<sup>249</sup> Esta asociación constituirá el primer precedente de la Acción Católica en nuestro país, cf. Andrés-Gallego, J., “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926” en *Ius canonicum*, v. 13, núm. 26, 1973, p. 371.

estatutos y centraba su labor principalmente en la propaganda religiosa. Recogió más de tres millones de firmas para defender la unidad católica en España cuando se discutía la libertad religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869. Otras notables obras de la Asociación fueron los Estudios Católicos o la reactivación del *Dinero de San Pedro*<sup>250</sup>. De aquellos años data también la obra de la *Juventud Católica*, con gran difusión local y con un arraigo especial en Cataluña. Se inspiraba en la Sociedad suiza de estudiantes católicos o en la *Società della Gioventù Cattolica Italiana*<sup>251</sup>. Su objeto era el establecimiento de reuniones para la formación de jóvenes católicos mediante la celebración de certámenes y el impulso de diversas actividades. Al mismo tiempo, los obispos españoles se manifestaron grandes partidarios de la infalibilidad pontificia durante el Concilio Vaticano I. Por ello, el Sexenio revolucionario se ubica en un momento de “alienación” de los católicos en Europa respecto del Estado liberal<sup>252</sup>, lo que produjo en reacción una movilización de los católicos, de carácter intransigente<sup>253</sup>. Los intentos posteriores para superar dicha alienación desembocaron, no obstante, en el *ralliement* francés o en la aparición de la democracia cristiana en Italia<sup>254</sup>. En España, como nota Javier Tusell, la Restauración supuso una neutralización de los católicos por la desaparición de la amenaza laicista más actual, si no tenemos en cuenta el movimiento carlista o integrista. Esta desmotivación revelaría que el regeneracionismo católico que se dio en España a partir de 1889 constituyese un movimiento más bien de las alturas que no procedente de la base<sup>255</sup>.

La caída de la República y la reposición de la dinastía borbónica en la persona de Alfonso XII aparentemente fue recibida con satisfacción por un buen

<sup>250</sup> Años atrás, el marqués de Viluma, moderado liberal, había intentado inútilmente, junto con Balmes, la reconciliación con los carlistas. Ahora respondieron a su convocatoria el Conde de Orgaz, tradicionalista, Vinader, carlista y Carbonero y Sol, fundador de *La Cruz*, así como miembros la mayoría de ellos de la alta sociedad madrileña: Aparisi y Guijarro, Galindo y Vera, Cándido y Ramón Nocedal, Trelles Noguerol, González Riaño, el conde Vigo, Luis Echeverría, M. María Herreros, Lobo, Cruz Ochoa, Pérez Hernández, N. María Serrano, Garvia, cf. Cárcel Ortí, V., [Dir.], *Historia de la Iglesia en España*, v. 5: *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, op. cit., p. 243-246.

<sup>251</sup> Cf. Andrés-Gallego, J., “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926”, op. cit., p. 377.

<sup>252</sup> Cf. Tusell, J., “Orígenes de la democracia cristiana en España” en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, op. cit., p. 146.

<sup>253</sup> Así, ya 1823 Daniel O’Connell había establecido *The Catholic Association* para defender la emancipación política de los católicos irlandeses y británicos. A partir de la revolución de 1848 en Alemania se creó la Asociación Católica, que se declaraba al margen de rivalidades políticas y también abierta a los medios obreros. Como respuesta a la presión de las políticas liberales y revolucionarias en la segunda mitad del siglo XIX, en Bélgica, Francia e Italia irán surgiendo paulatinamente organizaciones sociales católicas.

<sup>254</sup> Según Andrés-Gallego y Pazos, un precedente de la democracia cristiana en España sería desde 1898 el industrial y benefactor catalán Salvador Busquets, influido por el conocido demócrata cristiano francés abbé Lémire, a través de la *Revista Católica de Cuestiones Sociales*, cf. *La Iglesia en la España contemporánea*, v. I., op. cit., p. 243.

<sup>255</sup> *Ibid.*, p. 157.

número de católicos españoles, salvo por el sector tradicionalista representado por el carlismo. Don Carlos VII protestó firmemente ante la entronización de Alfonso XII mediante un bando dado en Deva, el 6 de enero de 1875, prosiguiendo la guerra. El nuevo gobierno monárquico se apresuró a abrogar las medidas laicistas precedentes, como la libertad de cultos o el matrimonio civil. Sin embargo, no se reinstauró el *statu quo* de 1845<sup>256</sup>. Ejemplo paradigmático de ello fue la nueva Constitución de 1876, susceptible de diversas interpretaciones y que en su art. 11 reconocía la tolerancia de cultos<sup>257</sup>, sin perjuicio de declarar la religión católica como la del Estado. De hecho, Pío IX acusó a los constituyentes de violar el Concordato<sup>258</sup>. No obstante, durante esta etapa, las relaciones oficiales entre la Iglesia y el Estado se caracterizaron generalmente por la concordia de los respectivos intereses, teniendo en cuenta los esfuerzos de la Corona y su gobierno para asegurarse el pragmatismo y neutralidad de la política eclesiástica de la Santa Sede y su legación diplomática en España, así como, en definitiva, valerse de la Iglesia como uno de los puntales del nuevo régimen.

Sin embargo, el anticlericalismo permaneció latente<sup>259</sup> y, azuzado por Canalejas y Romero Robledo desde 1899, se manifestaría oficialmente ya a partir del comienzo del nuevo siglo, con los gabinetes de Azcárraga y el de Sagasta en el bienio 1901-1902 o en las medidas en materia de enseñanza religiosa del conde de Romanones. Es relevante el dato de que en 1894, las 531 logias masónicas españolas reunían a 64.900 afiliados<sup>260</sup>. En contraste, en 1910 España poseía 794 congregaciones religiosas masculinas que acogían a un total de 12.801 religiosos, así como 3.007 congregaciones femeninas que acogían

---

<sup>256</sup> “Las leyes y fórmulas legales por las que se regirían las relaciones entre la Iglesia y el Estado durante la Restauración se inspirarían en el mismo clima espiritual que informaría toda la obra de Cánovas del Castillo: la ausencia de cualquier exclusivismo y la solución de la vía media para todos los problemas”, cf. Cárcel Ortí, V., [Dir.], *Historia de la Iglesia en España*, v. 5: *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, op. cit., p. 278. Tampoco hay que quitar de vista el desafecto religioso de los intelectuales y políticos de la Generación del 98: Azorín, Baroja, Unamuno, Moret, Azcárate, Melquíades Álvarez, Alba o Lerroux.

<sup>257</sup> Disponía el art. 11: «La religión católica, apostólica, romana es la del Estado. La nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en el territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado». Como se percibe, lo que la Constitución liberal de 1876 establecía era más bien la confesionalidad del Estado –de cuño luterano– que no el principio de *unidad católica* que el tradicionalismo español defendió arduamente.

<sup>258</sup> Andrés-Gallego, J. “El Estado de la Restauración (I)”, op. cit., p. 142.

<sup>259</sup> Las principales publicaciones anticlericales radicaban en Barcelona: *El Diluvio*, *La Campana de Gràcia* y *L'Esquella de Torratxa*. En el plano político, en 1887 el gobierno de Sagasta había presentado una «Ley de Asociaciones» que pretendía entrometerse en la soberanía de la Iglesia sobre las órdenes religiosas.

<sup>260</sup> Cf. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit., pp. 155-156.

41.526 religiosas<sup>261</sup>. La numerosa llegada a España de órdenes religiosas francesas expulsadas por el gobierno de Waldeck-Rousseau provocó una polémica parlamentaria y en algunos medios de comunicación, al dictarse un Decreto impulsado por el ministro González el 19 de septiembre de 1901, que imponía unilateralmente –en contra de lo previsto en el Concordato vigente– a todas las congregaciones religiosas la obligación de solicitar la inscripción civil en el plazo de seis meses<sup>262</sup>. Dicho enfrentamiento entre ambas potestades fue

<sup>261</sup> Op. cit., p. 384. “En total, en la España de 1910 había 88.271 eclesiásticos, entre clérigos seculares (33.403), religiosos y religiosas (54.868), para 18.627.441 habitantes, es decir, un 0,47 del total”, cf. *La Iglesia en la España contemporánea*, 2 vols., Ed. Encuentro, Madrid 1999, p. 162. Ciertamente, si comparamos estas cifras con las de población eclesiástica y seglar en 1797 (en cuyo censo se contabilizaban 152.230 eclesiásticos para una población total de unos 10 millones de españoles – op. cit., p. 42), vemos que la proporción en poco más de un siglo se redujo prácticamente en un 50%. Reflejaría ello el nivel de secularización progresiva de la sociedad española.

<sup>262</sup> Torras i Bages valoraba así dicha disposición gubernamental: “el Decreto es funesto y, hasta siendo disparatado jurídicamente y de imposible aplicación, tendrá consecuencias lamentables, y significa la opresión legal de las órdenes religiosas que, desde su feliz restauración, vivían bajo la égida noble de la libertad, de que debe gozar todo lo bueno y provechoso dentro de una sociedad civilizada. Los establecimientos religiosos en virtud de sus relaciones con el Gobierno de la Nación, que incluían un verdadero reconocimiento tácito de los mismos, eran hechos legales y con la tramoya revolucionaria legal se los quiere convertir en hechos ilegales” (carta a Juan Ricart, S.J., 22.10.1901, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 259). Con esta ocasión escribió el *Alegato en defensa de la libertad religiosa*, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 660-700, vindicando la libertad religiosa de las órdenes religiosas y crítico con el Decreto: “es un verdadero sarcasmo prohibir la vida religiosa en nombre de la libertad de conciencia y mandar que se cierren escuelas y casas de estudio en nombre de la civilización; y la nación que soportara en los tiempos modernos, mediante argucias de los leguleyos, se construyera un estado legal con el cual, como un lazo corredizo, pudiera estrangularse la libertad de la vida religiosa, sin otra razón que la de que no les gusta a los sectarios; [...] así en nuestros días existe también un Autócrata que sin la majestad del antiguo, pero cubriéndose como él con el manto de la voluntad popular, impone sus caprichos crueles y su voluntad inicua y destructora contra el reino de Dios en la tierra, representado por la Iglesia y las instituciones religiosas; y el tal Autócrata es el odio anticatólico” *ibíd.*, pp. 690-691. Ante la ejecución del Decreto, el Dr. Torras le proponía a su sufragáneo, el arzobispo de Tarragona Tomás Costa i Fornaguera, esta contestación a las intimaciones gubernamentales: “la excepción que de sus disposiciones reglamentarias hace la Ley de 30 de junio de 1887 de las asociaciones de la Religión católica autorizadas en España por el Concordato, la interpretación de la misma que se deriva del proceder de la autoridad civil durante todos estos años en lo que se refiere a congregaciones religiosas considerándolas legales, una porción de disposiciones legislativas que claramente suponían legal en el orden civil español la existencia de las corporaciones regulares autorizadas por los cánones, y la misma imposibilidad de ejecutar la reglamentación establecida en la citada Ley en las órdenes religiosas, nos hacía suponer que el Decreto de 19 de septiembre de 1901 dictado para la aplicación de la misma no se podía referir a las Asociaciones religiosas; pero si por un cambio en el criterio gubernativo se quiere sujetar ahora a las órdenes y congregaciones religiosas que gozan de vida canónica a la citada Ley, como ésto importaría una gravísima lesión en la disciplina vigente de la Iglesia en lo que toca a la vida regular, no nos creemos que autorizados para cooperar, como se nos pide, a los actos conducentes a tal cambio en la disciplina eclesiástica, sin que ciertamente nos conste que en este asunto el Gobierno de Su Majestad obra de acuerdo con la Santa Sede”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., pp. 306-307 (carta de 4.04.1902). De todas maneras, en los meses

resuelto transaccionalmente mediante un *modus vivendi* entre la Santa Sede y el Estado español al año siguiente<sup>263</sup>. En todo caso, la cuestión religiosa no dejó de ser recurrente, manifestada en la sucesión de tumultos callejeros en diversas localidades. Además, una vez conseguidas sus reivindicaciones (libertad de cátedra, imprenta, expresión, asociaciones, ley de jurados, sufragio universal) el partido liberal recurrió al anticlericalismo para mantener el progresismo liberal reunido en el fusionismo<sup>264</sup>. El gobierno del general López Domínguez (1906) quiso plantear un programa laicista análogo al francés<sup>265</sup>. Por otra parte, se

---

siguientes y a resultas de las conversaciones mantenidas con el Gobernador Civil de Barcelona, Torras i Bages dispuso la inscripción de las órdenes religiosas en el registro administrativo correspondiente. En otro orden, el 15.02.1902, con ocasión de las reformas legislativas pretendidas por el Gobierno español, sin contar con la Santa Sede, de supresión de diócesis, el obispo de Vic remitió una carta pública crítica al ministro de Gracia y Justicia (op. cit., pp. 700-711, vid. Bonet i Baltà, *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 269-270). Igualmente, Torras i Bages formuló a finales de 1902 una *Exposición dirigida al Excelentísimo Señor Ministro de Instrucción Pública sobre la enseñanza del Catecismo en las escuelas en lengua regional*, protestando contra el Real Decreto de 21 sobre enseñanza cristiana, del 23 de noviembre de aquel mismo año, impulsado por el conde de Romanones, que imponía el castellano en la enseñanza del catecismo en las escuelas, cf. *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 401-406). Unas semanas antes, el obispo de Vic le había escrito al respecto al arzobispo de Tarragona: “supongo habrá visto en los periódicos el Decreto sobre enseñanza de la Doctrina cristiana que se acaba de publicar. Creo que no es porque soy amante de mi tierra y de mi lengua que me ha mortificado, sino porque juzgo que es otro avance en el camino de la tiranía que el Estado se apropia hasta en el terreno de la vida religiosa de los ciudadanos”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 264 (carta de 24.11.1902 y no de 1901 como erróneamente consta anotada en el mencionado *Epistolari*; sobre el mismo asunto consta otra carta de Torras i Bages al arzobispo tarraconense de 29.11.1902). Más adelante, en una carta de 18.01.1909 al arcipreste de Moià, el obispo de Vic alababa el fecundo principio de asociación católica, que “com un arbre robust rebrota i trau nous tanys, que un dia també han d'ésser arbres. L'associació és agradable a la Iglésia Catòlica que en virtut de l'encàrrec de son diví Fundador, aspira a fer una immensa associació de tots los individus que componen lo llinatge humà; i fomenta les associacions secundàries que els hòmens de bona voluntat constitueixen per a la comuna utilitat. Dintre de la Iglésia han nascut i viscut una multitud d'associacions de tot llinatge i ella, la Iglésia, se complau en juntar les pedres que componen l'edifici, los individus que formen l'associació, per medi de la suavíssima lliga de la caritat, que és la virtut sobirana del Cristianisme, amb la qual se mitiga l'esperit de discòrdia que tan fàcilment se manifesta en tota agrupació humana”, cf. *Epistolari*, v. III, p. 369.

<sup>263</sup> Vid. Andrés-Gallego, J., “Planteamiento de la cuestión religiosa en España, 1899-1902” en *Ius canonicum*, v. 12, núm. 24, 1972, pp. 173-222.

<sup>264</sup> Cf. Orella Martínez, J. L., *El origen del primer catolicismo social español*, Tesis doctoral presentada en el Departamento de Derecho Político de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, Madrid 2012, p. 14 (disponible en: [www.tdx.cat/handle/10803/110754](http://www.tdx.cat/handle/10803/110754) - consulta 31.08.2014).

<sup>265</sup> También en esta ocasión Torras i Bages intervendrá en la palestra con la publicación del opúsculo *Los excesos del Estado (a los liberales de buena fe)*, cf. *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 176-227. Asimismo, el obispo vicense en carta de 12.12.1906 al cardenal Sancha, arzobispo de Toledo, se sinceraba acerca de la reacción del episcopado ante las tentativas laicistas del gobierno: “hoy me parece que al Estado quizá no convenga pedirle, sino con mucho tiento, protección, primero porque es difícil que lo conceda y segundo porque la gente moderna, enemiga de imposiciones, no recibe con gusto la imposición del brazo secular del Estado. Me parece que sosteniendo, discretamente siempre, el derecho histórico de la Iglesia de España,

acusó a San Pío X y al Secretario de Estado Merry del Val de alentar la Solidaridad Catalana para entorpecer al gobierno madrileño. Sin embargo, en 1908 parte de los concejales regionalistas del Ayuntamiento de Barcelona, junto con republicanos solidarios y radicales, votaron a favor de la creación de unas escuelas municipales que preveían la coeducación, la enseñanza en catalán y la neutralidad religiosa. Respecto a este último aspecto, el cardenal Casañas protestó enérgicamente contra esta iniciativa y llegó a prohibir la lectura de *El Poble Català*. Con independencia de los posibles factores intervinientes, en 1909 los sucesos de la Semana Trágica<sup>266</sup> en Barcelona, donde se quemaron más de cincuenta templos, y en otras poblaciones catalanas, supusieron una repentina y punzante manifestación del anticlericalismo que había calado hondo en las clases populares y que sacudió la apacibilidad de la bienpensante burguesía barcelonesa. Poco después, la «Ley del Candado» que impulsó Canalejas en 1910, deseoso de alcanzar una separación Iglesia-Estado, produjo la única ruptura de relaciones con la Santa Sede en este período y suscitó una viva protesta del catolicismo español. Pero al año siguiente, se celebró en Madrid el XXII Congreso Eucarístico Internacional, respaldado por el Gobierno y que contó con 105.000 inscripciones<sup>267</sup>. Más adelante, tras un tiempo de relativa

---

no obstante hemos de invocar, como lo ha hecho Vuestra Eminencia en materia de gran trascendencia práctica, el principio de libertad.- Y también diré a Vuestra Eminencia lo que no conviene que el público oiga, y es que aun cuando ciertamente las cábalas políticas y las ambiciones de partido son en gran parte causa de la persecución religiosa, pero no obstante hemos de tener en cuenta el terrible descenso que ha sufrido el pueblo en su amor a la religión al cual ha venido a sustituir el materialismo de la vida. Y a mi entender quizá estamos más en el caso de estudiar la manera de aumentar el espíritu evangélico, que de formular reglas canónicas, aunque naturalmente sean éstas siempre necesarias”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 192. Unos días después reiteraba esta idea al arzobispo de Valencia: “los tiempos están malos y yo creo que salvando siempre naturalmente el derecho histórico, el verdadero derecho, debemos procurar colocarnos en el terreno de la libertad y sólo con mucha moderación valernos del brazo secular que en realidad de verdad cuando no nos es adverso, es indiferente para la Iglesia” *ibíd.*, p. 194 (carta de 17.12.1906). Se podría criticar aquí en Torras i Bages cierta influencia práctica del lema «*Dieu et Liberté*» que había enarbolado Montalembert, según el cual la Iglesia debía renunciar a invocar su libertad como privilegio, resignándose a gozar de las facultades que le otorgaba el “derecho común”. Recordemos que para el Conde de Montalembert la democracia moderna, inspirada en el liberalismo, es inevitable, por lo que la Iglesia y los cristianos se deben adaptar, renunciando al Antiguo Régimen aunque no renuncien a los principios cristianos. De ahí la apuesta por la monarquía constitucional. Según Montalembert, únicamente la Religión puede equilibrar la democracia, y al mismo tiempo ésta puede favorecer su libertad: “mais l’Eglise ne peut plus être libre qu’au sein de la liberté générale”, cf. *L’Eglise libre dans l’État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Ch. Douniol, París 1863, p. 23. En todo caso, es claro que, en línea con León XIII, Torras i Bages asumía un plano de mera tolerancia, atendida la precariedad de un contexto político y social progresivamente descristianizado.

<sup>266</sup> Vid. Corts i Blay, R., *La setmana tràgica de 1909. L’Arxiu Secret del Vaticà*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 2009. Según Cuenca Toribio, la Semana Trágica cuestionó la efectividad de los métodos de apostolado entre las clases obreras, cf. *Historia de la Iglesia en España...*, op. cit., p. 312.

<sup>267</sup> Cf. Andrés-Gallego, J., *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit., p. 405.

calma, la consagración de España al Sagrado Corazón de Jesús por parte de Alfonso XIII, en cuanto Jefe del Estado, en mayo de 1919 fue objeto de renovada crítica por diversos sectores<sup>268</sup>.

Desde una perspectiva optimista, como observación general de los frutos de la etapa histórica de la Restauración, especialmente durante el pontificado de León XIII, la Iglesia en España, en palabras de Cuenca Toribio: “pudo centrar sus esfuerzos en un amplio despliegue renovador, sin abdicar por ello de su posición antiliberal”<sup>269</sup>. Se experimentó un notable desarrollo de congregaciones y órdenes religiosas, un mayor acento en la formación del clero y la revitalización del tomismo o la aparición de revistas religiosas<sup>270</sup>. Asimismo, se constató un resurgir de la religiosidad popular o incluso un impulso misionero (especialmente hacia Filipinas). Por el contrario, denuncia Cuenca Toribio el alejamiento de las masas masculinas del campo levantino y meridional, o la supuesta esterilizadora y “extremada politización de unos y otros con sus secuelas escisionistas”<sup>271</sup> –que estudio en el apdo. 8.4- y el afán materialista de cierto clero o su necesidad de asegurarse el futuro, lo que representó un acicate, o una excusa, para el crecimiento del anticlericalismo, así como el excesivo elitismo de algunas órdenes dedicadas a la enseñanza y la falta de presencia eclesial en los nuevos extrarradios. Tampoco se logró fundar una Universidad Católica en España. Frente a un clero mayoritariamente integrista, la monarquía alfonsina se aseguró, mediante el control del proceso selectivo de los candidatos a obispos, un episcopado en su mayoría más moderado y adicto al régimen de Sagunto, o al menos, no contestatario y de perfil meramente “pastoral”<sup>272</sup>. Por

---

<sup>268</sup> La devoción al Sagrado Corazón y el reconocimiento implícito de la realeza social de Jesucristo, se difundieron principalmente por los jesuitas. Entrañó un estímulo a la religiosidad sincera y participativa del pueblo cristiano. De ahí la posible animadversión instintiva que haya suscitado en medios laicistas y liberales.

<sup>269</sup> *Ibid.*, p. 289.

<sup>270</sup> En Cataluña destacan en este periodo las publicaciones católicas en catalán *La Família Cristiana* (1876-1877) y *Lo Missatger del Sagrat Cor* (1893-1936), así como la bilingüe *La Sagrada Família* (1899-1936), fundada por San José de Manyanet.

<sup>271</sup> *Ibid.*, p. 295.

<sup>272</sup> Cárcel Ortí ha referido los diversos intereses existentes en los procesos consensuados entre el Gobierno y la Santa Sede para los nombramientos episcopales durante los pontificados del beato Pío IX, León XIII, San Pío X y Benedicto XV. Fruto de ello es que “muchos sacerdotes y religiosos piadosos, instruidos y bien preparados no fueron elevados al episcopado y algunos de ellos ni siquiera fueron tomados en consideración como candidatos, ni por parte de la Iglesia ni por parte del Estado”, cf. “Los nombramientos de obispos en España durante el pontificado de León XIII (Segunda parte: 1885-1903)” en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 70, 1997, p. 327. ¿Cuántos de estos sacerdotes y religiosos no fueron promocionados precisamente a causa de su supuesta significación carlista o integrista? En consecuencia, destaca Vicente Cárcel la mediocridad del episcopado español y las quejas tanto del nuncio como de la reina regente doña M<sup>a</sup> Cristina, cuando señalaban en 1897 las dificultades en encontrar candidatos adecuados para cubrir las sedes diocesanas debido a la “penuria di soggetti veramente eminenti per dottrina e per virtù che si nota oggidì nel clero spagnuolo”, op. cit., pp. 454-455 (despacho n<sup>o</sup> 71 de Mons. Nava a Rampolla, de 21.11.1897). En el despacho de 20.08.1901 que

otro lado, cabe reseñar el acercamiento táctico o sincero de las clases mesocráticas, que no renunciaron a su liberalismo, hacia la Iglesia durante la Restauración, si bien ello también produciría por contra, siquiera en apariencia, un cierto alejamiento por parte de la Iglesia de las clases más desfavorecidas, las cuales paradójicamente la percibirían aburguesada y aliada con la causa liberal.

Respecto a la división de los españoles, ésta era propiciada por la propia contradicción en la que se sustentaba el sistema canovista, que no quiso renunciar a la herencia revolucionaria de la «Gloriosa» y tampoco al apoyo del sentimiento religioso del pueblo español<sup>273</sup>. El carlismo, y tras su escisión el integrismo en 1888, aglutinaron importantes capas de población, aunque éstas quedarían marginadas de la posibilidad real de participación pública y en especial en la política. El mismo Pidal y Mon había condenado la tolerancia religiosa del texto de 1876. Paulatinamente, Pidal se fue acercando al régimen, influido por Ceferino González y un círculo de personalidades católicas. En 1881 crearía la *Unión Católica*, tratando de englobar o coordinar todas las asociaciones o entidades católicas españolas, si bien contó con la oposición de los tradicionalistas. Al no encontrar un apoyo más decidido del Vaticano y ante la resistencia que encontró en el país, decidió incorporarse al tercer gabinete de Cánovas, animado al parecer por el mismo León XIII, el nuncio Rampolla y el cardenal arzobispo de Toledo, Juan Ignacio Moreno. Sin embargo, “sólo cuando el estado alfonsino hubo enraizado en la vida nacional, el grupo aglutinado por Pidal en torno a la *Unión Católica* aspiró a establecer un diálogo con el «espíritu del siglo»”<sup>274</sup>. Significativamente, en 1884 Pidal asumió la cartera del ministerio

---

remite Rampolla al nuncio Rinaldi, sobre los criterios a tener en cuenta a la hora de presentar obispos, advertía el Secretario de Estado que: “da qualche tempo il Santo Padre ha dovuto lamentare che la corona ed il governo di Spagna nella provvista delle sedi vescovili non si ispirano più a quegli alti concetti che non dovrebbero esser posti in oblio da chiunque si preoccupi del bene religioso e politico. Ne è venuto che l'episcopato spagnolo ha dovuto accogliere fra le sue fila un troppo gran numero di mediocrità, sicché ora non sia facile di trovare chi distingue per doti speciali e possa convenientemente esser proposto ad una delle maggiori sedi” *ibíd.*, pp. 492-493.

<sup>273</sup> «Pueblo» que, en España, se había mantenido no sólo ajeno sino contrario al espíritu revolucionario durante gran parte del siglo XIX (según Balmes “la revolución propiamente dicha nunca ha tenido en España al pueblo de su parte”, cf. *Obras Completas*, v. XXIV, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925, p. 92), si bien, con el tiempo, la insistente presión de las políticas secularizadoras, tendentes a la alteración de la conciencia tradicional del pueblo español, fueron mellando y transmutando el espíritu cristiano y tradicional del pueblo español.

<sup>274</sup> Cf. Cuenca Toribio, J. L., *Historia de la Iglesia en España...*, op. cit., p. 302. “Por lo demás, los «mestizos» -como fueron llamados los pidelistas- se mostraron siempre más propensos al empleo táctico y al usufructo oportunista de la libertad que a la realización de su inmenso potencial cristiano” *ibíd.*, p. 302. Igualmente, el elitismo de los cuadros pidelistas explica también su falta de implantación social. Por otro lado, para ese autor la muerte de León XIII llevó las actitudes aperturistas al ostracismo, lo que demostraría la condenación del movimiento francés de «Le Sillon», de Saigner, por parte de la encíclica *Notre Charge Apostolique* (1910) de San Pío X.



de Fomento. Esto equivalía al abandono de la *tesis* católica e incluso el mismo empeño que había inspirado la *Unión Católica*. A principios de siglo XIX Alejandro Pidal todavía desempeñaría el cargo de embajador del Reino de España ante la Santa Sede.

En este contexto, el escándalo entre los católicos españoles se avivó con ciertos sucesos en 1884, como el discurso, ante el nuevo ministro Pidal y Mon, de inauguración del curso académico universitario por parte del catedrático de la Universidad de Madrid Miguel Morayta, a quien se consideraba miembro de la masonería, en el que defendió la libertad de cátedra.

En todo caso, las circunstancias particulares de España –en la que la religión católica había aglutinado la comunidad política hasta fechas relativamente recientes– imposibilitaron el transplante del modelo del *Zentrum* alemán, liderado por Windhorst. Más tarde, como apunta Andrés-Gallego, tras la constatación de la inoperabilidad de una concordia política entre los católicos españoles<sup>275</sup>, sólo a comienzos del siglo XX fue posible el nacimiento de la Acción Católica<sup>276</sup>. Así, se promovió la fundación de Ligas o Juntas Católicas, animadas por el beato cardenal Ciriaco María Sancha y Hervás, si bien fue el cardenal Spínola quien creó la primera Liga Católica en Sevilla en 1901, ante el incremento del anticlericalismo del partido fusionista. Dichas asociaciones, que pronto serían tituladas como «acción social católica», se difundieron pronto en otras localidades y sedes episcopales<sup>277</sup>. Aparentemente, se movieron en una

---

<sup>275</sup> En este sentido fue fallido el intento del cardenal Cascajares de formar un partido católico en España en la última década del siglo XIX, cf. Andrés-Gallego, *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit., pp. 55-80. Sobre los estímulos de la Nunciatura a la creación de un partido católico, vid. Montero García, F., “El movimiento católico en la España del siglo XX. Entre el integrismo y el posibilismo” en Redero San Román, M., Calle Velasco, M. D. [Eds.], *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca 2008, pp. 173-176.

<sup>276</sup> “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926”, op. cit., p. 397, cuyo precedente más inmediato fueron los Congresos Católicos Nacionales que impulsó el cardenal Sancha.

<sup>277</sup> En 1903 ya se habían creado Ligas o Juntas en Barcelona y Vic, cf. Andrés-Gallego, J., “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926”, op. cit., p. 400. La de Barcelona integraría diferentes asociaciones confesionales como el Comité de Defensa Social, la Acción Social Popular o la Asociación de Eclesiásticos para el Apostolado Popular. En la Ciudad Condal fue formalmente en 1909, tras la Semana Trágica, cuando el Obispo erigió la Acción Católica, cf. Corts i Blay, R., *La setmana tràgica de 1909. L'Arxiu Secret del Vaticà*, op. cit., p. 438. Respecto al Comité de Defensa Social de Barcelona, Torras i Bages desaprobaba su marcha política, según resulta de su contestación de 24.09.1909 a un oficio del mismo y sendas cartas de misma fecha al Nuncio, al Arzobispo de Tarragona y al Obispo electo de Barcelona, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., pp. 43-45. Sin embargo, cuatro años más tarde, el obispo de Vic se mostraba complacido al responder una comunicación del Comité de Defensa Social barcelonés: “el celo de ese Comité de Defensa Social en favor de la Religión, de la Iglesia y de sus ministros, de la pública moralidad de las costumbres y del orden social cristiano es evidente y merece las gracias de parte de los Prelados, mayormente en los actuales tiempos en que hasta en boca de altos personajes se proclama como un progreso el abandonar la doctrina de Jesús, Señor y Dios nuestro, que ha de ser la Ley fundamental de la sociedad humana. Sus trabajos en la actual

línea apologética muy defensiva, centrando principalmente en la prensa escrita los esfuerzos de su actividad<sup>278</sup>. San Pío X instó a la unidad de los católicos españoles, mediante la carta *Inter catholicos Hispaniae* (1906)<sup>279</sup>. El jesuita Ángel Ayala fundó en 1909 la Asociación Católica Nacional de Propagandistas, cuyo presidente fue desde un principio Ángel Herrera Oria. En el fondo, el esfuerzo por suscitar partidos, sindicatos o asociaciones con el sello confesional partía del reconocimiento implícito de una pérdida de la conciencia católica de la comunidad política y de una progresiva secularización de los distintos ámbitos de la vida social y política.

En el plano teológico y eclesial, el modernismo -condenado por San Pío X- no parece que hiciese gran mella en España<sup>280</sup>. En este sentido, en el ámbito español, “la hora del catolicismo liberal no llegó a sonar nunca con plenitud en

---

lucha, en que el anticristianismo pretende hacer que desaparezcan del mundo los inestimables beneficios de la Redención, oponiéndose a pretensión tan impía y sosteniendo la justicia del reino de Dios en la tierra, merecerán a V. S. y a sus consocios las bendiciones celestiales”, op. cit., p. 430.

<sup>278</sup> Ibid., p. 309. Por ejemplo, el 5.12.1909, esto es, tras la Semana Trágica de julio de 1909, se constituyó la Junta Diocesana de la Acción Católica en Barcelona, cf. Corts i Blay, R., op. cit., p. 438. En carta de 29.05.1908 escribía Torras i Bages al Presidente de la Junta Organizadora de la Asamblea de la Buena Prensa de Zaragoza sobre el papel de ésta: “instrumento de difusión de ideas y de principios, es la prensa un medio con que debe contar la Iglesia que tiene por misión divina la propagación de los principios de salvación eterna; y estando hoy una parte de la prensa en manos de los enemigos de la fe, es claro que los católicos deben esforzarse para que la prensa buena vaya desarrollándose y ensanchando y profundizando su acción en la sociedad, contribuyendo a encaminar a los hombres, orientándoles hacia aquella luz que dimana de la Sabiduría divina encarnada, que es Jesucristo, nuestro divino Redentor”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 323.

<sup>279</sup> En una carta de San Pío X al cardenal de Barcelona, Salvador Casañas, de 4.03.1907, el Pontífice se congratulaba del ejemplo que había dado Cataluña al resto de España, aplicando las instrucciones de León XIII relativas a la unidad de los católicos, en la defensa de los derechos de la fe católica frente al proyecto del Gobierno español de ley de asociaciones, que pretendía cercenar la libertad de las congregaciones religiosas (en relación con la masiva manifestación contra dicho proyecto legislativo que tuvo lugar el 20.01.1907 en Barcelona). Consta transcrita dicha carta en Andrés-Gallego, J., “Transformación política y actitud religiosa del Gobierno largo de Maura (1907-1909)” en *Revista de estudios políticos*, núm. 189-190, 1973, p. 149, nota 73.

<sup>280</sup> Torras i Bages no creía que el peligro del modernismo representara una amenaza para su diócesis de Vic, si bien en una pastoral de 1904, *L'única eficacia*, denunciaba la existencia de cierta “literatura pseudo-mística” que erraba el camino, antitética al tradicional sentido común del circunspecto pueblo catalán, cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 56. En las siguientes páginas el obispo de Vic critica el desenfreno sentimental de las modas literarias modernistas (aunque no utilice la palabra “modernismo”). Años más tarde, consideraba el modernismo religioso como “una manifestación del multiforme racionalismo, que pretende anular la revelación divina”, cf. carta al cardenal Vico, pro-Nuncio en España, de 10.06.1912, *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 332-333. Y en una carta de 20.03.1914 a un sacerdote de su diócesis estudiante en Lovaina, definía este modernismo como “l'eliminació de lo sobrenatural en lo llinatge humà”, cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 73. Torras i Bages escribió en 1907 la pastoral titulada *La llei de la creença*, como glosa al decreto *Lamentabili* y al año siguiente *La Vida* en torno de la encíclica *Pascendi* de San Pío X.

el reloj de la Iglesia española”<sup>281</sup>. El pontificado de Benedicto XV que coincidió en sus primeros años con la I Guerra Mundial, registró una distensión en las relaciones con el Estado español y un mayor relieve del plano social en las preocupaciones del clero y los fieles españoles. En Cataluña, durante este pontificado, se fortaleció el sentimiento nacionalista en el clero catalán, que adquirió una influencia decisiva en la clase dirigente de la sociedad catalana<sup>282</sup>. La muerte de Torras i Bages no debilitó dicha proyección, que alcanzaría su culmen con la elevación al cardenalato del arzobispo tarraconense Vidal i Barraquer<sup>283</sup>. De forma paralela a Cuenca Toribio, Tusell entiende que el fracaso en la creación de un partido demócrata cristiano en España (el Partido Social Popular) en 1922, obedece al retraso general de la sociedad española<sup>284</sup>. Recordemos al respecto que, en aquel momento, la española seguía siendo una sociedad vivencial y mayoritariamente católica.

#### 5.4. Iglesia y cuestión social

Aparentemente, en España, la respuesta católica al reto de la cuestión obrera hasta la segunda mitad del siglo XIX resultó demasiado tímida, salvo ciertas excepciones<sup>285</sup>. Con anterioridad, el mercedario Magín Ferrer había

<sup>281</sup> Cf. *Historia de la Iglesia en España...*, op. cit., p. 319. Vid. Cuenca Toribio, J. M., *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, op. cit., p. 33. Catolicismo liberal, cuyos orígenes más remotos se retrotraían a los círculos jansenistas, ibíd., p. 16. Para una visión sintética de las posturas liberales en el catolicismo español de los dos últimos siglos –en un sentido en definitiva vindicativo del mismo– vid. De Vicente Alguero, F.-J., *El catolicismo liberal en España*, Ed. Encuentro, Madrid 2012. En el prólogo, Fernando García de Cortázar insiste aún más, como un logro del catolicismo liberal frente a los prejuicios del anticlericalismo y la nostalgia tradicionalista, la secularización política de la sociedad española actual (entendida como separación del plano religioso y político) que habría planteado el catolicismo liberal desde la Constitución de Cádiz como postulado evangélico en su construcción de la nación española y cuyo postulado, en su opinión, habría sido reconocido por la propia Iglesia en el Concilio Vaticano II.

<sup>282</sup> Fermento del nacionalismo –representado por la *Lliga Regionalista*, que para Cuenca Toribio se incubó en un ambiente tradicionalista– que habría sido propiciado en Cataluña por la crisis del Estado de la Restauración y sancionado por una parte influyente del clero catalán, cf. *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo III*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba 2002, pp. 78-79.

<sup>283</sup> Así, paradójicamente en Cataluña, “en la porción del país más descristianizada a nivel de masas populares, el ascendiente de una Iglesia dotada de los mejores cuadros peninsulares se erigía en guía de la empresa más sentida por la población autóctona. Una generación posterior pondría al descubierto la artificialidad de un nacionalismo alimentado en buena medida por una ideología pseudorreligiosa”, op. cit. p. 329.

<sup>284</sup> Cf. “Orígenes de la democracia cristiana en España”, op. cit., p. 160. Orella estudia los componentes tradicionales que confluyeron en el Partido Social Popular en “Las raíces carlistas de la democracia cristiana” en *Aportes*, núm. 40, 1999, pp. 103-116.

<sup>285</sup> Ésta es, por ejemplo, la crítica que hace Casimiro Martí a una Iglesia que en los pueblos latinos, y en especial en Cataluña, respecto de las preocupaciones y de los intereses del proletariado, además de recelosa frente a las libertades modernas. Es decir, una Iglesia contemporánea a Marx que, en su opinión convalidaba la crítica feuerbachiana y marxista de

denunciado en 1843 la situación de las clases proletarias contemporáneas, enjuiciándola peor a la de los esclavos de los tiempos de los godos. Así, los jornaleros del siglo, poniendo el ejemplo paradigmático de los obreros ingleses, eran “víctimas de la codicia de sus amos en la naciones que mas tienen en la boca la palabra *libertad*, y que mas zelosas se muestran en la apariencia por la abolición de la esclavitud”<sup>286</sup>. En los años 1843-1844, Balmes analizaba lúcidamente en las páginas de *La Sociedad* las tensas relaciones entre la mano de obra y el capital a la vista de la creciente industria catalana, por ejemplo en la serie de artículos “Barcelona”<sup>287</sup>, o describiendo y criticando el socialismo utópico en serie de artículos en la misma revista<sup>288</sup>. Según Balmes, la conducta que debían observar, en general, los ricos y, en especial, la industria catalana y barcelonesa respecto a las clases pobres se resumía en su lema “hacerlos buenos y hacerles bien”<sup>289</sup>. Por otro lado, en 1854 la *Escuela de la Virtud* fundada en Barcelona por el beato Francisco Palau i Quer era clausurada gubernamentalmente por ser demasiado avanzada en materia social<sup>290</sup>. La creciente separación del mundo obrero de la Iglesia<sup>291</sup>, agravada por la extensa desarticulación que sufrió la Iglesia con la desamortización, hizo que estos sectores populares fueran presa fácil de ideologías democráticas y socialistas, que avivaban el resentimiento social. En 1878, el propio León XIII en su segunda encíclica, *Quod Apostolici Muneris*, había condenado el socialismo, el comunismo y en nihilismo (anarquismo), por desnaturalizar el Evangelio y engañar a los pobres. Al mismo tiempo, marcaba una primera línea de actuación y responsabilidad para los católicos a la hora de afrontar la cuestión

---

la religión, cf. *L'Església de Barcelona (1850.-1857)*, Curial Ed. / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, p. 10. El capítulo cuarto de esta obra (pp. 209-245) está dedicado a la respuesta, tildada de insuficiente, de la Iglesia barcelonesa a la problemática obrera, especialmente durante el Bienio Liberal y la huelga de la primavera de 1854. Con todo, la intervención del obispo durante la huelga propició su destierro temporal por parte del Gobierno.

<sup>286</sup> Cf. *Las leyes fundamentales de la monarquía española segun fueron antiguamente y segun conviene que sean en la época actual*, v. I, Imp. y Librería de Don Pablo Riera, Barcelona 1843 (edición facsímil: Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac s. f.), p. 123.

<sup>287</sup> Cf. *Obras Completas*, v. XIII, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, pp. 135-236.

<sup>288</sup> Cf. *Obras Completas*, v. XI, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, pp. 215-302.

<sup>289</sup> Cf. “Medios morales que debe emplear Cataluña para evitar su desgracia y promover su felicidad” en *Obras Completas*, v. XIII, op. cit., p. 120 y “Relaciones entre fabricantes y trabajadores” en *Obras Completas*, v. XIII, op. cit., p. 227.

<sup>290</sup> Cf. Pladevall, A., op. cit., p. 166. El obispo de Salamanca, el catalán Joaquín Lluch y Garriga escribió en 1872 la pastoral *La Internacional*. Este mismo año Collell escribe el opúsculo *El socialismo y el individualismo*; también es destacable *El socialismo y el individualismo* (1875) del valenciano Juan Reig y García, cf. Andrés-Gallego, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, op. cit., p. 21. Según refiere este autor, en Manresa se editó en los años 1883-1886 el *Obrero Católico*, al parecer redactado por un trabajador solitario, Jaime Cardona y París (ibíd., pp. 23 y 36).

<sup>291</sup> Originariamente las expresiones del primer movimiento español –y especialmente catalán– tuvieron su acompañamiento e inspiración religiosa (oficios litúrgicos en celebraciones o actos obreros, etc.), cf. *La Iglesia en la España contemporánea*, v. I, Ed. Encuentro, Madrid 1999, p. 97.

obrero. En Alemania, el obispo de Magunzia Ketteler abordó lúcidamente la cuestión obrera<sup>292</sup>. Se considera que el jesuita Vicent había fundado el primer Círculo Católico de Obreros en Manresa en 1865. La publicación de la encíclica *Rerum Novarum* suscitó un renovado interés, especialmente en Cataluña, en la creación de los organismos oportunos para la difusión del magisterio social de la Iglesia en esta materia. Entre las filas eclesiásticas, Félix Sardà i Salvany escribió en la *Revista Popular* más de cuarenta artículos relacionados con la cuestión social en los dos años siguientes a la publicación de la *Rerum Novarum*. Asimismo, en 1892 Morgades hizo pública una exhortación pastoral *Sobre la cuestión social con motivo de la proximidad del primero de mayo*<sup>293</sup>. El propio p. Vicent escribió en 1893 *Socialismo y Anarquismo*, una extensa publicación de 502 páginas, glosando la encíclica leonina (con un prólogo del arzobispo de Valencia, Ciriaco María Sancha)<sup>294</sup>. En 1894 organizó una multitudinaria peregrinación de obreros españoles a Roma. No hay que olvidar, por otro lado, el interés que mostraron por la cuestión social los seis Congresos Nacionales Católicos, a cuyo frente se nombró una Junta Central en Madrid, celebrados en diversas ciudades españolas entre 1889 y 1902. El cuarto congreso se celebró en 1894 en Tarragona, en el cual participó también el sociólogo Eduardo Sanz y Escartín, futuro ministro de Trabajo en 1921, en el gabinete de Allendesalazar, y cuyas reflexiones son una prueba de una pronta recepción del magisterio leonino sobre la cuestión social en el ámbito conservador español<sup>295</sup>. Dicha

<sup>292</sup> En su discurso citado sobre el socialismo frente a la doctrina social de la Iglesia, José M<sup>a</sup> Planas recordaba que antes de la *Rerum Novarum* de León XIII, “desde que el partido socialista se organizó en Alemania y con el Manifiesto primero de 1847, y la obra de Carlos Marx después, se fijaron las doctrinas del partido, miembros esclarecidos de la Iglesia católica siguiendo el espíritu y las tradiciones del Cristianismo que no hacían en realidad más que ir continuando, iniciaron un movimiento social en él inspirado y que impropriamente se ha llamado por muchos socialismo católico, para contrarrestar el sentido materialista y revolucionario de la nueva escuela. En él ocupa como es sabido, el más preeminente puesto Mons. Ketteler, obispo de Magunzia, quien en sus famosos opúsculos «La cuestión obrera y el Cristianismo» y «El movimiento de los obreros y sus aspiraciones en relación con la religión y la moral» y otros hasta el número de setenta y uno, trató admirablemente la cuestión socialista y expuso los medios para resolverla en sentido cristiano”, op. cit. pp. 56-57.

<sup>293</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 170.

<sup>294</sup> Para el p. Vicent la economía política debía depender de la moral. Su libro constituía una dura crítica de los economistas liberales, quienes legitimaban la acumulación cada vez mayor de capitales en manos de los grandes capitalistas, mientras que aumentaba la miseria de los trabajadores. Su error consistía en olvidar la naturaleza caída del hombre. Denunciaba el jesuita castellonense el estado deplorable al que eran arrojados los obreros, lo que engendraba en ellos, por resentimiento, un odio satánico contra la religión.

<sup>295</sup> En una carta de 30.03.1907, Torras i Bages le remitía a Sanz y Escartín sus pastorales y le llamaba “estimado amigo”, reconociendo mantener con él “una cierta comunidad de espíritu” y “una propensión de amor al pueblo”, cf. *Epistolari*, v. III, pp. 220-221. Sobre la trayectoria de Escartín y Sanz, vid. Campo Sánchez, C., “Eduardo Sanz y Escartín: el reformismo de un católico conservador” en *Moscelánea Comillas*, núm. 134, 2011, pp. 177-205. Asimismo, José Luis Monereo tiene publicada una monografía sobre el pensamiento de Sanz y Escartín, *El catolicismo social conservador: Eduardo Sanz y Escartín*, Ed. Comares, Granada 2010.

recepción confluiría a principios del siglo XIX en la creación del Instituto de Reformas Sociales (1903), precedido de la Comisión de Reformas Sociales (1883), y la aprobación de la primera legislación social moderna en España a partir del año 1900<sup>296</sup> - cuyo precedente más inmediato en materia de protección laboral de la infancia había sido la Ley Benot de 1873<sup>297</sup>. El último congreso, el sexto, celebrado en Santiago de Compostela en 1902, versó sobre la cuestión social y, el obispo de Vic, José Torras i Bages, asumió la responsabilidad de redactar la *Carta pastoral colectiva de los prelados reunidos al Congreso Católico de Compostela*<sup>298</sup>. Con todo, en los propios congresos se echó de menos una mayor plasmación práctica de las cuestiones estudiadas. Entre 1906 y 1912 se celebraron anualmente las Semanas Sociales. Por ejemplo, en la que tuvo lugar en 1908 en Sevilla, Torras i Bages leyó el discurso inaugural titulado *Lo eterno y lo variable en el cuerpo social*<sup>299</sup>. Y en la que se celebró en Barcelona en 1910, pronunció el discurso *El espíritu en el problema del trabajo*<sup>300</sup>. Para nuestro autor, la clase obrera, la más numerosa y con más almas a salvar, era por tanto “la más estimada de Jesucrist”<sup>301</sup>, la clase predilecta “per recomanació de Jesucrist”<sup>302</sup>. De ahí que se doliera Torras i Bages de que “una de les coses més tristes del nostre temps és que el poble, fill predilecte de la Iglésia, avui en sa gran massa obrera estiga en prevenció contra d’ella”<sup>303</sup>. Completan el acervo torrasiano sobre la materia las pastorales sobre la cuestión obrera *L’equilibri en la jerarquia industrial* (1902)<sup>304</sup>, *L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana* (1905)<sup>305</sup>,

<sup>296</sup> Sobre los inicios del derecho laboral en España y el Instituto de Reformas Sociales, vid. Montoya Melgar, M., “El Reformismo Social en los orígenes del Derecho del Trabajo” en *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, núm. extraordinario, 2003, pp. 81-108.

<sup>297</sup> Vid. Martínez Peñas, L., Los inicios de la legislación laboral española: la Ley Benot, acceso: 22.08.2015, disponible: <https://revistaaequitas.files.wordpress.com/2011/11/25-70.pdf> (*Revista Aequitas*, núm. 1, 2011, pp. 25-70).

<sup>298</sup> Vid. *Obres Completes*, v. VI, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1989, pp. 423-434.

<sup>299</sup> Vid. el texto del discurso en Torras i Bages, J., *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 230-270. En el epistolario torrasiano consta una carta de 12.02.1908 dirigida a Antonio Vicent, S.J., en contestación a su propuesta de participar e impartir la lección inaugural o de clausura de la Semana Social a celebrar en Sevilla aquel mismo año. Añadía Torras i Bages: “yo sólo poseo ciertos principios generales que procuro esparcir, para que los hombres prácticos den a su actividad la dirección cristiana”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 291. En una siguiente carta, de 31.03.1908, el obispo de Vic reconoce la paternidad del p. Vicent sobre el movimiento social católico: “surgen de consiguiente instituciones y obras de diversas clases del referido movimiento, y muchas personas buenas e ilustradas toman parte en el mismo, pero gracias al que nos trajo las gallinas que es... el Padre a quien tengo el gusto de escribir” *ibíd.*, p. 305.

<sup>300</sup> Vid. *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 271-297.

<sup>301</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 382 (carta a Ildefons Roca, S.J., de 27.02.1903).

<sup>302</sup> Cf. “Als senyors del Patronat Obrer de Nostra Senyora de Montserrat de Manresa” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 211.

<sup>303</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, *ibíd.*, p. 383.

<sup>304</sup> Vid. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 674-705.

<sup>305</sup> Vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 100-140.

*Conducta dels obrers catòlics en les circumstàncies actuals* (1906)<sup>306</sup>, *El misteri de sang, o sia, màrtirs i anarquistes* (1906)<sup>307</sup> e *Idees que maten, idees que vivifiquen* (1911)<sup>308</sup>.

Por otra parte, el jesuita Gabriel Palau intentó transplantar a Cataluña las experiencias del catolicismo social que había conocido en Alemania, Francia y Bélgica. Palau y Enrique Pla i Deniel, futuro primado de España, fundaron en Barcelona en 1908 la *Acción Social Popular*, cuyo órgano fue la *Revista Social*, para propagar la doctrina social católica. A su vez, los dominicos Gerard y Gafo promovieron la sindicación obrera desde un «tradicionalismo social» que algunos verían como el precedente del corporativismo de Primo de Rivera y el sindicato vertical franquista<sup>309</sup>. A partir de 1910 el p. Palau promovió la creación de sindicatos católicos (que más adelante encontrarían su expresión en la creación, a partir de 1919, de los Sindicatos Libres Católicos, cuyo líder fue el joven carlista catalán Ramón Sales) y en 1912 constituyó la Federación Social Obrera<sup>310</sup>. Según Anguera, los centros carlistas de Barcelona acogían entre 3.500 y 5.000 obreros<sup>311</sup>. En 1919 nos encontramos con la Confederación Nacional Católica Agraria, del jesuita p. Nevares. Todo ello sin olvidar la ingente labor de las asociaciones y órdenes católicas en el campo de la caridad.

Con todo, según Cuenca Toribio, la existencia de un perjuicio generalizado frente al obrerismo, el paternalismo y la general incompreensión frente a la problemática social frustraron el desarrollo del catolicismo social. Así, las diferencias ideológicas y la cautela ortodoxa habrían desvirtuado la aparición de un asociacionismo obrero católico suficientemente relevante y que integrara el elemento patronal<sup>312</sup>.

---

<sup>306</sup> Vid. op. cit., pp. 196-211.

<sup>307</sup> Vid. op. cit., pp. 231-259.

<sup>308</sup> Vid. *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 107-125.

<sup>309</sup> Cf. Carrasco Calvo, S., "Catolicismo y catalanismo, 1898-1936: trayectoria y peculiaridades del catolicismo social catalán" en García Delgado, J. L. (Ed.), *M. España, 1898-1936: estructuras y cambio*, Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1984, p. 435.

<sup>310</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., pp. 170-171.

<sup>311</sup> Cf. *El carlisme*, op. cit., p. 121.

<sup>312</sup> Cf. *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, op. cit., p. 199.

## § 6.- LA CENTRALIZACIÓN LIBERAL

### 6.1. Las Españas: una pluralidad integrada por la fe

La idea de “España” y sus derivadas, como los distintos nacionalismos intrahispánicos de los últimos dos siglos, ha entrañado siempre una discusión sobre la comprensión y la proyección de las nociones de unidad y diversidad a través de los distintos avatares históricos, en la conciencia colectiva de los pueblos que conforman el poliedro español<sup>313</sup>. En caso de que se admita la existencia de un factor de unión o comunión que aglutine, también en lo político, lo plural en la Península, la discusión se extenderá a dicho factor o nexo. Por mi parte, entiendo que tal principio de unidad política está

---

<sup>313</sup> La reflexión sobre el ser de España en la historia es un tema abundantemente tratado desde distintas sensibilidades y perspectivas a partir del segundo tercio del siglo XX. Consigno meramente a título ilustrativo algunos clásicos: de Maeztu, R., *Defensa de la Hispanidad*, Gráfica Universal, Madrid 1934, cuya segunda edición de 1935 incluye el discurso del cardenal Gomà “Apología de la Hispanidad” pronunciado en 1934 en Buenos Aires y publicado aquel mismo año en *Acción Española*; Ortega y Gasset J., *España invertebrada, bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Revista de Occidente, Madrid 1934; Torró Sansalvador O.F.M., A., *Filosofía de la Hispanidad*, Tip. Católica Casals, Barcelona 1936; García Morente, M., *Idea de la hispanidad*, Espasa-Calpe, Buenos Aires 1938, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad Central, Madrid 1942; Castro, A., *España en la historia. Cristianos, moros y judíos*, Ed. Losada, Buenos Aires 1948, *La realidad histórica de España*, Ed. Porrúa, México 1954; Laín Entralgo, P., *España como problema*, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, Madrid 1949; Calvo Serer, R., *España, sin problema*, Ed. Rialp, Madrid 1949; Sánchez Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, 2 vols., Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1956; García Escudero, J. M., *Historia política de las dos Españas*, 4 vols., Ed. Nacional, Madrid 1975; Maravall, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981; Marías, J., *España inteligible, razón histórica de las Españas*, Alianza Ed., Madrid 1985, *Ser español, ideas y creencias en el mundo hispánico*, Ed. Planeta, Barcelona 2000; de las Heras, A. R., Sáez San José, V., Amador Carretero, M<sup>a</sup>. P. [Eds.], *Sobre la realidad de España*, Boletín Oficial del Estado / Universidad Carlos III, Madrid 1994; VV.AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid 1997; Bueno, G., *España frente a Europa*, Alba Ed., Barcelona 1999, *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2005; VV. AA., *España como nación*, Planeta, Barcelona 2000; Fusi Aizpurúa, J. P., *España, la evolución de la identidad nacional*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2000; Álvarez Junco, J., *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Ed. Taurus, Madrid 2001; García Carcel, R., *La herencia del pasado / Las memorias históricas de España*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011; Morales Moya, A., Fusi Aizpurúa, J. P., de Blas Guerrero, A. [Coord.], *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Fundación Ortega-Marañón / Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013.



intrínsecamente anudado al de unidad religiosa. Así, la entrada en el tiempo y sociedad de las naciones de la realidad política que conocemos como España o Españas<sup>314</sup>, no puede separarse de su ingreso en la Cristiandad *cum Petro et sub Petro*, hecho verificado mediante la profesión de la unidad católica en el III Concilio de Toledo, tras el bautizo del rey Recaredo en el año 587<sup>315</sup>. Obviamente, la unidad política y religiosa no siempre se ha mantenido completamente desde los puntos de vista material o formal<sup>316</sup>, pero su dinámica

---

<sup>314</sup> La *Hispania* romana como realidad geográfica, humana e incluso política había sido asumida como propia por los invasores godos. Así, en el prefacio (conocido como *Lauda Hispaniae*) a su *Historia de regibus gothorum, wandalorum et suevorum*, San Isidro de Sevilla reconocía la entidad de dicha tierra: “omnium terrarum, quaeque sunt ab occiduo usque ad Indos, pulcherrima es, o sacra, semperque felix principum, gentiumque mater Hispania. Jure tu nunc omnium regina provinciarum”.

<sup>315</sup> Vid. Cantera O.S.B., S., *Hispania – Spania. El nacimiento de España. Conciencia hispana en el Reino Visigodo de Toledo*, Ed. Actas, Madrid 2011.

<sup>316</sup> Hoy en día, por ejemplo, el art. 16.3 de la Norma de 1978 establece que «ninguna confesión tendrá carácter estatal» lo que guarda una muy coherente relación interna con lo dispuesto en el primer apartado de dicho artículo, según el cual «se garantiza la libertad ideológica, religiosa y de culto de los individuos y las comunidades sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley». La no confesionalidad establecida por la Constitución vigente se ha querido explicar desde los mismos postulados del Concilio Vaticano II. Lo cierto es que la propia *Dignitatis Humanae* precisa en el núm. 1 que el acto de fe, para su validez, debe estar inmune de coacción. De ahí que el Concilio enseñe que la libertad religiosa que exigen los hombres para el cumplimiento de su obligación de rendir culto a Dios, se refiere a la inmunidad de coacción en la sociedad civil, dejando por tanto íntegra la doctrina tradicional católica acerca del deber moral de los hombres y de las sociedades para con la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo. En este sentido, aunque el art. 16.3 del texto constitucional citado disponga que los poderes públicos han de tener en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantener las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones, ninguna referencia o reconocimiento se profesa, siquiera retóricamente, hacia «la verdadera religión y la única Iglesia de Cristo». En *A letter concerning toleration* el fundador del liberalismo moderno, el protestante John Locke, establecía la obligación de las Iglesias, sujetas al magistrado civil, de respetar el principio de tolerancia y de enseñar que la libertad de conciencia es derecho natural de cada hombre, cf. *The second treatise of government and a letter concerning toleration*, Dover Publications, New York 2002, p. 146. Se ha oficializado así el proceso de desvinculación de España de la verdad divina en el orden político natural y de la verdad divina en el orden sobrenatural. A partir de 1978, este proceso de libre desarrollo de la personalidad como fundamento del orden político y de la paz social (art. 11 de la Constitución), basado sobre la libertad de pensamiento inmanente y proclamando la tolerancia como virtud cívica, se ha proyectado progresivamente y con el consiguiente reflejo legislativo en una secularización efectiva de la sociedad española. Todo ello en aras a conseguir la plena secularización de la sociedad, como término de la emancipación social y política efectiva, esto es, el Estado democrático y social de derecho, tal y como postulaba Karl Marx en *Zur Jugendfrage*: la identificación de la sociedad y del Estado. Así, a través de la negación constitucional del principio de unidad católica en España, se han venido contradiciendo escalonadamente los presupuestos naturales más esenciales sobre los que había reposado la sociedad española. No sólo mediante una disolución práctica del ámbito social más inmediato de la persona, la familia, sino, para lo que nos ocupa, por el divorcio afectivo y efectivo de los pueblos de España, reducida ésta a mero «Estado» en su significación administrativa y hegemónica, donde el único *vinculum unitatis* invocable no es otro que el art.

interdependencia, en sentido progresivo o regresivo, incluso hasta su negación, permite leer en los hechos históricos el mismo juego o desgaste de lo común humano en la Península Ibérica.

En la Edad Moderna, la reunión de los reinos hispánicos bajo el cetro de los Austrias y la vigencia del principio de unidad católica en todo el territorio peninsular, no estuvo exenta de las lógicas tensiones que suscitaba la *praxis* política a la hora de armonizar el gobierno de un Imperio en el que no se ponía el sol con la debida atención a una pluralidad de comunidades políticas que integraban la Monarquía.

En su *Juicio político de los daños y reparos de qualquiera monarquía*, que forma parte de sus *Dictámenes espirituales, morales y políticos* –escritos en 1655 y reeditados en tiempos de Carlos III– el beato Juan de Palafox y Mendoza (1600-1659) atestiguaba en gráfica y brillante expresión el ideal colectivo que debía animar la práctica de los católicos monarcas de la *respublica hispaniarum*<sup>317</sup>:

No hace de menos ponderacion el ver que á casi todas las demás Monarquías las ha formado la ambicion, la fuerza, la tiranía, la supersticion, ó la violencia; pero la Española la formó el Derecho, la estableció la Religion, la promovió la Justicia, la ha gobernado la Christiandad y Prudencia de tan excelentes, pios, y santos Príncipes<sup>318</sup>.

Para el obispo originario de Fitero, consejero, virrey y capitán general, se hacía imprescindible la cercanía física y personal de los monarcas a los distintos reinos o provincias “haciendose como si fuesse nacido en cada una”<sup>319</sup>, como lo habían hecho Fernando el Católico y su esposa Isabel, la cual:

Mudaba los trages, segun las Naciones donde entraba, para mayor consuelo suyo, y que supiesen que en Castilla era Castellana, en Aragon Aragonesa, y en Cataluña Catalana; porque esto es necesario y mucho mas en Naciones belicosas, y que necesitan mas de maña que de fuerzas para su conservacion<sup>320</sup>.

---

2 de la vigente Constitución. El otro vínculo natural, de sujeción al Rey, se reduce a un mero símbolo de unidad y permanencia (art. 56). Para un análisis de las raíces ideológicas que condujeron a la negación del principio de unidad católica en España, vid. Palomar, E., “La negación de la unidad católica” en *Iglesia-Mundo*, núm. 384, 1989, pp. 30-35.

<sup>317</sup> Cf. Bañez, D., *De fide, Spe & Charitate. Catholico Regi Philippo II. Magno Hispaniarum Monarchae, Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris partem, quae ad Questionem Quadragesimam sextam protenduntur, dicata*, Apud Stephanum Ordinis Praedicatorum, Salmanticae 1584, p. 1351.

<sup>318</sup> Cf. *Obras del Ilustrissimo, Excelentísimo, y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, de los Superiores Consejos de Indias, y Aragón, Obispo de la Puebla de los Ángeles, y de Osmá, Arzobispo electo de Megico, Virrey y Capitan General de Nueva España*, tomo X: *Tratados varios*, Imp. de Don Gabriel Ramírez, Madrid 1762, núm. 14, p. 40.

<sup>319</sup> Op. cit., núm. 31, p. 45.

<sup>320</sup> Ibid.

Téngase en cuenta que el beato Palafox escribía su obra tras la rebelión catalana y la pérdida de Portugal en 1640. Pues bien, el intento de uniformar las naciones de la Monarquía española:

Aunque nacía de bonissima raíz, que era hacer unidad en el gobierno y excluir la diversidad que suele ser la madre de las discordias; pero assi como era posible siendo criador, era imposible siendo Gobernador lo que intentaba: pues solo Dios puede criar á los Reynos con unas inclinaciones, pero una vez criados con diversas, necesario es que sean diversas las leyes, y forma de su gobierno. De donde resulta, que queriendo á Aragon gobernarlo con las leyes de Castilla, ó á Castilla con las de Aragon, ó á Cataluña con las de Valencia, ó á Valencia con los usajes, y constituciones de Castilla, ó á todos con uno, es lo mismo que trocar los bocados, y los frenos á los caballos, ó reducirlos á uno solo, con que estos se empinan, aquellos corcobean, los otros disparan, y todos se aventura. Y pues Dios, siendo Criador, que pudo criar las tierras de una misma manera, las crió diferentes, y en toda Vizcaya no se hallará apenas una naranja, ni en toda Valencia una castaña, no habiendo otra cosa en Valencia que naranjas, ni en Vizcaya que castañas, porque quiso necesitar unas tierras á otras, para hacer mas sociable esta nuestra naturaleza, ó para otros altos fines; necesario es tambien que las leyes sigan, como el vestido, la forma del cuerpo, y se diferencien en cada Reyno, y Nacion<sup>321</sup>.

Por todo ello, Juan de Palafox conminaba a los ministros y funcionarios reales a que no enemistasen al rey con sus vasallos, debiendo gobernarlos “en Castellano á los Castellanos, en Aragonés a los Aragoneses, en Catalan á los Catalanes, en Portugés á los Portugeses”<sup>322</sup>.

## 6.2. La formación del Estado moderno español

El origen del Estado español moderno lo encontramos en la voluntad unificadora, siquiera incompleta, llevada a cabo por la Corona española a partir de Felipe V. Esta necesidad ya habría sido percibida por los Austrias y, especialmente asumida por el Conde Duque de Olivares<sup>323</sup>. El Decreto de 29 de junio de 1707 expresaba el deseo del primer Monarca borbón de reducir todos sus reinos de España a la uniformidad de unas mismas leyes, usos y costumbres y tribunales, gobernándose igualmente todos por las leyes de Castilla «tan

<sup>321</sup> *Ibíd.*, núm. 32-33, pp. 45-46.

<sup>322</sup> *Ibíd.*, núm. 33, p. 46.

<sup>323</sup> Para una visión panorámica del proceso de centralización durante el siglo XVIII, vid. Muñoz Machado, S., *El problema de la vertebración del Estado en España (del siglo XVIII al siglo XXI)*, Ed. Istel, Madrid 2006, especialmente capítulo II, pp. 37-98, así como Morales Moya, A., “Los orígenes de la Administración Pública Contemporánea” en Morales Moya, A., Esteban de Vega, M. [Eds.], *La historia contemporánea en España*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

loables y plausibles en todo el universo», por lo que derogaba los fueros, privilegios, prácticas y costumbres observados en los reinos de Aragón y Valencia “siendo mi voluntad que éstos se reduzcan a las leyes de Castilla”. En 1715 y 1716 se derogaron los regímenes políticos del Reino de Mallorca y del Principado de Cataluña. En Cataluña, en particular, la opción austracista y la resistencia que mostraron los antiguos Reinos de la Corona de Aragón al espíritu absolutista de corte francés que dejaba traslucir la conducta del recién llegado Felipe V, calificada por éste como rebelde y desleal, fue aprovechada para remover la estructura política que configuraba dichos territorios, acelerando y propiciando las bases de una centralización a partir del Decreto de Nueva Planta. De modo que los procesos unificadores, racionalizadores y modernizadores se pusieron al servicio del establecimiento gradual de un Estado ilustrado superador de la división histórica de reinos y otros territorios, tomando por base el reino de Castilla. Con todo, el fortalecimiento del absolutismo real a través de una gestión centralizada de los intereses públicos tuvo salvedades relevantes, como las provincias vascongadas o Navarra. Por otro lado, a nivel social, la repercusión social de la centralización política y administrativa era parcial. Por ejemplo, en Cataluña se respetó la legislación civil particular.

“La Monarquía absoluta supone la acumulación de la totalidad del poder, concretado en una serie de regalías, sin que exista ningún tipo de representación, en una persona que delega en quienes desempeñan los oficios públicos”<sup>324</sup>. Así, este proceso centralizador fue impulsado por el despotismo ilustrado borbónico de las Secretarías de Estado y Despachos (“despotismo ministerial”), precedentes de los Ministerios y que había reemplazado la labor del Consejo de Castilla, el cual a su vez había suplantado el régimen polisinodial de los distintos Consejos, absorbiendo sus funciones. Se buscaba desarticular cualquier tipo de límites a la acción gubernativa, ya fueran de índole histórica, territorial o eclesiástica, invocando el principio de soberanía atribuido al monarca soberano, centro de todo poder. El despliegue del centralismo ilustrado, especialmente en la segunda mitad del XVIII, se vio acompañado por un repliegue de la política internacional española. Las tendencias centralizadoras de la administración local del siglo XIX, de supeditación al poder central, se vieron anticipadas por figuras tales como la de los corregidores, nombrados por los monarcas ilustrados (reglamentadas por la *Instrucción* de Carlos III de 1788 a los corregidores), verdaderos agentes o correas de la potestad del monarca, así como de control sobre el poder

---

<sup>324</sup> Cf. Morales Moya, A., “Los orígenes de la Administración Pública Contemporánea”, op. cit., p. 55.

municipal<sup>325</sup>. En el plano cultural, destacaría la fuerte política de castellanización lingüística, si bien no hay que olvidar que el castellano se había extendido como lengua común de cultura en la Península desde el siglo XVI. En el plano económico, se suprimieron trabas aduaneras internas y se fomentaron políticas de incentivo de sectores de la industria y de la agricultura. Con todo, la centralización borbónica que provocó el nuevo régimen de organización político-territorial de España, según este autor, fue incompleta e insuficiente, entre otros motivos, a causa de los desajustes de tales políticas y del desequilibrio resultante en favor de Castilla, en detrimento de los habitantes de los demás reinos hispánicos. El peso de la Iglesia católica impidió, por otro lado, su sumisión plena a la política regalista y unificadora de la Corona.

### 6.3. Unificación desintegradora y centralismo decimonónico

Las ideas revolucionarias y democratizadoras que se gestaron en el siglo XVIII mantuvieron –hasta dogmatizarlo– el concepto de soberanía, si bien transfirieron su titularidad del monarca a la “nación”<sup>326</sup>. Dicha soberanía, atribuida a la Nación y que proclamaba el art. 3 de la Constitución política de la Monarquía española de 1812, entrañaba una serie de corolarios, como el reconocimiento a la misma nación del poder constituyente a través de la facultad de establecer sus leyes fundamentales<sup>327</sup>. Una concreción de ello fue la atribución del poder legislativo a las Cortes en representación de la nación junto con el Rey<sup>328</sup>. Aunque no se aludiera expresamente a la «voluntad general» de raíz rousseauiana y jacobina, era claro que esta disposición ciertamente revolucionaria, aún revestida de ropajes tradicionales, se cimentaba sobre los principios de igualdad y concentración de poder que conllevaban una necesaria centralización. Salvo las Constituciones de 1837 y de 1869, ningún otro texto fundamental decimonónico español invocó directamente el principio de soberanía nacional.

En todo caso, en Cádiz las tendencias uniformadoras de dicha norma constitucional se contemplaban para distintas materias, como la unificación de

---

<sup>325</sup> Sobre la institución del corregidor en la época ilustrada, vid. Martín-Retortillo, S. et al., *Descentralización administrativa y organización política*, vol. I., Ed. Alfaguara, Madrid 1973, pp. 31-42.

<sup>326</sup> Para una visión sintética de las políticas centralizadoras o de “vertebración” así como de los procesos de nacionalización –y su relativo fracaso– que llevó a cabo el Estado liberal español a lo largo del siglo XIX, véase el capítulo III (“Uniformismo e integración nacional en el Estado decimonónico”) de la citada obra de Muñoz Machado, S., *El problema de la vertebración del Estado en España...*, op. cit., pp. 99-213.

<sup>327</sup> El primer Decreto de las Cortes reunidas en la Isla de León el 24.09.1810 ya se arrogaba la representación de la Nación española por parte de los diputados reunidos en Cortes, respecto de las cuales se predicaba la soberanía nacional.

<sup>328</sup> Cortes que ya no eran estamentales, a diferencia de lo que establecía todavía el Estatuto de Bayona (art. LXI).

leyes procesales (art. 244), códigos (art. 258) o la imposición de un plan general de enseñanza uniforme en todo el Reino (art. 368). Curiosamente, no se incluía ninguna alusión específica a la cuestión lingüística. Por otro lado, todavía el art. 10 de la Constitución gaditana, en el título II que aludía al territorio de “las Españas”, señalaba expresamente que dicho territorio comprendía, entre otros, Cataluña, respetando en gran parte la división histórica del Reino. Con todo, el art. 11 preveía la aprobación de una división “más conveniente” del territorio español, luego que las circunstancias políticas lo permitieran. Obviamente, el texto constitucional al denominar las distintas unidades territoriales de la nación española individualmente como “provincia” o conjuntamente como “provincias” abstraía de las denominaciones históricas de estos territorios, como reinos, virreinos o principados. No obstante, esta regulación constitucional de las provincias implicaba ciertos efectos electorales o tributarios particularizados para dichos territorios. A su vez, el título VI hacía mención al gobierno interior de las provincias (a través de los jefes superiores y las diputaciones) y de los pueblos (a través de los ayuntamientos). De todos modos, los fundamentos para la organización centralizada de la Monarquía española que contenía la Norma de Cádiz, paradójicamente contradecía la intención que parecía expresar el Discurso preliminar a dicha constitución, en el que se invocaba el régimen pactista vigente en la Corona de Aragón o se elogiaban las libertades y fueros de las provincias vascongadas y Navarra. De hecho, el Discurso argumentaba que la nueva Constitución pretendía reaccionar o enmendar las leyes «que últimamente habían igualado a casi todas las provincias en el yugo y la degradación» por lo que quería revitalizar el espíritu de las leyes históricas que «habían protegido [...] la religión, la libertad, la felicidad y bienestar de los españoles», a fin de arreglar el gobierno interior de las provincias conforme a la índole de los antiguos fueros municipales. Con todo, ya más adelante, se encargaba el Discurso de identificar como una de las causas de la mala administración «el fatal abuso de los fueros privilegiados», por lo que se esperaba del nuevo texto constitucional que «acabará de una vez con la monstruosa institución de diversos Estados dentro de un mismo Estado, que tanto se opone a la unidad del sistema en la Administración, a la energía del Gobierno, al buen orden y tranquilidad de la Monarquía».

Desde una perspectiva histórica más inmediata, podemos identificar el arranque del centralismo español contemporáneo en la intención política de los liberales doctrinarios o moderados Javier de Burgos y Francisco Martínez de la Rosa<sup>329</sup>. Su centralismo reformista y racionalizador –inicialmente centrado en la reforma administrativa y aparentemente menos constitucional– hundía sus raíces en el despotismo ilustrado. Alejandro Nieto alude a la manifestación en dicho momento de un *nacionalismo administrativo*, fascinado con el modelo

<sup>329</sup> Cf. Adame de Heu, W., *Sobre los orígenes del liberalismo histórico consolidado en España, 1835-1840*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1997, p. 141.

francés que quiso imitar durante la regencia de María Cristina<sup>330</sup>. Así, el afrancesado Javier de Burgos colaboró con alguno de los gobiernos tecnócratas de la Década Ominosa<sup>331</sup>, redactando la famosa exposición dirigida a Fernando VII, en la que recomendaba una «omnipresencia de la administración», objetivo a conseguir a través de una organización capilar de la misma. Su división de España en 49 provincias en el Gobierno de Cea Bermúdez en 1833 se basaba sustancialmente en un proyecto del Trienio Liberal de 1822, el cual a su vez seguía los proyectos de Felipe Bauzá, respetando en la delimitación territorial en parte los espacios históricos<sup>332</sup>. Así, de conformidad con el art. 2 del Real Decreto de 30 de noviembre de 1833, «Cataluña se divide en cuatro provincias: Barcelona, Tarragona, Lérida y Gerona». Según el art. 4 del Real Decreto, la división provincial no sólo se extendía al orden administrativo, sino a las demarcaciones militares, judiciales y de Hacienda. Un subdelegado del Ministerio de Fomento –creado poco antes sobre la base del prefecto francés– debería estar a cargo de cada provincia<sup>333</sup> (más adelante se llamaría jefe político y a partir de 1849, gobernador civil, actualmente subdelegado de gobierno)<sup>334</sup>. Por otro lado, mediante las diputaciones provinciales establecidas por Real Decreto de 25 de septiembre de 1835 (denominación ya consignada en el art. 325 de la Constitución de 1812 y que en 1823 se quiso articular legalmente), se trató de legalizar en parte la efervescencia de las juntas revolucionarias locales<sup>335</sup>. Las Constituciones de 1837 y 1845 asumieron la división provincial del Estado y de las diputaciones provinciales (estructura mantenida en las Constituciones de 1869 y 1876). Por tanto, la reforma territorial racionalizadora de Burgos fue mantenida primero por los progresistas y más tarde por

<sup>330</sup> Cf. *Los primeros pasos del Estado constitucional*, Ed. Ariel, Barcelona 1996, pp. 83-84.

<sup>331</sup> Acerca de la sensibilidad política del ilustrado español, vid. Maestre Roca, J., “Javier de Burgos, liberal doctrinario” en *Revista de estudios políticos*, núm. 181, 1972, pp. 133-156.

<sup>332</sup> Torras i Bages en *La tradició catalana* afirma que la división provincial de España en cuarenta y nueve demarcaciones “fou com una sentència de mort civil” para los antiguos reinos, cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 309. Así, según el Dr. Torras: “teníem dins Espanya les grans regions formades per les que foren en el passat glorioses nacions amb vida pròpia, amb llengua peculiar algunes d’elles, totes amb història, tradicions i lleis en conformitat amb son temperament, semblava lo natural que es conservessin entitats tan notòries i amb tanta raó d’ésser; mes convenia destruir tot l’antic, i Galícia, Catalunya, Aragó, etc., deixaren d’existir legalment”, op. cit., pp. 308-309.

<sup>333</sup> Javier de Burgos puso al frente de las subdelegaciones provinciales a antiguos liberales afrancesados o doceañistas, op. cit., p. 141, aunque éstos fueron rápidamente sustituidos tras la dimisión del Ministro de Fomento.

<sup>334</sup> Aunque los subdelegados de fomento tuvieran funciones de gestión y de administración, los nuevos jefes políticos o gobernadores civiles tuvieron un carácter marcadamente político, de intervención en los procesos electorales y enlace entre el Gobierno central y los grupos locales dominantes, lo que contribuirá a consolidar los intereses de éstos y evitar incluso los efectos de la centralización, cf. Muñoz Machado, S., op. cit., p. 139.

<sup>335</sup> Cf. Nieto, A., op. cit., p. 129.

moderados y unionistas durante el reinado de Isabel II<sup>336</sup>, adquiriendo una continuidad que incluso ha llegado hasta nuestros días, sin modificaciones sustanciales<sup>337</sup>. La reforma provincial estuvo acompañada también de la creación de los partidos judiciales y la creación de una nueva planta municipal que en sustancia dependía del gobierno central a través de las diputaciones. El apoyo al nuevo régimen centralizado, como expresión del constitucionalismo liberal, se veía reforzado entre la población de sensibilidad liberal, incluso a nivel local, por la consecuente impugnación que se hacía a la centralización entre las filas del tradicionalismo realista o carlista. Los liberales españoles estaban persuadidos de su tarea creadora de la nación española. En 1835 Alcalá Galiano declaraba que la función de las Cortes era “hacer de la Nación Española una nación, que no lo es ni lo ha sido hasta ahora”<sup>338</sup>. A su vez, Mendizábal al hacerse cargo del Gobierno en 1836 declaraba que pensaba dedicarse a formar un todo de la Monarquía, ya que consideraba que estaba dividida entre tantos estados como provincias<sup>339</sup>.

Las reformas globales consiguieron derribar el entramado administrativo del llamado convencionalmente Antiguo Régimen, cuyas instituciones locales eran vistas como bastiones de la reacción<sup>340</sup> y al que se acusaba de obsoleto, suplantándolo –siquiera en la teoría– por el Estado constitucional de los moderados, devenido prácticamente ingobernable y combatido desde un inicio por lo que Nieto llama la «rebelión de las provincias», ya sea a través de las instituciones carlistas, así como las juntas revolucionarias<sup>341</sup>. Rebelión que

---

<sup>336</sup> En 1863 se aprobó una nueva ley y reglamento para el gobierno y administración de las diputaciones provinciales.

<sup>337</sup> El art. 137 del texto fundamental vigente, de 1978, dispone que “el Estado se organiza territorialmente en municipios, en provincias y en las Comunidades Autónomas que se constituyan. Todas estas entidades gozan de autonomía para la gestión de sus respectivos intereses”.

<sup>338</sup> Fontana J., “La fi de l’Antic Règim i la industrialització (1787-1868)” en Vilar, P., *Història de Catalunya*, v. V, Ed. 62, Barcelona 1988, p. 453.

<sup>339</sup> De Riquer, B., *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Ed. Marcial Pons, Madrid 2001, p. 74.

<sup>340</sup> Cf. Martín-Retortillo, S. et al., op. cit., p. 42.

<sup>341</sup> Cf. Nieto, A., op. cit., 107. Añade este autor una valoración sobre la persistencia histórica de esta situación de insurrección provincial: “el general San Miguel llegó a decir en 1838 en el Congreso de los Diputados que era preciso exterminar al enemigo sin concesión alguna. Una frase tan bárbara como sincera. Por no haberlo hecho así, el Convenio de Vergara dejó abierto el camino para las intentonas sucesivas y para la segunda guerra carlista. Lo mismo sucedió con la rebelión de las provincias, que ha continuado reabriéndose periódicamente en España hasta hoy mismo. En cuanto el poder central atraviesa dificultades o se encuentra inseguro, las provincias pasan factura” *ibíd.*, p. 109. Esta idea estaría subyacente en las polémicas palabras de Gregorio Peces Barba sobre los bombardeos de Barcelona durante el Congreso de la Abogacía Española en Cádiz en octubre de 2011. Es interesante notar la afirmación de Nieto según la cual “toda la llamada revolución liberal y la rebelión de las provincias no es más que un cortejo –o si se quiere, una cortina de humo– de desamortización” *ibíd.*, p. 123.



obligaba al gobierno de Madrid a aceptar una descentralización de hecho<sup>342</sup> o a restaurar el orden mediante una nueva centralización, en este caso militar<sup>343</sup>.

En todo caso, el gobierno del Estado liberal no escondía su aspiración de controlar o absorber toda la vida social, en sus manifestaciones más concretas, y en especial la vida municipal, a través de los principios de unidad –entendida como igualdad ante la ley–, centralización, jerarquía y tutela administrativa<sup>344</sup>. Desarticulado el régimen tradicional, convenía reprimir el caos generado por la Revolución mediante un nuevo orden<sup>345</sup> que garantizara o salvaguardara el

---

<sup>342</sup> *Ibid.*, p. 122.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>344</sup> *Ibid.*, pp. 89-96.

<sup>345</sup> El inglés Thomas Hobbes –escribiendo en una situación histórica de su Inglaterra natal con ciertos paralelismos a la instauración de la Revolución española tras la muerte de Fernando VII– trazaba los fundamentos racionales y pragmáticos sobre los que se tenía que edificar el Estado moderno, en definitiva, la legitimación de la soberanía: “the only way to erect such a common power, as may be able to defend them from the invasion of foreigners, and the injuries of one another, and thereby to secure them in such sort as that by their own industry and by the fruits of the earth they may nourish themselves and live contentedly, is to confer all their power and strength upon one man, or upon one assembly of men, that may reduce all their wills, by plurality of voices, unto one will: which is as much as to say, to appoint one man, or assembly of men, to bear their person; and every one to own and acknowledge himself to be author of whatsoever he that so beareth their person shall act, or cause to be acted, in those things which concern the common peace and safety; and therein to submit their wills, every one to his will, and their judgements to his judgement. This is more than consent, or concord; it is a real unity of them all in one and the same person, made by covenant of every man with every man, in such manner as if every man should say to every man: I authorise and give up my right of governing myself to this man, or to this assembly of men, on this condition; that thou give up, thy right to him, and authorise all his actions in like manner. This done, the multitude so united in one person is called a COMMONWEALTH; in Latin, CIVITAS. This is the generation of that great LEVIATHAN, or rather, to speak more reverently, of that mortal god to which we owe, under the immortal God, our peace and defence. For by this authority, given him by every particular man in the Commonwealth, he hath the use of so much power and strength conferred on him that, by terror thereof, he is enabled to form the wills of them all, to peace at home, and mutual aid against their enemies abroad. And in him consisteth the essence of the Commonwealth; which, to define it, is: one person, of whose acts a great multitude, by mutual covenants one with another, have made themselves every one the author, to the end he may use the strength and means of them all as he shall think expedient for their peace and common defence. And he that carryeth this person is called sovereign, and said to have sovereign power; and every one besides, his subject”, cf. *Leviathan, or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, Printed for Andrew Crooke, London 1651, parte segunda, capítulo XVII, pp. 131-132 (edición facsímil: Clarendon Press, Oxford 1909). Ciertamente, la constitución del Estado respondía a una visión anti-social, egoísta y anárquica de la naturaleza humana, que paradójicamente empujaba a los hombres a renunciar a su *derecho natural* (concebido en el capítulo XIV como la libertad que tiene cada hombre de usar su propio poder según le plazca, para la preservación de su propia naturaleza, esto es, de su propia vida y, consecuentemente, de hacer cualquier cosa que conforme a su juicio y razón, se conciba como la más apta para alcanzar ese fin): “The final cause, end, or design of men (who naturally love liberty, and dominion over others) in the introduction of that restraint upon themselves, in which we see them live in Commonwealths, is the foresight of their own preservation, and of a more contented life thereby; that is to say, of getting themselves out from that miserable condition of war which is necessarily

liberalismo de las indeseadas consecuencias del desenfreno que entrañaba<sup>346</sup>. En su doctrinarismo, el *establishment* no tendría reparos en invocar entonces lo tradicional o incluso la unidad católica, proclamando constituciones internas o intrahistóricas, desvirtuadas o rebajadas, contra la propia Tradición o contra los que enarbolaban la soberanía nacional.

En enero de 1837 las Cortes restablecían un decreto de julio de 1811, el cual, a fin de afirmar en todas las clases de la Monarquía la «absoluta subordinación al Gobierno, como el único medio de dar un movimiento y

---

consequent, as hath been shown, to the natural passions of men when there is no visible power to keep them in awe, and tie them by fear of punishment to the performance of their covenants, and observation of those laws of nature set down in the fourteenth and fifteenth chapters", op. cit., p. 128. A su vez, en *The second treatise of government* John Locke considera que en el estado de naturaleza todos los hombres son iguales y libres (capítulo II, núm. 4), lo cual puede llegar a ser inconveniente, teniendo en cuenta su parcialidad y la violencia, generando el "estado de guerra" (capítulo III), que debe ser evitado mediante la constitución de la sociedad política. El objeto del derecho, por tanto, "is, not to abolish or restrain, but to preserve and enlarge freedom. For in all the states of created beings capable of laws, where there is no law there is no freedom. For liberty is to be free from restraint and violence from others", op. cit., cap. VI, núm. 57, p. 25. Por tanto, asentada la libre independencia e igualdad de los hombres en el estado de naturaleza, "no one can be put out of this estate, and subjected to the political power of another, without his own consent. The only way whereby any one divests himself of his natural liberty and puts on the bonds of civil society is by agreeing with other men to join and unite into a community", op. cit., cap. VIII, núm. 95, p. 44. La constitución de la comunidad por medio del consentimiento de sus miembros se extiende mediante la toma de decisiones adoptada por la mayoría (la ley), toda vez que "whosoever therefore out of a state of nature unite into a community be understood to give up all the power necessary to the ends for which they unite into society, to the majority of the community" *ibid.*, núm. 99, p. 45. Estas bases contractualistas o federativas de la sociedad civil según el patriarca liberal Locke no casarían con las de la monarquía absoluta, régimen de gobierno que se había extendido en la Europa de finales del siglo XVII. De ahí su crítica por parte de Locke "so can be no form of civil government at all. For the end of civil society being to avoid and remedy those inconveniencies of the state of nature which necessarily follow from every man's being judge in his own case, by setting up a known authority to which every one of that society may appeal upon any injury received or controversy that may arise, and which every one of the society ought to obey" *ibid.*, cap. VII, núm. 90, p. 40, ya que el príncipe absoluto se encuentra todavía en el estado de naturaleza y no ha sido elegido por sus súbditos,teniéndolos a todos bajo su dominio. Rousseau cierra la articulación de este contractualismo moderno, mediante la alienación y la sujeción irrevocable de los ciudadanos contratantes a la voluntad general, cf. Rousseau, J. J., "Du contrat social ou principes du droit politique" en *Collection complète des oeuvres de Jean Jacques Rousseau, citoyen de Geneve*, vol. 1: *Ouvrages de politique*, Du Peyrou et Paul Moulto, Ginebra 1782, libro primero, cap. VI, p. 204.

<sup>346</sup> Mediante este constitucionalismo moderado, se tendía así al formalismo del Estado de Derecho, como continuidad del despotismo del Estado absoluto y como sujeción del poder dentro de un orden normativo jerárquico constitucional que alumbrara y progresivamente hiciera posible el Estado de la Libertad del individuo autoconsciente y autodeterminado viviendo en sociedad democrática, cf. Palomar, E., "La construcción del Estado de Derecho en España" en Sánchez de la Torre, Á. et al., *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Ed. Actas, Madrid 1996, pp. 103-106. Sin embargo, el imperativo de la ley, expresión de la voluntad general y democrática sin más límites que ella misma, se absolutiza y termina anulando la libertad que invoca.

dirección uniforme á la máquina del Estado y de dirigir a un fin los esfuerzos» disponía que todo funcionario administrativo que debiera dar cumplimiento a órdenes superiores, «será responsable de la ejecución de ellas, y privados de sus respectivos empleos si por culpable omisión, negligencia o tolerancia, por no aplicar inmediatamente las penas a los desobedientes, dejaren de cumplimentarse». En este sentido, la polémica Ley de organización y atribuciones de Ayuntamientos que sancionó la reina María Cristina el 14 de julio de 1840 y que supuso la subsiguiente rebelión de los progresistas y la ulterior caída de la regente, disponía una férrea intervención gubernativa en las corporaciones municipales. Se reforzaba así el doble carácter del Alcalde como agente ejecutivo municipal y representante del poder estatal. En este proceso de centralización progresiva del poder, también cabe considerar el afán desamortizador, orientado a cancelar todo sustento de un poder no dependiente del Estado, como el que había gozado la Iglesia hasta aquella fecha<sup>347</sup>, sin perjuicio de intentar establecer a tal fin un principio de unidad religiosa confesional luterana –una Iglesia al servicio del Estado– así como el cercenamiento de los fueros, la supresión de los señoríos y la desvinculación de los mayorazgos<sup>348</sup>.

La vuelta de los moderados al poder, a partir de 1843 entrañará un nuevo ímpetu centralizador, estimulado por la necesidad de restringir los trastornos revolucionarios que caracterizaron la época precedente. En Barcelona aparecía publicada en 1844, bajo el título *De la centralización*, una traducción del radical izquierdista francés Cormenin, incluyendo un apéndice del traductor, quien firmaba con las iniciales D. R. S. y F. C., sobre los obstáculos que la opinion y las leyes oponen en España al principio de centralización. El texto de Comernin elogiaba la centralización francesa, afirmando que ésta había creado “la independencia del país, las libertades del gobierno representativo, la division, la gerarquia y la unidad de los poderes”<sup>349</sup>. Se lamentaba, en cambio, de ver en el país español vecino las ciudades de “Barcelona, Cadiz, Valencia, Burgos, Zaragoza, Bilbao, Málaga, levantar en cada sacudimiento sus cabezas rivales, y constituirse caprichosamente en juntas insurreccionales, en lugar de unirse á la Metrópoli para comprimir la anarquía”<sup>350</sup>. Por otro lado, constataba que la centralización presentaba dos clases de adversarios, “los que quieren restablecer los estados provinciales en favor de la aristocracia, y los que quieren emancipar á los pueblos y villas en favor de la libertad”<sup>351</sup>. Entre otras herramientas de tal

---

<sup>347</sup> Cf. Nieto, A., op. cit., p. 505.

<sup>348</sup> *Ibid.*, pp. 544-551.

<sup>349</sup> Cf. *De la centralización*, por Timon (Mr. De Cormenin). Discurso traducido del francés al cual se ha añadido un apéndice sobre los obstáculos que la opinion y las leyes oponen en España al principio de centralizacion. Por D. R. S. y F. C., Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1844, p. 61.

<sup>350</sup> *Op. cit.*, p. 71.

<sup>351</sup> *Ibid.*, p. 96.

centralización, la educación resultaba básica para la unificación lingüística: “obligad á todos los padres de familia á que envíen á sus hijos á las escuelas primarias, si quereis que las preocupaciones locales se borren, que las leyes sean mejor ejecutadas, porque serán mejor comprendidas, y que todos los ciudadanos se miren como conciudadanos, porque todos hablarán la lengua de todos, la lengua nacional”<sup>352</sup>. En su apéndice, el traductor español, a la hora de discutir los obstáculos y los remedios que podía encontrar la centralización en España, asumía que la Administración era el alma o principio vital de la sociedad<sup>353</sup>. Para el traductor, la conservación de la legislación, monedas, costumbres e idiomas particulares en cada uno de los antiguos Reinos hispánicos por parte del absolutismo borbónico era una manera de mantenerlos divididos e incapaces de rebelarse contra éste. Caído el absolutismo a partir de 1834, las prevenciones locales, el provincialismo o las ideas democráticas y federalistas habrían impedido unificar los pueblos ibéricos. El programa que proponía el traductor era el siguiente:

Queremos un gobierno Central, fuerte en lo exterior, y que tenga en lo interior la autoridad y poderio suficientes para proteger el interes general de la nacion contra las ecsigencias del mezquino, y muchas veces desalumbrado interes provincial; pero, deseamos igualmente que sin caer en un ecseso de federalismo, ni quedar desarmado el gobierno, tenga bastante garantias la libertad contra las demasias del poder supremo; pensamos tambien que debe dejarse á los intereses locales, en muchas ocasiones, el necesario ensanche y holgura para que las provincias se vivifiquen, crezcan, tomen cuerpo y robustez, produzcan y aumenten asi la masa del bien estar y de la riqueza nacional<sup>354</sup>.

Para ese traductor, una centralización requería en España la igualdad efectiva de los ciudadanos, a conseguir a través de símbolos tales como la capitalidad común, la división político-administrativa, judicial, eclesiástica y militar del territorio, la igualdad de contribuciones, de monedas, de pesos, medidas, la codificación y la igualdad de la educación popular<sup>355</sup>.

Los moderados españoles intentarían introducir estas medidas. A su vez, frente al desorden del periodo revolucionario anterior, identificaban la centralización con su orden conservador, sin que por ello dejara éste de ser un orden liberal. Véase si no el razonamiento del dictamen de la Comisión encargada de elaborar la Constitución de 1845, al suprimir las cláusulas del art. 70 del texto constitucional de 1837, que confiaba el gobierno interior de los pueblos a los ayuntamientos, así como del art. 77, relativos de la Milicia Nacional, dado que entendía la nueva ponencia constitucional que eran causa:

---

<sup>352</sup> *Ibíd.*, p. 120.

<sup>353</sup> *Ibíd.*, pp. 128-129.

<sup>354</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>355</sup> *Ibíd.*, pp. 139-140.

De aquellos grandes trastornos y de aquellos ásperos estremecimientos que ha padecido la Nación, con menoscabo de sus instituciones y hasta con peligro de su existencia. Nuestros ojos atónitos han visto renovada en el siglo XIX en nuestra España aquella gravísima y porfiada contienda que se levantó en los siglos medios entre nuestros reyes con las Cortes, por una parte, y las corporaciones municipales, por otra, sobre si España había de ser una Monarquía o una federación de repúblicas independiente<sup>356</sup>.

Así, la Ley de organización y atribuciones de los ayuntamientos de 8 de enero de 1845 otorgaba al Gobierno el nombramiento de los alcaldes entre los concejales elegidos (art. 9) e incluso le facultaba la posibilidad de elegir libremente un «Alcalde Corregidor» cuando lo conceptúe «conveniente» (art. 10). El art. 73 de la Constitución de 1845 habilitaba *a posteriori* esta sujeción de los ayuntamientos al ejecutivo central. Contemporáneamente se aprobaba una Ley de organización y atribuciones de las diputaciones provinciales, que reservaba la elección de los diputados provinciales al voto censitario que tenía derecho a elegir los diputados a Cortes. La corporación provincial en todo caso quedaba sujeta, en última instancia, al control del jefe político de la provincia, delegado del Gobierno. Pocos meses después se aprobaban dos disposiciones legislativas muy relevantes de cara al sistema centralista moderado, la primera del gobierno provincial a través de la institución del jefe político, verdaderos delegados del poder estatal en las provincias, y la segunda, relativa a la organización y atribuciones de los consejos provinciales –órganos consultivos de los jefes políticos provinciales. Hay que indicar, sin embargo, que las figuras de estos jefes políticos quedarían, sobre todo en Barcelona, eclipsados por los capitanes generales, habida cuenta de la inestabilidad social que mantenía en estado de sitio la Provincia durante una gran parte del período. En 1863, la ley sobre gobierno y administración de las provincias, meramente desconcentradora, no supuso ningún avance en la descentralización.

Otras medidas encaminadas a consolidar el sistema moderado a través de la centralización fueron las reformas fiscales y de la ley electoral, así como la creación de la Guardia Civil en 1844, como cuerpo que reemplazaba la Milicia Nacional de marcado signo progresista.

Un ejemplo particular de este espíritu centralizador fue el Real Decreto que aprobaba el Plan General de Estudios (septiembre de 1845), que estatalizaba prácticamente la educación secundaria y universitaria en un marcado sentido antitradicional (siguiendo en ello la estela del Plan General de Instrucción Pública del Duque de Rivas de 1836 e incluso del Plan literario de estudios y arreglo general de las Universidades del Reino, de Calomarde, de

---

<sup>356</sup> Cf. Martín-Retortillo, S. et al., op. cit., p. 119.

1824). El Estado *docente* se erigía en maestro de escuela<sup>357</sup>. En la exposición de motivos, el ministro Pedro José Pidal (de ahí que se conociera esta norma como “Ley Pidal”, si bien habría sido redactado al parecer por el liberal Gil de Zárata) justificaba, entre otras cuestiones, su plan como parte del planteamiento centralizador (organizador)<sup>358</sup> y, como reconocía unos años más tarde su inspirador intelectual, una intención secularizadora, puesto que aunque formalmente la enseñanza era confesionalmente católica, era realmente el Estado quien articulaba y decidía las bases y los mismos contenidos de la misma<sup>359</sup>. El citado Real Decreto, en definitiva, disponía que «la dirección y gobierno de la Instrucción Pública en todos los ramos corresponde al rey por el Ministerio de la Gobernación de la península» (art. 131). Respecto a las universidades, se establecía el nombramiento de los rectores de las universidades directamente por parte del Rey (art. 140). Es significativo también que el art. 150 determinaba que en Madrid debería haber una Junta de Centralización, encargada de administrar económicamente toda la Instrucción Pública. En el Reglamento ejecutivo al Plan de Estudios, aprobado en octubre de 1845, se establecía en esta misma línea centralizadora, entre otras medidas, el uso de la lengua nacional [castellana] en todos los niveles de la enseñanza. La Ley de Instrucción Pública (de 1857, conocida comúnmente como “Ley

---

<sup>357</sup> Cf. Ramière, H., *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal. Opúsculos escritos por el R. P. Enrique Ramière de la Compañía de Jesús, y publicados en español por D. Jaime Borrás y Prats, Pbro.*, Tip. Católica, Barcelona 1876, p. 61. El krausista Francisco de Paula Canalejas admitía en 1872 que “gobernar es educar”, cf. *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Carlos Billy-Billiére, Madrid 1872, p. IX.

<sup>358</sup> “Ahora, pues, Señora, que la organización penetra en todos los ramos de la Administración pública, parece que es llegado el tiempo de poner también la mano en obra tan importante, y de llevarla a cabo juntamente con las demás reformas”. Gil de Zárata consideraba que la centralización administrativa en materia de educación se orientaba, entre otros, a arrancar los establecimientos del estado de aislamiento, cf. *De la instrucción pública en España*, tomo I, Imp. del Colegio de sordo-mudos, Madrid 1855, p. 183.

<sup>359</sup> Vid. Gil de Zárata, A., op. cit., sección 1ª, capítulo IX, pp. 113-149, en el que el autor explicaba el afán necesariamente secularizador de la reforma educativa de los moderados, en virtud del juego genialmente explicado de la Revolución y el conservadurismo (op. cit., p. 115). Por tanto, la reforma moderada se amparaba sobre un elemental principio: “solo donde reside la soberanía [en este caso perdida por la Iglesia], reside también el derecho de educar”, op. cit., p. 138. A su vez, respecto a la restricción de la libertad de enseñanza que imponía la nueva normativa, la exposición de motivos del Plan Pidal se justificaba con la precocidad que implicaría su introducción para la sociedad española: “desde el arreglo provisional de 1836 prevaleció el sistema de dejar al profesor entera libertad para elegirlos. Sin examinar ahora la bondad absoluta de este sistema, lo cierto es que su adopción ha sido prematura en España, y sus resultados, nada favorables. Ejemplos se han visto verdaderamente escandalosos de catedráticos que, abusando de esta libertad, han señalado textos que por su antigüedad, su descrédito o su ninguna conexión con el objeto de la asignatura, más bien que de enseñanza servían a los jóvenes de errada y funesta guía”. Gil de Zárata dedica el capítulo X de la sección 1ª obra citada (pp. 150-161) a defender este principio de libertad de enseñanza, contenido en la reforma de 1845, sujeto necesariamente a la intervención y control del Estado.

Moyano”) siguió los principios de la Ley Pidal de 1845<sup>360</sup>. Finalmente, cabe reseñar que en el ámbito tributario se pretendió efectuar una distribución más igualitaria de las cargas fiscales a través de la reforma de Alejandro Mon (introduciendo la contribución que gravaba las rentas inmobiliarias, la contribución industrial y comercial y también contribuciones de consumo y de inquilinatos)<sup>361</sup>. En esta enumeración sobre la reforma administrativa moderada cabe apuntar asimismo a la introducción de la jurisdicción contencioso-administrativa aquel mismo 1845.

#### 6.4. Reacciones ante la centralización

La identificación entre el centralismo y el moderantismo en la consolidación del Estado liberal español suscitó reacciones de diverso signo. En un inicio, la discusión generalmente versará sobre la organización administrativa del Estado, respecto a la posibilidad o no de conceder mayores ámbitos de autonomía local a las nuevas provincias o a los ayuntamientos. Pero la cuestión regionalista o nacionalista, en el sentido del reconocimiento de competencias para unas regiones históricas, oficialmente inexistentes, no trascenderá por ahora.

Así, según la memoria de doctorado del abogado madrileño Luis María de la Torre (1851) “la centralización es la clave de la unidad nacional”<sup>362</sup>. A tal fin, en su parecer no bastaba una mera centralización administrativa, sino que era preciso tender hacia una centralización política, sin la cual no era dable la existencia del Estado, mediante la unificación de instintos, costumbres, tradiciones, lenguas, religiones e intereses<sup>363</sup>. Para él, en España la unidad monárquica y la unidad religiosa “son los dos grandes hechos históricos que han arraigado la centralización política”<sup>364</sup>. Con todo, de la Torre se mostraba crítico con una centralización absorbente que anulaba las fuerzas de la sociedad y que, por reacción, facilitaba las revoluciones: “el exceso de la centralización

---

<sup>360</sup> La infructuosidad de los programas educativos de los Gobiernos se evidencia por el alto nivel de analfabetismo a finales de siglo XIX (más del 70%) y el bajo nivel de escolarización (únicamente cerca del 40% de la población infantil), cf. Muñoz Machado, S., op. cit., p. 167. En 1855 Ramón Anglasell publicaba un opúsculo en el que criticaba los planes del Gobierno de potenciar la centralización universitaria en Madrid, en especial en los estudios de filosofía, vid. *Observaciones sobre la centralización de la instrucción pública y sobre la enseñanza de la facultad de filosofía en las universidades de provincia*, Imp. y librería politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1855.

<sup>361</sup> Aunque se mantuvo el sistema recaudatorio de cupos, susceptible de corrupción y de evasión fiscal, lo que comportó la incapacidad de remontar el Déficit fiscal del Estado español, op. cit., pp. 175-176.

<sup>362</sup> Cf. *Discurso sobre la centralización, pronunciado en el acto de recibir la investidura de doctor en jurisprudencia*, Madrid, Aguado Imp. de Cámara de S. M. y de su Real Casa, 1851, p. 7.

<sup>363</sup> Op. cit., p. 9.

<sup>364</sup> *Ibid.*, p. 11.

política no ha dañado jamás á la prosperidad de los pueblos; pero no sucede lo mismo con la centralización administrativa”<sup>365</sup>. Para flexibilizar el sistema, proponía conceder ciertas libertades municipales e individuales, acometer una simplificación de los trámites y exigir responsabilidades a los funcionarios.

En contraste radical, aparecían publicados en Barcelona en 1852 unos *Apuntes político-sociales en los cuales se desarrolla la organizacion del sufragio universal, la inconveniencia de la centralizacion administrativa, y la irresistibilidad del progreso*. El autor, oculto bajo las iniciales A. B. y Ll., inspirado por un ideal progresista y tratando de conjugar el lema de «libertad e igualdad, orden y progreso», desde un progresismo y anticlericalismo y antijesuitismo feroz, realizaba unos juicios coincidentes en gran parte con las críticas de los tradicionalistas al «justo medio» de los moderados<sup>366</sup>. En la introducción, se constataba la inquietud y la agitación de las sociedades europeas “faltándoles aquel antiguo equilibrio que las sostenia”, para volver a la “armonía perdida entre individuos y clases y entre pueblos y naciones”<sup>367</sup>. Por ello, la centralización era un error político, “que ahoga á los pueblos en su misma cuna, [...] que quiere que toda la administracion departamental y local dependa de la voluntad del Ministro”<sup>368</sup>. Todo el segundo capítulo de este opúsculo estaba

---

<sup>365</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>366</sup> “Las ideas de progreso espantan á todos los conservadores. Al progreso preferirian de seguro el retroceso, creyendo afianzar asi mejor sus intereses. Aquellos on, ó individuos mantenidos por el comun, ú hombres arraigados: Y ¡cosa extraña! A unos ni otros sin embargo tal temor debería sucederles, porque el progreso dá mas solidez á los empleados del gobierno, y aumenta el valor á toda clase de propiedad. Estos mismos conservadores y hombres espantadizos, si pretenden desvanecer las ideas del progreso y mejoramiento material en las clases inferiores, se engañan. ¿Qué medios emplearán? Si estos medios son morales y se valen unicamente del influjo del cristianismo, serán ineficaces, porque no tendrán el ejemplo de las clases elevadas; y de otra parte el clero católico romano, enredado bastante tambien en las mallas de la bolsa farisáica, no puede ser bastante desprendido para servir de espejo y modelo. Si los medios son mañosos, siguiendo como hasta ahora entre polémicas y pasatiempos, entre razones y esperanzas, entre importunidades y sutilezas gubernamentales, ya son demasiado gastados para ser creidos y producir algun efecto. Si los medios continuasen siendo irritantes, ya privando á una porcion numerosa de ciudadanos de los recursos con que abastecer sus precisas necesidades; ya obligándoles á sufrir con resignacion la miseria al lado de las conveniencias, de la abundancia y de las prodigalidades de sus hermanos; ya queriendo sujetar y comprimir los naturales deseos de la muchedumbre al lado del deleite y del sensualismo de algunos; si se continua en obligar al hombre á competir sus fuerzas con las del vapor; si se quiere en fin impedir los derechos y facultades políticas á unos, dando mayor influencia, prestigio y poder á otros, seria entonces creer demasiado en la virtud de los sacrificados para dejar de temer una tremenda leccion á los favorecidos. [...] Una sociedad que quiera conservarse y al mismo tiempo progresar, nunca tiene que echarse en brazos de ningun partido, sino que ha de acudir á las clases más útiles y numerosas de ella: aquellas que la nutren, aquellas mismas serán las que la conservarán y harán su progreso”, cf. *Apuntes político-sociales...*, Imp. de José Tauló, Barcelona 1852, pp. 13-14.

<sup>367</sup> *Op. cit.*, p. 3.

<sup>368</sup> *Ibíd.*, p. 15.



dedicado a una crítica de la centralización, concluyendo con una propuesta en clave federalista<sup>369</sup>:

Cada gobierno central debería concretarse únicamente á administrar los intereses jenerales de su nacion, ó cuando mas los de su raza si voluntariamente quiere reunirse [...], que cada provincia, departamento ó distrito, pudiese conservar sus leyes y cuidar sus intereses segun mejor les pareciese, poniéndose acordes todas las clases de la sociedad, sin tener que acudir á la metrópoli; que las poblaciones pudiesen por sí solas hacer sus mejoras y administrar sus intereses locales; que las sociedades, corporaciones y comunidades fuesen permitidas, mientras no perjudicasen la co-ecsistencia de los demás fines humanos; que el individuo pudiese obrar conforme á su voluntad en todo cuanto no fuese en daño de las personas ó bienes ajenos; y por último, que la centralizacion estuviese dispuesta de modo que pudiese acudir á remediar las necesidades mayores y ayudar las grandes empresas de la federacion, sin que por esto fuese preciso el privar las facultades de los pueblos, ni monopolizarles sus intereses<sup>370</sup>.

Este federalismo se concretaría en el tercer capítulo de los *Apuntes* mediante un programa político en el que destacaba la apuesta por un sufragio universal organizado en tres categorías sociales según la posición y riqueza particular de cada ciudadano.

Por otra parte, durante el Bienio progresista se quiso volver a ciertas fórmulas descentralizadoras de la Constitución de 1837 en materia de régimen local, si bien la desamortización civil de Pascual Madoz acometida en este periodo despojó las corporaciones locales de los patrimonios que podían garantizarles su autonomía efectiva. En los años previos a la Revolución de 1868, los opositores al régimen isabelino, ya procediesen del carlismo, del federalismo<sup>371</sup>, del progresismo o del krausismo, se mostraban contrarios a la centralización. Por ejemplo, Francisco de Paula Canalejas escribía en 1860 que “la centralización como sistema de gobierno daña á la educacion libre, gradual, progresiva de la sociedad y de las esferas particulares sociales en su vida interior”<sup>372</sup>. En su discurso de investidura del grado de doctor en 1868, otro administrativista, Juan Moreno y Castro, tras valorar el estado de la cuestión entre las tesis en favor de la centralización y de la descentralización, optaba por una centralización moderada, no absoluta<sup>373</sup>. Por otro lado, en 1862 aparecía

---

<sup>369</sup> “Por mas que hayámos reflexionado en política, no hemos sabido hallar sino dos sistemas que podamos decir verdaderos; estos son, el absoluto y el federal”, *ibid.*, p. 29.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>371</sup> Cf. Martín-Retortillo, S. et al., op. cit., p. 161.

<sup>372</sup> Cf. “La escuela krausista en España” en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, op. cit., p. 159.

<sup>373</sup> *Discurso leído ante el Claustro de la Universidad Central por Don Juan Moreno y Castro, en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor en la Facultad de Derecho (Sección de Derecho administrativo)*, Imp. del Indicador de los Caminos de Hierro, Madrid 1868, p. 40.

publicada por la imprenta del Diario de Barcelona en su traducción española, en un volumen conjunto titulado *La centralizacion*, la obra de C. Dollfus, *La libertad y la centralizacion*, así como *De la centralizacion y sus efectos* de M. Odilon-Barrot. En la primera se distinguía la centralización política de la administrativa y se criticaba la excesiva centralización francesa, por confundir el organismo que es la sociedad con el Estado. En todo caso, se daba por bueno la represión del espíritu provincial, por la desigualdad que exigía y por ser contrario al espíritu nacional de la libertad general revolucionaria. En la obra del liberal Odilon-Barrot se ponderaban los excesos de una centralización racionalizadora, reclamando su flexibilización y el fortalecimiento de los vínculos más celulares de la sociedad, como la familia. Es decir, robustecer la fuerza aglutinadora del Estado desde “abajo”.

El art. 99 de la Constitución de 1869 atribuía a las corporaciones locales “el gobierno y dirección de los intereses peculiares” respectivos, siendo desarrollado en extenso por las leyes municipal (195 artículos) y provincial (98 artículos), ambas disposiciones de 20 de agosto de 1870. La dimisión de Amadeo de Saboya precipitó la proclamación de la I República española, comprometida con la descentralización federalista<sup>374</sup>, con la aportación ideológica del federalismo, si bien con la indeterminación acerca de la formalización y cumplimiento del pacto federativo originario. Todo ello provocó la fugaz pervivencia del intento republicano y el descrédito del federalismo que defendía Pi i Margall. Consiguientemente, las primeras leyes municipal y provincial de la Restauración (1877, en diciembre se habían

---

<sup>374</sup> Curiosamente, ya en 1826 un anónimo, seguramente liberal progresista exiliado (¿Puigblanch? ¿Fontcuberta? ¿Raül? ¿Canga Argüelles?), y que firmaba como “un verdadero americano independiente y libre”, publicaba en Londres unas *Cartas de un americano sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Imp. española de M. Calero, en las que defendía para España el sistema federal, sobre la base del ejemplo de los Estados Unidos de América del Norte. Entre otras ventajas se aducía el mayor apego de los ciudadanos a las instituciones en un sistema federal como es el foral español en comparación con las instituciones de los gobiernos unitarios. Así, “el apego religioso de los vizcaínos á sus fueros y libertades, dimanar, en mi opinion, de que desde la mas tierna edad, se acostumbran á ver los congresos, á tratar de sus intereses y á ejercer los atributos de la soberanía: así como la situacion política, á la verdad lastimosa, en que se hallan los aragoneses, se debe á la muerte de su constitucion, y al sepulcral olvido en que cayeron sus córtes, desde que la espada de la guerra de sucesion despedazó las venerables páginas de sus fueros, y acabó con la representacion nacional”, op. cit., pp. 82-83. También se sostenía que el federalismo propiciaba el surgimiento de un sano “patriotismo territorial”, toda vez que el amor a la patria se desarrolla mejor en el ámbito local, tal y como había demostrado la insurrección contra los franceses durante la Guerra de la Independencia. El liberal exiliado catalán, Antonio Puigblanch, en los *Opúsculos gramático-satíricos* (Londres 1832) abogaba por una emancipación federal de los catalanes respecto de Castilla. La confederación ibérica que él propugnaba estaría constituida por tres Estados, pero sin ningún tipo de correspondencia territorial histórica: Celtiberia, Hesperia Occidental y Hesperia Oriental y su idioma oficial debía ser el castellano, sin perjuicio de que se mantuvieran los idiomas regionales particulares. Este federalismo incipiente también tuvo expresión en el juntismo progresista de finales de la tercera década del siglo XIX.

modificado las correspondientes de 1877), en consonancia con el título X de la Constitución de 1876, retornaron al férreo sistema de control de la vida local por parte del Gobierno central<sup>375</sup>. Además, los gobiernos de la Restauración insistieron en el proceso codificador y unificador de normas<sup>376</sup> y se aseguraron el control político de las instituciones mediante el caciquismo, que vendría a ser una puesta al día, y con menos legitimidad, del sistema americano de encomiendas. Por otro lado, también es verdad que la centralización, perseguida por los gobiernos instalados en el poder, que la consideraban como bandera liberal de derechos fundamentales individuales y de igualdad ante la ley –consecuencia de la proclamación de la voluntad general<sup>377</sup>–, fue contestada o impugnada, acaso como cuestión de estrategia, por los partidos de la oposición<sup>378</sup>. Incluso un hombre vinculado al conservadurismo de Cánovas, Marcelino Menéndez Pelayo, en su *Brindis del Retiro* (1881), también criticaba este centralismo liberal por antiespañol: “los partidos más o menos liberales que en nombre de la unidad centralista a la francesa, han ahogado y destruido la antigua libertad municipal y foral de la Península, asesinada primero por la casa de Borbón y luego por los Gobiernos revolucionarios de este siglo”<sup>379</sup>. En Cataluña la protesta contra la centralización se vehiculó en 1885 a través de un documento auspiciado por una heterogénea representación de personalidades catalanas, *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña*.

En 1891 el proyecto de ley de gobierno y administración local, patrocinado por Sánchez Toca, ciertamente innovador en sus propuestas, no llegó a ver la luz del sol<sup>380</sup>. Tampoco resultaron exitosas otras iniciativas legislativas en materia local que mitigaran la centralización reinante, aunque verbalizaran la regulación administrativa y política de las regiones<sup>381</sup> (como el proyecto de ley de administración local de Maura en 1907). Ante el progresivo empuje regionalista o nacionalista, pero también ante la ineptia del aparato administrativo del Estado centralizado de la Restauración, denunciado por los oponentes al régimen (carlistas, republicanos federalistas, etc.), en marzo de 1900 se celebraron en el Ateneo de Madrid una serie de conferencias en clave regeneracionista sobre centralización, descentralización y regionalismo.

<sup>375</sup> Cf. Martín-Retortillo, S. et al., op. cit., pp. 185-212.

<sup>376</sup> Véanse, por ejemplo, los manuales del administrativista Fermín Abella, *Derecho administrativo provincial y municipal* (1877-1880, 7 vols.) o, más en general, su *Tratado de derecho administrativo español* (1886-1888, 3 vols.).

<sup>377</sup> Cf. Martín-Retortillo, S., op. cit., p. XXXV.

<sup>378</sup> Op. cit., p. XXXII.

<sup>379</sup> Cf. *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. VIII, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1941, p. 386.

<sup>380</sup> Sánchez de Toca fue el autor del *Informe de la Subsecretaría de Gobernación en 1891 sobre la reforma de las leyes municipal y provincial*. Aquel mismo año se discutió acerca del regionalismo en la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas. En 1899 Sánchez de Toca escribió *Centralización y regionalismo ante la política unitaria de patria mayor*.

<sup>381</sup> Cf. Martín-Retortillo, S. et al., op. cit., pp. 243-245.

Participaron en ellas personajes de sensibilidades tan dispares como Azcárate, Soler, Antonio López Muñoz, Sánchez Guerra, Abadal, Canalejas o Moret.

En todo caso, el empuje descentralizador finalmente encontró un acomodo mediante la posibilidad de constituir mancomunidades interprovinciales (1913) y, en especial, la aprobación del Estatuto de la Mancomunidad de Cataluña mediante Real Decreto de 26 de marzo de 1914.

En la historiografía contemporánea, especialmente la del derecho administrativo español, a modo de valoración del proceso centralizador, se suele reiterar el lamento debido a la incapacidad del propio Estado español a la hora de alcanzar los objetivos perseguidos por el centralismo decimonónico, formalmente entendido al servicio de la extensión de la libertad política moderna y de la consagración de la voluntad general. Esta aspiración se vería frustrada, al constatarse que la centralización operaba como “técnica de apoderamiento del poder de los más conspicuos representantes de las oligarquías tradicionales con el fin de mejorar así los instrumentos de dominación de la vida pública”<sup>382</sup>. En todo caso, el unánime juicio negativo sobre la centralización, ya fuera en sus planteamientos, como en sus efectos y desviaciones (como el partidismo o el autoritarismo en su aplicación), suscitará reacciones contrarias, defensoras de la descentralización administrativa como antídoto a la absolutización del poder. Descentralización conceptuada empero desde posturas divergentes y antitéticas por parte de sus postuladores: la vindicación tradicional de los fueros, la apología de un sistema federal republicano, el regionalismo y finalmente los nacionalismos periféricos. De forma análoga a lo que advertía Dostojevski en la Rusia zarista del siglo XIX<sup>383</sup>, la imposición de una cultura ilustrada y europea en España por parte de unas élites desde el siglo XVIII, produjo como reacción sublimada del subconsciente colectivo de sectores populares de la sociedad española, y en particular de la catalana, profundamente arraigada a sus atavismos tradicionales, unos ideales de radicalismo progresista o anarquizante (o más explícitamente marxistas en el siglo XX), y más adelante también de nacionalismo periférico esencialista. Ideales que reivindicarían resueltamente los valores democráticos, anticlericales y republicanos de un liberalismo progresista e incluso del anarquismo y socialismo. En este sentido, se trataría de valores manifiestamente antitéticos a la tradición vivida y defendida por sus propios antepasados y, con frecuencia, por sus propios contemporáneos identificados con el carlismo. Pero en cualquier caso respondían al mismo impulso de tradicionalidad subconsciente y de vinculación a la antigua patria española y sus instituciones en la que se integraban los pueblos españoles. Se trataba de un impulso estimulado por un

---

<sup>382</sup> Op. cit., p. 103.

<sup>383</sup> Canals Vidal, F., “Dostoyevski y los nacionalismos hispánicos” en *La Vanguardia*, núm. 36.543, 22.09.1983, p. 6.

resentimiento común contra el Estado de unas élites nobiliarias, burguesas y en algunos casos eclesiásticas, también locales, Estado imbuido de despotismo y centralismo al servicio de las políticas ilustradas y reformistas desarrolladas por la monarquía borbónica. Por otro lado, autores nacionalistas como Borja de Riquer reconocen abiertamente que la falta de penetración suficiente del Estado liberal a lo largo del siglo XIX, incapaz de nacionalizar eficazmente a los españoles, habría originado los nacionalismos periféricos<sup>384</sup>. El intento nacionalizador español “fue un fracaso porque no acabó con las antiguas identificaciones regionales y sectoriales”<sup>385</sup>. La formación de una identidad liberal y progresista española, la nación española moderna, sobre unos determinados códigos culturales historicistas y simbólicos, principalmente de expresión castellanista, opuesta a las identidades tradicionales particulares y a la común identidad española más inmediata, no consiguió cuajar en todo el territorio nacional. Sin embargo, el intento de reconstruir una *patria* liberal sobre estos mismos presupuestos resultó más eficaz en los procesos de alcance regional incoados paralelamente sobre una base más federal y que dieron pie a la formación de los nacionalismos periféricos. En este sentido, los particularismos y el unitarismo español serían dos caras del mismo fenómeno<sup>386</sup>, animados por la misma tradición, el espíritu liberal emancipador. De hecho, frente a la debilidad de la nacionalización liberal española –que más bien conviene explicar en términos de fortaleza y conciencia de la sociedad tradicional que se intentaba desarticular “desde arriba”- de Riquer explica el proceso de desencanto y progresivo divorcio de los sectores burgueses catalanes. Para este historiador, en una región tan tensa como era la Cataluña de mitad de siglo XIX, fue la preponderancia de los capitanes generales, la oligarquización y el ahogamiento de los poderes autonómicos provincial y municipal, habría marginalizado el peso de las élites políticas y culturales catalanas, que se replegaron sobre sí mismas<sup>387</sup>, lo que más tarde conduciría a su apuesta por el catalanismo. Este repliegue, en el plano cultural, se habría expresado en el movimiento romántico de la *Renaixença*. El catalanismo sería, por tanto, una consecuencia de la frustración de las élites catalanas ante la imposibilidad de concretar su aportación en la formación del proyecto liberal de la nación española<sup>388</sup>. Lo curioso es que el catalanismo persistiría en el afán de

---

<sup>384</sup> Cf. Escolta, *Espanya...*, op. cit., p. 19. Sobre la débil nacionalización española del siglo XIX, nacionalización en clave “española” y liberal también impulsada inicialmente por la propia alta burguesía catalana, vid. capítulo I de la obra citada, pp. 35-58.

<sup>385</sup> Op. cit., p. 57.

<sup>386</sup> *Ibid.*, p. 71. En especial, se trataba de la idea de nación revolucionaria, como nación o patria política de los liberales, esto es, “un espacio donde los ciudadanos pueden finalmente ejercer sus derechos civiles y políticos, donde puede manifestarse la solidaridad de intereses de los liberales de los diferentes territorios españoles” *ibid.*

<sup>387</sup> *Ibid.*, pp. 86-88.

<sup>388</sup> *Ibid.*, p. 97.

modernización, racionalización y secularización, en definitiva de centralización a nivel local, de la administración pública y de la cultura catalana<sup>389</sup>.

Por lo demás, en Cataluña existía, al menos ya en la década de los ochenta del siglo XIX, un claro rechazo al oficial “patriotismo liberal” español. En su opúsculo *Què es la maçoneria?* (1884), Torras i Bages ironizaba con el patriotismo (“¡Oh patriotisme liberal!”<sup>390</sup>) de algunos políticos españoles, “que s’han donat per la representació genuïna del més pur espanyolisme”<sup>391</sup>, y quienes invocaban como título en su carrera en la masonería su afrancesamiento y su descendencia del intruso José Bonaparte. En *La tradició catalana*, tras celebrar el incremento del sentimiento regionalista y la afición de esta tendencia hacia la literatura, derecho, industria o lengua catalana, se interrogaba en contraste: “¿de què es nodrirà el sentiment de pàtria en el català si li prenen totes aquestes coses? ¿D’aqueix concepte: pàtria espanyola?”<sup>392</sup>. Se responde negativamente:

La immensa majoria dels ciutadans ignora la significació de tal concepte; és cert que venturosament havem vist en algunes ocasions tots els pobles d’Espanya sacrificar-se i treballar per la pàtria comuna, mes això passa solament en circumstàncies extraordinàries i per lo mateix rares, i demés exigeix en les persones que dins de les societats ocupen els primers llocs, unitat en el pensament i que el poble els respecti. Avui, desgraciadament, no es troben aquestes dues circumstàncies. La unitat de pensament ha desaparegut, i potser fins el pensament; el ventre enfosqueix el cap; no són els homes capaços d’una pàtria ideal, no comprenen la missió providencial d’una nació, i per tant, el sentiment nacional ha minvat terriblement<sup>393</sup>.

A su vez, *La España Regional*, revista publicada en Barcelona, aludía al “españolismo ridículo”, que se confundía con la exaltación de los andaluces, y constataba que “en España no hay verdadera conciencia nacional porque en realidad no hay nación, ni menos aún unidad nacional, sino un conjunto de nacionalidades dentro de un solo Estado”<sup>394</sup>.

---

<sup>389</sup> Íbid., pp. 259-260.

<sup>390</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 92.

<sup>391</sup> Op. cit., p. 91.

<sup>392</sup> Op. cit., p. 279.

<sup>393</sup> Íbid. Ante esta situación, Torras i Bages entendía que únicamente el regionalismo podría revitalizar el verdadero sentimiento patriótico: “no és la regió l’enemiga de la pàtria comuna; al revés, d’ella rep sa substància vital” íbid., p. 280.

<sup>394</sup> Cf. *Revista La España Regional*, tomo VII, año IV, Imp. de Henrich y C<sup>a</sup> en comandita, Barcelona 1889, p. 182.

## § 7.- LOS ORÍGENES DE LA RENAIXENÇA CATALANA

7.1. *Finis Cataloniae?*<sup>395</sup>

En la toma de conciencia o proceso de reconstrucción nacional catalana a lo largo del siglo XIX, Torras i Bages apuntaba en 1892 a tres agentes estimulantes de dicho proceso: los poetas, los arqueólogos y los legistas<sup>396</sup>. Sin embargo, debemos lanzar una mirada más amplia y penetrante sobre las causas y elementos que precipitaron dicho proceso.

Cataluña, según se ha explicado, vio cómo el sistema político tradicional al que se había aferrado tenazmente hasta comienzos del siglo XVIII -resistiendo el empuje de los nuevos aires modernos- se derrumbó finalmente a raíz de la derrota de la Guerra de Sucesión y, en especial, con la adopción de las medidas emanadas en virtud del Decreto de Nueva Planta en 1716. Este sistema tradicional -alejado de la ideología que sustentaba la moderna y secularizada política europea, regida por el sistema de equilibrio de poder de las distintas razones de Estado- sería tildado de decadente. Dicho juicio olvida iniciativas tan representativas de la vitalidad de aquella Cataluña anclada en su modo de vivir tradicional y apegada a sus fueros y constituciones, como el *Fénix de Cataluña* (1683), dedicado al rey Carlos II, en el que Narciso Feliu de la Peña

<sup>395</sup> El título de este epígrafe, en el que se profundiza en la supuesta decadencia de Cataluña a partir de 1714, lo que justificaría su renacimiento decimonónico, alude al capítulo que con el mismo nombre dedicó en 1937 a Cataluña el periodista polaco y cronista de nuestra Guerra Civil, Ksawery Pruszyński, (vid. *W czerwonej Hiszpanii*, Czytelnik, Warszawa 1997, pp. 46-51, existe traducción española, *En la España roja*, Alba Ed., Madrid 2007). Pruszyński definía a Cataluña como país de hormigas, abejas y termitas laboriosas. Consideraba que la guerra había provocado la cancelación del “caso catalán”, con independencia de cuál fuera su resultado. La proletarización desactivaría el catalanismo rural y burgés, concluyendo la obra de unificación de España por parte de Castilla, op. cit., p. 51. Por otro lado, Carlos Sentís publicaba el 17.02.1939 en *La Vanguardia española* un conocido artículo con este mismo nombre, donde salía al frente a un artículo de un periódico francés que describía “los últimos días de Cataluña”. Para Sentís se terminaba una Cataluña, la Cataluña roja, “Cataluña es algo más y algo mucho más que eso”. Frente a la Cataluña republicana reivindicaba la Cataluña “real” (op. cit., p. 3). Finalmente, Francisco Canals también titulaba su quinto capítulo de *La tradición catalana en el siglo XVIII* (“¿El fin de la nación catalana?”) aludiendo al supuesto ocaso de Cataluña, op. cit., pp. 81-108.

<sup>396</sup> Cf. “La tradició catalana” recogida en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 240.

formulaba un proyecto de fomento de la industria y el comercio con base en Barcelona. En este sentido, el p. Casanovas reiteraba el tópico, al sostener que “en acabar-se el segle XVII Catalunya estava espiritualment morta o, si més no, en estat agònic. [...] Catalunya literàriament no tenia llengua”<sup>397</sup>.

De ahí que la derrota de 1714 sea contemplada, por historiadores como Vicens Vives<sup>398</sup>, como el revulsivo o inevitable estímulo que sirvió para superar el estancamiento de la sociedad catalana, anclada como estaba en el medievo. Así, a lo largo del siglo XVIII no parecería que los catalanes echaran de menos sus antiguas constituciones abolidas en 1716 o quedaran resentidos por la imposición de una contribución catastral gravosa a resultas de la derrota; antes al contrario, se adhirieron a la nueva formulación borbónica del Reino, entregados como estaban al fomento de la manufactura y la agricultura, gracias a la apertura del comercio directo con las Colonias. Una élite local eclesiástica ilustrada manifestaría tendencias jansenizantes y regalistas, al servicio de los gobiernos de la Corona española<sup>399</sup>. Sería la llamada “provincialización” de Cataluña, es decir, de máxima despersonalización de esta región entendida en términos de autoconciencia<sup>400</sup>.

En realidad, el pueblo catalán se conservó habitualmente fiel a su idiosincrasia, ya sea en la organización familiar y profesional, así como en su estructura de propiedad, o bien en un plano cultural, observando sus costumbres o, sobre todo, manteniendo el uso social del catalán como lengua

<sup>397</sup> Cf. *La cultura catalana del segle XVIII. Discurs llegit en la segona festa d'unió interacadèmica haguda el dia 20 de desembre de 1932 en la Universitat de Barcelona pel p. Ignasi Casanovas, membre numerari de l'Acadèmia de Bones Lletres*, Biblioteca Balmes, Barcelona 1932, p. 5.

<sup>398</sup> Cf. *Aproximación a la historia de España*, Ed. Argos, Barcelona 1952, p. 136.

<sup>399</sup> Este jansenismo, no necesariamente ilustrado, del obispo Climent o de Félix Amat i Félix Torres Amat sería absorbido más tarde por Eudaldo Jaumandreu o Alberto Pujol, cf. Lluch, E., “Un cop d'ull a la Il·lustració catalana” en prefacio a Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. III: *El set-cents*, Ed. 62, Barcelona 1996, p. 31. Del mismo autor, sobre el filojansenismo del arzobispo tarraconense Armanyà, discípulo de Climent, vid. *El pensament econòmic a Catalunya*, op. cit., pp. 254-255. De los clérigos barceloneses que se caracterizaron por su defensa del constitucionalismo liberal a principios del siglo XIX, al igual que los mencionados Jaumandreu y Pujol, destaca el mercedario exclaustrado Manuel Casamada i Comella (1772-1841), vid. Roviró Alemany, I., “English liberalism in Catalonia at the beginning of the nineteenth century: Manuel Casamada i Comella” en *Journal of Catalan Intellectual History*, núm. 4, 2012, pp. 131-147 y “Life-writing of Manuel Casamada i Comella” en *Journal of Catalan Intellectual History*, núm. 5, 2013, pp. 79-82. En general, sobre la situación eclesiástica en Cataluña durante el Trienio Liberal y el periodo anterior, vid. Feliu i Monfort, G., *La clerecia catalana durant el trienni liberal*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1972.

<sup>400</sup> Hay quien cuestiona la provincialización o la pérdida de conciencia “nacional” de Cataluña durante el siglo XVIII. Así, siempre desde una visión nacionalista, habría existido un divorcio u oposición del despotismo ilustrado español centrado en un agrarismo estancado frente al reformismo catalán del siglo XVIII. Este reformismo ilustrado catalán manifestaría una continuidad entre el pensamiento económico y político anterior a 1714 y la industrialización del siglo XIX que daría paso a la “Renaixença” y el catalanismo, cf. Albareda Salvadó, J., “La Catalunya il·lustrada del segle XVIII” en *Ausa*, núm. 143, 1999, p. 526.



del pueblo<sup>401</sup>. Pero, especialmente, el pueblo catalán se mantendría fervientemente afianzado en la fe. Según refiere Cayetano Barraquer, contaba Cataluña en 1800, con más de ciento noventa conventos masculinos, sin incluir los establecimientos de las Escuelas Pías, pertenecientes a las órdenes benedictina, cartuja, cisterciense, premonstratense, trinitaria, carmelita, franciscana, dominica, mercedaria, servita, agustina, jerónima, mínima, teatina, capuchina, camila, de clérigos regulares y de paúles. A partir de su restablecimiento en 1814, volverían los jesuitas<sup>402</sup>. Buena muestra de ello era la Rambla barcelonesa del siglo XVIII, repleta de casas religiosas de las distintas órdenes. En el plano académico, mientras una Barcelona privada de universidad era capaz de promover instituciones de renovación científica, como la Junta de Comercio, la Academia cervariense engendraba una escuela filosófica propia y al mismo tiempo, particularmente en los centros formativos de las órdenes religiosas, nutridos por las clases populares, persistía un tomismo profundamente tradicional. La resistencia frente al invasor francés y revolucionario que tan bien retrata el presbítero Raimundo Ferrer en su diario *Barcelona cautiva*, refleja, por otra parte, el heroico apego de los habitantes de la capital catalana a la tradición cristiana y al patriotismo hispánico hasta su liberación en 1814, frente a las nuevas ideas importadas allende los Pirineos<sup>403</sup>.

Pues bien, no será hasta avanzado el siglo XIX cuando la burguesía barcelonesa invoque la recuperación de su régimen autóctono, modificado en una nueva significación, precisamente concebida como toma de conciencia liberal. Sin embargo, el resurgimiento político y cultural catalán del siglo XIX, denominado con la voz “Renaixença”, tiene unas raíces profundas y dilatadas, que brotan de la cultura clásica e ilustrada del siglo XVIII e incluso conectarían con las actitudes reformistas o serviles de los «botiflers». Frente a ello, perduraría arraigada una línea de continuidad entre las posturas austracistas y el tradicionalismo que se manifestaría con fuerza en los insurrectos que se opusieron al invasor revolucionario en la Guerra del Francés, así como sucesivamente en los movimientos decimonónicos realistas y carlistas, de tanto

---

<sup>401</sup> Cf. Termes, J., *Història del catalanisme fins al 1923*, Pòrtic (ECSA - Enciclopèdia Catalana), Barcelona 2000, p. 44.

<sup>402</sup> Cf. *Las casas de religiosos en Cataluña durante el primer tercio del siglo XIX*, por D. Cayetano Barraquer y Roviralta, *Canónigo chantre de la Catedral de Barcelona*, v. II, op. cit., p. 11-14.

<sup>403</sup> Se trata de un diario en siete volúmenes, cuyo autor no pudo terminar de editar a causa de la muerte que le sobrevino en 1821. La obra ha sido recientemente publicada por el Servicio de Publicaciones de la Universidad Autónoma de Barcelona, en una edición abreviada en 2011, vid. Moliner Prada, A. [Ed.], *La Guerra del Francès a Catalunya segons el diari de Raimon Ferrer*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2010. En la página web [www.publicacions.uab.es/pdf\\_llibres/Materials1633](http://www.publicacions.uab.es/pdf_llibres/Materials1633) (acceso 7.02.2015) se encuentran disponibles todos los volúmenes de *Barcelona cautiva: o sea diario exacto de lo ocurrido en la misma ciudad mientras la oprimieron los franceses*.

arraigo en la Cataluña interior<sup>404</sup>. Aquí, el relativo vigor de la “*aristocràcia d’espardenya*” y la relativa independencia económica de la que disfrutaba el campesinado catalán fue, como apunta Fuster<sup>405</sup>, uno de los factores que explicarían su identificación con la defensa de las libertades concretas que reivindicaba el movimiento carlista. Precisamente, en su trabajo *Las leyes forales y el carlismo en Cataluña*<sup>406</sup>, Almirall se mostraba muy crítico con la “*aristocràcia d’espardenya*” como ambiente o caldo de cultivo del carlismo catalán, de ahí su oposición a la restauración de los fueros. En su artículo *L’aristocràcia d’espardenya* extendía su crítica a la institución del «hereu» y la estructura jurídica familiar tradicional como mantenedora de semejante aristocracia dominante en la montaña catalana, causa de su atraso - institución llamada a desaparecer con la llegada de lo que él entendía por civilización<sup>407</sup>.

## 7.2. El ambiente romántico

De la convergencia del racionalismo ilustrado y la sentimentalidad rousseauiana resultó el espíritu revolucionario en Europa y, en reacción -pero asumiéndolo al mismo tiempo- el romanticismo. Precisamente el prerromanticismo alemán, expresado en el movimiento del *Sturm und Drang*, que se levantaba contra el clasicismo ilustrado, fue el precedente inmediato de

<sup>404</sup> Para un análisis meramente sociológico y económico -no ideológico- de los procesos contrarrevolucionarios en Europa, sobre el caso paradigmático francés de la Vandée, véase la introducción (“Revolución y contrarrevolución en Europa”) de la obra de Pedro Rújula, con prólogo de José Fontana, *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2008, pp. 5-31. En especial, Rújula cifra las siguientes conexiones o coincidencias en los diversos fenómenos contrarrevolucionarios: 1) se trata de levantamientos contra regímenes revolucionarios oponiendo propuestas involucionistas; 2) se trata de levantamientos de base campesina; 3) importancia de las relaciones sociales rurales, la comunidad, en la configuración de dichos levantamientos; 4) dichos levantamientos se desarrollan en medios rurales; 5) las insurrecciones se ven respaldadas por importantes causas económicas; 6) manifestaciones de violencia / guerra civil; 7) extracción popular de los jefes de las insurrecciones; 8) decisiva participación del clero en las mismas (op. cit., p. 8-23).

<sup>405</sup> Cf. *Nosaltres els valencians*, Ed. 62, Barcelona 2013 (5ª ed.), p. 110.

<sup>406</sup> Vid. artículos que fueron publicados en 1877 en *El Porvenir* y que han sido recogidos en *Obra Completa*, v. I, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 2009, pp. 570-585. Para Almirall, los aristócratas “*d’espardenya*” son pequeños “autócratas” que “no respetan más autoridad que la de una religión que practican autónomicamente, ni acatan otros mandatos que los del cura, en cuanto no se opongan a su autoridad familiar”, op. cit. p. 578. Ellos eran los principales sustentadores del carlismo en Cataluña.

<sup>407</sup> Artículo que apareció en *La Campana de Gràcia* en 1879, op. cit. pp. 642-644. Un siglo más tarde, un historiador como Fontana ha ofrecido una interpretación claramente marxista del conflicto carlista, especialmente por cuanto se refiere a la Primera Guerra, según la cual en el bando legitimista habrían confluído oportunamente los intereses de una nobleza desbancada por la revolución liberal y los de unas masas campesinas empobrecidas por la carga fiscal, vid. “Crisi camperola i revolta carlina” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 10, 1980, pp. 7-16.

los nacionalismos románticos contemporáneos<sup>408</sup>. Asimismo, este romanticismo se sentía interpelado por la exaltación kantiana de una moral sincera guiada por una razón autónoma<sup>409</sup>. Desde el punto de vista literario, este prerromanticismo de los poetas y filósofos alemanes influiría en el romanticismo inglés y éste a su vez sobre el francés.

Así, el romanticismo fue generalmente la expresión cultural del liberalismo político en su expresión antijacobina. El romanticismo fue el ambiente cultural de la creciente burguesía. Consecuentemente, al igual que el pensamiento liberal, también las corrientes románticas decimonónicas presentaron diversos grados y matices, incluso contradictorios. Vegas Latapié calificó el romanticismo de “gusano roedor” que carcomió los fundamentos tradicionales de la sociedad generando una democracia desesperada<sup>410</sup>. Así, hijo de la revolución, el romanticismo aglutinaba o unificaba tendencias dispares, pero no representa un sistema ideológico, como observa Francisco Canals en lo que fue su trabajo de doctorado en Derecho<sup>411</sup>. En la misma línea, Alsina Roca en *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica*<sup>412</sup> presenta, en clave scheleriana, el romanticismo como ambiente deformador y liberalizador de las actitudes tradicionales por causa del resentimiento. Es decir, cierto narcisismo asumido colectivamente. Se trataría de un nuevo «espíritu del tiempo», que en el periodo que siguió a la Revolución Francesa caracterizaría la tensión cruzada entre la actitud frustrada anhelante de proseguir el camino revolucionario incoado y el movimiento opuesto que buscaría evitarlo o refrenarlo<sup>413</sup>. Este peculiar *Zeitgeist*, desde la experiencia alternante de frustración e indignación por parte de los románticos, impulsaría el movimiento histórico de la nueva sociedad contemporánea del primer tercio del siglo XIX.

El enfoque liberal del romanticismo se manifiesta, sobre todo, por la inmanentización o idealización, de lo que resultaban su adulteración, de realidades o categorías tópicas mundanas concretas (la nación, la lengua, la raza, la cultura o la tradición y la historia, especialmente medieval) – sublimados como valores supremos – a la vez que se debilitaba la afirmación de la soberanía social de Dios, de la cual dimanaba, entre otros, la sujeción al principio de autoridad legítima. Se caía, inconscientemente, en una

---

<sup>408</sup> Al invocar un espíritu germánico, unificador y vivificador, más adelante identificado como *volksgeist*. Este movimiento alemán estaría formado por pensadores y literatos como desde Herder y Goethe hasta Schiller, Novalis, Hamman, Jacobi o Herder. Vid. Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Ed. Tusquets, Barcelona 2009.

<sup>409</sup> Cf. Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 2008, 18ª ed., pp. 54-55.

<sup>410</sup> Cf. “Romanticismo y democracia (y III)” en *Acción Española*, núm. 87, 1936, pp. 347 y 353.

<sup>411</sup> Cf. *Cristianismo y Revolución*, Ed. Speiro, Madrid 1986<sup>2</sup>, p. 12.

<sup>412</sup> P. P. U., Barcelona 1985.

<sup>413</sup> Cf. Alcoberro, A., “La historiografía romàntica” en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 2, 1988, p. 171.

identificación de lo sobrenatural con lo natural, de lo divino con lo humano. En el plano político, en palabras de Rubió i Lluch, el romanticismo “fué un rugido de rebeldía y de desesperación, ó un arrobamiento inefable de goces suprasensibles. Fué el hosanna de resurrección de las naciones dormidas; y el eco de las voces de los pueblos nacidos á nueva vida”<sup>414</sup>.

Paradójicamente, especialmente en sus inicios, el romanticismo propició la restauración religiosa en Francia, donde el vigoroso movimiento tradicionalista ultramontano, superador del galicanismo (que entroncaba más directamente con el legitimismo) y que defendía los ideales cristianos de la vieja Francia, así como la autoridad infalible del pontificado romano y el reconocimiento de su primacía en la Iglesia en el plano moral sobre los poderes temporales católicos, estuvo animado -y al mismo tiempo tremendamente condicionado- precisamente por ese espíritu romántico. Y es que el romanticismo, antijacobino en sus orígenes, con frecuencia surgió en zonas que se habían destacado por su resistencia antirrevolucionaria, al mudar la religiosidad inicial -la proclamación de los derechos de Dios en la sociedad- por ideales o símbolos políticos secularizados. Todo ello propiciaría el nacimiento del catolicismo liberal. Se quería erigir a la Iglesia en vindicadora de la libertad de los pueblos frente al jacobinismo despótico y absolutista.

De modo que por medio de la exaltación de las libertades del individuo y de la nación como absolutos, desvinculados realmente de Dios, se llegaba al liberalismo y, más tarde, al nacionalismo. Ciertamente, la aparición del nacionalismo catalán fue relativamente tardía, pero el romanticismo que floreció en Cataluña y cuyas raíces proceden de la generación ilustrada, en parte eclesiástica, reunida en torno de la Academia de Buenas Letras de Barcelona en el último tercio del siglo XVIII, daría lugar a la *Renaixença*, abonando al mismo tiempo el terreno para la idealización nacionalista de una Cataluña moderna y que a la vez mitificaba su pasado<sup>415</sup>. Recurso a una imagen sublimada de la Cataluña medieval por parte de las élites catalanas ante la violencia que caracterizó la vida social y política catalana entre la segunda y cuarta década del siglo XIX. Ello redundaría en el acuñamiento de una serie de símbolos culturales que querían reflejar las esencias de una Cataluña sublimada<sup>416</sup>. Muestra de ello es, por ejemplo, la temática histórica que quedó reflejada en los pintores románticos catalanes como Lorenzale, Parcerisa, Batlle,

<sup>414</sup> Cf. Rubió y Lluch, A., *Contestación al discurso leído por D. José Jordán de Urríes y Azara en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona el 25 de febrero de 1912*, Imp. de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1912, p. 67.

<sup>415</sup> Cf. Rubió i Balaguer, J., *Il·lustració i Renaixença*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1989, pp. 108-109.

<sup>416</sup> Cf. Álvarez Junco, J., en prólogo a *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, Marcial Pons, Madrid 2003, pp. 12-13.

Ferran, Pablo de Fontanals, Ribó, Fortuny, Alsina o Sans Cabot<sup>417</sup>. Políticamente, esta misma corriente de sentimientos e ideas daría más tarde lugar al catalanismo. Pero no hay que olvidar que, debido a este ambiente romántico, había surgido anteriormente, también en la propia Barcelona, el nacionalismo de los liberales españoles.

Desde el punto de vista literario, las principales influencias románticas procedieron del Reino Unido, Francia, Italia y Alemania. Sin embargo, Peers ya cuestionó en su *Historia del movimiento romántico español* el tópico según el cual, en España, el romanticismo se hubiese introducido únicamente con el retorno de los liberales que se habían exiliado por las represiones absolutistas (lo cual sólo sería cierto respecto al romanticismo de cuño francés representado por Víctor Hugo). Y ello por cuanto sin Ilustración no habría podido gestarse el romanticismo. El campo ya había sido suficientemente labrado con anterioridad<sup>418</sup>. De esta manera, por ejemplo, cabría rastrear los inicios románticos en los círculos afrancesados (aristocracia cortesana, funcionarios, profesionales liberales, eclesiásticos ilustrados y jansenizantes) que detentaron el poder durante la invasión francesa o los propios diputados liberales que obraron la Constitución gaditana de 1812. En todo caso, el romanticismo animó y configuró el ambiente de la incipiente burguesía liberal de la época, que se sentía llamada a tomar el poder.

Fue precisamente en Cataluña, para Peers, donde mayor importancia adquirió el aspecto restaurador del movimiento romántico español<sup>419</sup>. Especialmente bajo la caracterización historicista o medievalizante, de

---

<sup>417</sup> Vid. Fontbona, F., "La història de Catalunya en l'art romàntic" en Fontbona, F., Jorba, M., [Eds.], *El romanticisme a Catalunya, 1820-1874*, Generalitat de Catalunya / Ed. Pòrtic, Barcelona 1999, pp. 21-25.

<sup>418</sup> Cf. v. I, Ed. Gredos, Madrid 1967, pp. 119-120. Recuérdese que la traducción española del *Génie du Christianisme* de Chateaubriand es de 1806, cf. *Genio del cristianismo ó bellezas poéticas y morales de la religión cristiana. Por Francisco Augusto Chateaubriand. Nueva edición aumentada con notas que forman el apéndice que se halla al fin de cada volumen. Traducción hecha libremente del francés al español por D. T. T. d l. R.*, Madrid MDCCCVI. En la Imprenta de la hija de Ibarra. En España, Chateaubriand se adelantó en veinte años a los ideales de Scott, cf. Allison Peers, E., op. cit., p. 256.

<sup>419</sup> *Ibid.*, p. 252. Especialmente en Cataluña, según Menéndez Pelayo, "el romanticismo abrió las almas poéticas a la contemplación de lo pasado; la escuela histórica reivindicó el valor de las costumbres jurídicas; y nuevas teorías sobre las nacionalidades sucedieron al anticuado racionalismo de Rousseau y los constituyentes franceses. En medio de estos conflictos había surgido una nueva España, mal orientada todavía, pero muy diversa de la del siglo XVIII. Y Cataluña, colocada entonces en la vanguardia de nuestra civilización, dijo en muchas cosas la primera palabra, por boca de sus jurisconsultos, de sus filósofos, de sus economistas y de sus poetas; palabra de sentido hondamente catalán, aunque la dijese todavía en castellano", cf. "El doctor D. Manuel Milá y Fontanals (semblanza literaria)" en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, p. 163.

influencia escocesa y alemana, que se prolongaría hasta la Renaixença<sup>420</sup>. De hecho, en Barcelona las traducciones de las obras de Walter Scott y Manzoni eran las más leídas.

Se suelen fijar los antecedentes del movimiento romántico en Barcelona en el nacimiento en 1815 de la «Sociedad Filosófica», inicialmente de corte clasicista<sup>421</sup>, formada por jóvenes como Aribau, López Soler, Llaró, R. Muns, Casacuberta, los hermanos Moré, Savall, Monmany o Sanponts y que en 1821 se integraría en la Academia de Buenas Letras. A su vez, la aparición de la revista *El Europeo* en 1823, “el primer ensayo de europeización de las letras españolas”<sup>422</sup>, representó durante su breve existencia el punto de arranque de este romanticismo que entraba en España –especialmente en Cataluña– por la ciudad condal<sup>423</sup>. Fundada por R. López Soler, B. C. Aribau<sup>424</sup>, C. E. Cook, Luigi Monteggia y Fiorenzo Galli, estos últimos extranjeros exiliados, la revista introdujo en España el romanticismo medievalizante, dando a conocer a Schlegel, Manzoni y Walter Scott<sup>425</sup>. Esta publicación, inspirada por la revista

<sup>420</sup> Peers resalta la continuidad de este tipo de romanticismo en la revista *La Religión* de Roca i Cornet así como el *Diario de Barcelona* de Mañé i Flaquer.

<sup>421</sup> Cf. Casanovas S.J., I., *Balmes: la seva vida, el seu temps, les seves obres*, v. II, Biblioteca Balmes, Barcelona 1933, p. 98.

<sup>422</sup> Cf. Rubió i Lluch, A., op. cit., p. 70.

<sup>423</sup> Cf. de Montoliu, M., *Aribau i el seu temps*, Ed. Alpha, Barcelona 1962, pp. 55 y ss.

<sup>424</sup> Bonaventura Aribau se había iniciado en el periodismo en el *Diario de Barcelona*. En 1821 participó en la iniciativa editorial del *Periódico Universal de Ciencias, Literatura y Artes* que, desde el liberalismo, buscaba la modernización de España introduciendo el pensamiento europeo, al mismo tiempo que se propugnaba la recuperación de la investigación histórica y geográfica de los antiguos reinos de la Corona de Aragón. El periodismo y la actividad literaria de Aribau continuaría, incluso en su estancia en Madrid al servicio del banquero catalán Gaspar de Remisa y sus cargos públicos. En 1840 escribió el artículo *Vindicación de Cataluña* en el periódico madrileño *El Corresponsal*.

<sup>425</sup> Curiosamente, Menéndez y Pelayo señaló que fue el dominico Narciso Puig, profesor de filosofía tomista en Cervera, antes de su excomunión, el que dio conocer a Milá i Fontanals en los años 1834-1835 las primeras obras de Walter Scott, cf. *El doctor D. Manuel Milá y Fontanals. Semblanza literaria*, Gustavo Gili Ed., Barcelona 1908, p. 31. Lo cual no deja de sorprender por el hecho que uno de los editores de las obras de Scott en aquel momento era Bergnes de las Casas, progresista y deísta, que en 1836 reeditó en Barcelona el Nuevo Testamento en catalán que en 1832 se editó en Londres por la British and Foreign Bible Society, traducida por Prat Colom, según recuerda Rubió i Balaguer, cf. *Il·lustració i Renaixença*, op. cit., pp. 39-43. En su compilación de artículos en el periódico *La Almudaina* (*La cuestión regional*, Tipo-litografía de Amengual y Muntaner, Palma de Mallorca 1899), el mallorquín Miguel de los Santos Oliver también insistía en la importancia de Walter Scott en la restauración romántica de la literatura mallorquina, estrechamente unida al romanticismo catalán y que se expresó en la revista *La Palma* (1840-1841), op. cit., p. 61. Dicha escuela romántica, para Oliver, tanto en Cataluña como en Mallorca, terminaría resolviéndose en el regionalismo, es decir, en la toma de posición de una actitud que postulaba todo un sistema completo de organización política y la consideración de España como un “Estado compuesto” ibíd., p. 289. Delata el autor mallorquín las bases no tradicionales de este regionalismo, toda vez que en lo filosófico estaría inspirado en la filosofía escocesa y el concepto práctico de la libertad anglo-sajona, necesariamente liberal. De todas maneras, su regionalismo se basa en

italiana *Il Conciliatore* (1818-1819), sería un ejemplo del intercambio de ideas en la Europa del tiempo producido por la emigración política<sup>426</sup>.

Autores como el citado Rubió i Lluch o incluso el p. Casanovas se lamentaban de que la liquidación del Trienio liberal suspendiera y retardara por una década el incipiente romanticismo<sup>427</sup>. Y es que Barcelona, por su situación fronteriza, era uno de los lugares de mayor desembarco y arraigo de las corrientes románticas y liberales en España. También fue, como se advierte en los autores de *El Europeo*, lugar de inmigración de los revolucionarios italianos. Esta Barcelona de tendencia liberal –y en general las zonas costeras– se encontraría, como ya hemos visto, en oposición con el interior fervorosamente tradicionalista de Cataluña, que se levantó en armas en defensa de la Religión y del Trono en la Guerra del Francés, la insurrección realista, los levantamientos de los *malcontents* o *agraviats*<sup>428</sup> o las sucesivas guerras carlistas. Ciertamente es que en ambas áreas existían las correspondientes excepciones de signo ideológico contrario.

Una década después, la revista *El Vapor*, nacida al igual que la fábrica homónima el 1833, prosiguió la labor de *El Europeo*, aunque desde una perspectiva decididamente proteccionista. Escribieron en sus páginas Mata, Illas, Ribot, Massanés, Semis, Camprodón, Milà i Fontanals, Piferrer y Rubió i Ors<sup>429</sup>.

Para Rovira i Virgili, los redactores románticos y liberales de *El Europeo* representaban el genuino sentido catalán –“y no los ínfimos versificadores de la escuela de Vicente García”<sup>430</sup>– y eran portadores de los gérmenes del renacimiento patriótico aunque se expresaran en castellano. Sin embargo, no parece que tales redactores –algunos de ellos extranjeros– dieran muestras de

---

una espiritualización de la lengua, “emanación y producto del pueblo, crisol de su pensamiento, sello de su personalidad” *ibíd.*, p. 149. Dicho regionalismo, más que en un mallorquinismo, terminaba en un pancatalanismo.

<sup>426</sup> Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 45.

<sup>427</sup> Op. cit., p. 71; Cf. Casanovas S.J., I., op. cit., p. 20.

<sup>428</sup> Fernando VII recriminaba duramente a los realistas catalanes su rebelión en un decreto dirigido a los catalanes, dictado en Tarragona el 28.09.1827, en el que afirmaba: “ni yo estoy oprimido, ni las personas que merecen mi confianza conspiran contra nuestra Santa Religión, ni la Patria peligra”.

<sup>429</sup> De este periodo podemos reseñar otras publicaciones en Cataluña como el *Diario de Barcelona*, portavoz del moderantismo y *El Catalán* del partido progresista. Además encontraríamos, de diversas tendencias, el *Diario de Beneficencia*, el *Diario Mercantil*, *Político y Económico de Cataluña*, *El Guardia Nacional*, *El Sancho Gobernador*, el *Propagador de la Libertad*, *La Joven España*, *La Religión*, *Periódico Filosófico, Histórico y Literario*. O los procarlistas *El Joven Observador* y *El Restaurador Catalán*. En este último escribieron Vicente Pou y Magín Ferrer.

<sup>430</sup> Cf. *El nacionalismo catalán. Su aspecto político. Los hechos, las ideas y los hombres*, Ed. Minerva, Barcelona s. f., p. 116.

especial sensibilidad catalana, siquiera lingüística<sup>431</sup>. De ahí que no resulte tan sorprendente la tesis de Rovira, que sigue en ello a Rubió y Lluch, al explicar los orígenes extrinsecistas de la Renaixença, precisamente por su potencialidad superadora y transgresora de la propia tradición literaria catalana, conceptuada despectivamente como «vallfogonesca», barroca y decaída. Y Rovira, en la estela de Prat de la Riba, traza una línea de evolución lógica y temporal entre el catalanismo literario de la Renaixença, el catalanismo político y el nacionalismo.

Por ello, reconoce Rubió i Lluch que, salvo su padre –Joaquín Rubió i Ors– los escritores de la generación romántica catalana y que componen una especie de «proto-Renaixença», “han sido los primeros, los únicos y hasta ahora los últimos representantes en Cataluña, de una verdadera escuela literaria castellana”<sup>432</sup>. Recogían el legado ilustrado de figuras tan señaladas como Antonio de Capmany o Félix Torres Amat. Así, con el precursor Manuel Cabanyes (1808-1833), los literatos Milà y Piferrer fueron los “príncipes de nuestro romanticismo y nuestra cultura”<sup>433</sup>. Ambos evolucionaron de su progresismo juvenil, ante la constatación de los efectos negativos que conllevaba la propia revolución liberal, hacia un moderantismo exaltador de la tradición leída a través de un enfoque historicista y en definitiva romántico. Ello les encuadra, en el plano literario –de gran proyección cultural para la siguiente generación– en la escuela conservadora barcelonesa, inicialmente adictísima al trono de Isabel II.

Pablo Piferrer fue el encargado de redactar el primer tomo del primer volumen de *Recuerdos y bellezas de España* (1839), dedicado especialmente al Principado de Cataluña y, en particular, a Barcelona. El segundo tomo no lo pudo terminar y fue proseguido por Francisco Pi i Margall. Son especialmente relevantes las introducciones a ambos tomos del volumen dedicado a Cataluña. En la primera, reconoce Piferrer la “voz de regeneración” llegada de las “misteriosas regiones del Norte”, principalmente personificada por las plumas de Goethe, Schiller y Walter-Scott, maestros de la juventud española contemporánea de la generación de Larra, Martínez de la Rosa, Gutiérrez, Patricio de la Escosura y Madrazo, a la que enseñaron los tesoros que encerraba su patria. En el plano musical, el romanticismo de Rossini, Bellini y Meyerbeer encontró gran acogida en Barcelona<sup>434</sup>. Se trataba de suscitar el amor a lo

<sup>431</sup> Cf. Anguera, P., “Españolismo y catalanidad en la historiografía catalana decimonónica” en *Hispania. Revista Española de Historia*, v. LXI, núm. 209, 2001, p. 909. Curiosamente, según nota Lluch, Monteggia defendería cierto librecambismo en las páginas de *El Europeo*, cf. *El pensament econòmic a Catalunya...*, op. cit., p. 517.

<sup>432</sup> Cf. Rubió i Lluch, A., op. cit., p. 88.

<sup>433</sup> Op. cit., p. 81.

<sup>434</sup> Cf. *Recuerdos y Bellezas de España. Obra destinada para dar a conocer sus monumentos, antigüedades, paisajes, etc., con láminas dibujadas del natural y litografiadas por F. J. Parcerisa y acompañadas con texto de P. Piferrer*. v. I, tomo I: Principado de Cataluña. Comprende las provincias de Barcelona, Gerona, Tarragona y Lérida, Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1839, pp. 1-3.



antiguo, bello y venerable, “á lo que honra la patria”<sup>435</sup>, pero esta idealización de un pasado glorioso escondía cierta frustración presente<sup>436</sup>. Se exaltaba el pasado de una Cataluña que habría sido un Estado medieval independiente<sup>437</sup>, frente a la ruina presente de todo un sistema de valores, costumbres, lengua y en definitiva de identidad que han ocasionado las nuevas ideas revolucionarias, que no respetaron incluso los restos de un monarca tan emblemático como Jaime I<sup>438</sup>. Igualmente, se revalorizaban las gratas y poéticas leyendas como la imposición del escudo con las cuatro barras a Wilfredo el Piloso, sin perjuicio de admitir su falsedad<sup>439</sup>. Todo ello incluso le hacía temer al autor el poder estar sujeto a posibles exageraciones, que obedecerían a un «espíritu provincial», a causa “del mucho amor que nuestra patria nos inspira, y esa culpa es bien liviana”<sup>440</sup>, si bien dicha patria en este caso sería la ciudad de Barcelona. La introducción al tomo segundo, escrita en abril de 1843, profundizaba en la dicotomía trazada en la anterior introducción, y el afán de enaltecer -a la vez que el texto se convertía en cierta manera en un poético epitafio- de una Cataluña histórica edificada por la tradición, que une la cadena de las generaciones y desde cuyas rocas “nuestros padres lidiaron por su independencia”<sup>441</sup>:

Ya en las salas de los castillos no suena aquella dulce habla hecha para las trobas y la cortesanía; el baron y el noble fueron descendiendo á vivir en las ciudades; el trono dominó a la aristocracia; las leyes hicieron deponer las armas y nivelaron los fueros y los derechos y las familias mas esclarecidas se han ido perdiendo entre el movimiento y desborde de las clases, ó vinieron á confundirse y aunarse en unas pocas. Mas la poesía vuela alrededor de los hendidos torreones, y vuelve á poblar las piezas abandonadas<sup>442</sup>.

El mundo de los castillos y de las masías habitado por los hombres de *paratge*, esto es, los hidalgos catalanes, sostenido por religión y la tradición, dotado de fueros y privilegios, al mismo tiempo que se garantizaba el respeto mutuo de las clases sociales, estaba siendo socavado por las corrompidas

---

<sup>435</sup> Op. cit., p. 7.

<sup>436</sup> “Si ya no podemos crear, edificar de nuevo, procuremos mantener en su posible lustre esos monumentos que nos recuerdan la España conquistadora de la América, de Italia, de Flandes, del Africa, terror de los Mahometanos y primera de las naciones de la Europa. En los restos del lujo y poder de los antiguos mostremos lo que fuimos, para ocultar y consolarnos de lo que somos” *ibíd.*, pp. 7-8

<sup>437</sup> Reconocía Piferrer que se basaba y seguía de cerca la obra de Próspero de Bofarull, *Los Condes de Barcelona vindicados*.

<sup>438</sup> *Ibíd.*, p. 12.

<sup>439</sup> *Ibíd.*, p. 19.

<sup>440</sup> *Ibíd.*

<sup>441</sup> Cf. *Recuerdos y Bellezas de España...*, op. cit., v. I, tomo II: *Cataluña*, Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1843, p. 5.

<sup>442</sup> *Ibíd.*

capitales llenas de filosofismo, incredulidad y desenfreno, que pretendían “uniformarlo *todo*”<sup>443</sup>. Pero Piferrer consideraba que este resurgir romántico que le movía conseguiría preservar la memoria de dicho pasado y que, tras el invierno y las últimas guerras intestinas, “la primavera ya va serenando el cielo”<sup>444</sup>.

En los años cuarenta y cincuenta del siglo XIX, la autoridad y el magisterio universitario de Manuel Milà i Fontanals ejercieron de puente entre el grupo romántico inicial y la generación protagonista de la *Renaixença*. Rubió i Balaguer considera que Milà, escarmentado del romanticismo exaltado que profesó en su juventud, trataría de prevenir los efectos de la enfermedad romántica en sus discípulos<sup>445</sup>. En 1865 Milà i Fontanals presentaba a los jóvenes universitarios barceloneses la literatura española –señaladamente castellana– como manifestativa del glorioso “espíritu nacional” tradicional y valorada frente a lo “extranjero” novedoso<sup>446</sup>. El ilustre hispanista Menéndez y Pelayo fue discípulo de Milà en la Universidad de Barcelona. A su vez, en su conocidísimo discurso inaugural del curso 1854-1855 en dicha universidad, Javier Llorens i Barba había utilizado los conceptos de “espíritu nacional”, “pensamiento nacional”, “conciencia nacional”, estudiando los elementos constitutivos de la nacionalidad, si bien siempre referida ésta genéricamente a España y no específicamente a la región catalana<sup>447</sup>.

Otro ejemplo de la expresión castellana de este romanticismo catalán estaría representado por las novelas históricas escritas en dicha lengua pero ambientadas en el medievo catalán. Así, Juan Cortada escribió: *La heredera de Sangumí* (1835), *El rapto de doña Almodis* (1836), *Lorenzo* (1837), *Las revueltas de Cataluña, ó el bastardo de Entença* (1838) y *El templario y la villana* (1840). De Juan

<sup>443</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>444</sup> *Ibíd.*, p. 7.

<sup>445</sup> Cf. *Il·lustració i Renaixença*, op. cit., p. 222.

<sup>446</sup> “Aconsejámosles también que antes de buscar lo ajeno, inquieran lo que se halla en nuestra propia casa, y que desdeñen en gran manera aquellas novedades que solo seducen por ser tales, que sin cesar se suceden y destruyen, como una ola traga á otra ola, y suelen pasar aquí por novedades, cuando son vejezes allá donde nacieron. Aprendan á estimar el nombre español por lo que ha valido y pueda valer, y para avivar el harto decaído espíritu nacional; y sin proponerse por norma los desaciertos, en medio de nuevas circunstancias históricas y con otras aspiraciones políticas, conserven incólumes los principios de fe única, de honor y de lealtad de que se gloriaron sus mayores”, cf. *Oración inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1865 á 1866 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Doctor D. Manuel Milà y Fontanals, Catedrático de Principios de Literatura y Literatura Española*, Imp. y Librería de Tomás Gorchs, Barcelona 1865, p. 44.

<sup>447</sup> Vid. *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona D. Javier Llorens y Barba, catedrático de la facultad de Filosofía*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1854. Este texto también se recoge en la recopilación de apuntes tomados por su alumno Balari i Jovany, vid. Llorens i Barba, F. J., *Lecciones de Filosofía*, v. III, Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1956, pp. 441-457.

Illas es *Enrique y Mercedes* (1840) y de José Pers i Ricart *Lo conceller en cap, o sea, sitio y rendición de Barcelona en tiempo de Felipe V* (1848). Balaguer firmaba el drama *Wilfredo el Velloso* en 1849, mientras que el autor castellano Antonio Barreras repetía en 1854 el mismo tema con *Wilfredo el velloso: crónica catalana del siglo IX*. Fernando Patxot i Ferrer publicó en 1851 la novela *Las ruinas de mi convento*, seguida por *Mi claustro* y *Las delicias del claustro y mis últimos momentos en su seno* (trilogía que representa un lamento en clave romántica por los efectos perniciosos de la revolución y la desamortización). Esta obra fue reeditada en varias ocasiones y traducida a diversas lenguas en vida del autor<sup>448</sup>. El mismo Cortada 1860 publicaría el opúsculo *Cataluña y los catalanes*, en el que compilaba una serie de artículos publicados anteriormente en *El Telégrafo*, resaltando la particularidad o diferencia catalana, ejemplarizada en la lengua del pueblo, frente a la política uniformista estatal<sup>449</sup>. En el entretanto, también triunfaban en Barcelona otros autores españoles románticos no catalanes como el Duque de Rivas, Espronceda, Larra o Zorrilla. En la poesía de carácter histórico, destaca la epopeya *Rugero de Flor* (1841) publicada en Barcelona por el mallorquín Tomás Aguiló<sup>450</sup>. Tampoco hay que olvidar las escenificaciones teatrales por parte de Jaime Tió en 1842 de las obras históricas de Francisco Manuel de Melo, *Historia de los movimientos, separación y guerra de Cataluña en tiempos de Felipe IV*, y de Francisco de Moncada, *Espedición de los catalanes y aragoneses contra turcos y griegos*. El propio Tió escribió las obras *El castellano de Mora* (1839) y *Generosos a cual más* (estrenada en 1840, ya ambientada en un escenario histórico catalán), así como *Alfonso III el Liberal o leyes o deber y amor* (1843)<sup>451</sup>.

<sup>448</sup> Aquel mismo año Víctor Balaguer publicaba *Los frailes y sus conventos*, una especie de guía romántica siguiendo el modelo de *Recuerdos y bellezas de España* de Piferrer, recorriendo distintos monasterios de la geografía española. La obra incluía grabados en lámina de Antonio Roca, dibujados por Puiggari.

<sup>449</sup> Cf. Tateishi, H., "Joan Cortada y la "invención" de la catalanidad: Apuntes sobre el catalanismo del siglo XIX en España" en *Mediterranean world*, núm. 16, 2001, p. 112. Tateishi considera que Cortada era un intelectual conservador, subordinado a sus creencias católicas e inadaptado a los cambios sociales, inventando una imagen pastoril de Cataluña. Para hacerlo recurre al hecho de la lengua catalana, hablada por las clases populares. Asimismo, para defender la burguesía catalana frente a la madrileña, tenía que significar su carácter distintivo, o sea, su catalanidad. Según Casassas y Ghanime, Cortada sería ejemplo de una evolución en el sentimiento colectivo de pertenencia de la patria española a la catalana, ruptura con la idea de España como proyecto de España debido a la actitud "poco dialogante" del centralismo castellanizante, cf. *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 71.

<sup>450</sup> Curiosamente, en 1854, un no catalán, Juan Justiniano y Arribas publicaba el poema épico *Roger de Flor*, dedicado a Isabel II y en el que glosaba la gesta de los almogávares como una gloria española. El tema sería reiterado por el cartagenero Rafael del Castillo, quien escribía en 1864 la novela histórica *Roger de Flor, ó venganza de los catalanes*. Este último autor también publicó sobre temática catalana novelas costumbristas, como *Los misterios de los catalanes, ó el obrero de Barcelona* (1862) y el drama *Barcelona que ríe y Barcelona que llora* (1866).

<sup>451</sup> Cf. Fradera, J. M<sup>a</sup>., "El passat com a present (la historiografia catalana de la revolució liberal a la Renaixença)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 23, 1990, p. 64. También podemos incluir en esta relación algunas otras obras teatrales de contenido histórico, como las

Es un tópico, ciertamente, situar el comienzo del renacimiento literario del idioma catalán en la publicación de la *La patria* de Aribau<sup>452</sup>, poeta de “una sola vez”<sup>453</sup> en 1833. Otra fecha también que se toma en cuenta es 1841, cuando se editó *Lo Gayter del Llobregat*, en el que se recogían las poesías catalanas publicadas por Rubió i Ors en el *Diario de Barcelona* durante el bienio 1839-1840<sup>454</sup>. En el prólogo de esta compilación, su autor postulaba la independencia literaria de Cataluña, ya que no política, y el restablecimiento de los Juegos Florales. En 1842 se publicaba una traducción al castellano de la obra catalana *Lo temple de la gloria*, cuya autoría no ha podido ser establecida. En el prefacio, el traductor Pers i Ramona alude a la dificultad de trasladar el “nervudo y elevado lenguaje del orijinal”, si bien espera que su esfuerzo quede agradecido por los “amantes de las glórias literárias de Cataluña”<sup>455</sup>.

Precisamente, se fija como fecha de consagración oficial de la *Renaixença* el año 1859, en el que fueron instaurados estos juegos por el Ayuntamiento Barcelona, a instancia de Balaguer, Milà i Fontanals, Bofarull y el propio Rubió i Ors<sup>456</sup>. En este mismo año se aprobó el derribo de las murallas de Barcelona

---

obras de Antonio de Bofarull: *Pedro el Católico, rey de Aragón* (1842) o *Roger de Flor, ó El manto del templario* (1844)

<sup>452</sup> La famosa poesía llevaba ese nombre –y no *Oda a la pàtria* como se suele conocer– en su publicación en *El Vapor* en el núm. 68 de 24.08.1833. La nota introductoria explicaba que la composición había sido escrita para celebrar el aniversario de Gaspar de Remisa. El periódico se honraba de publicarla con “patriótico orgullo” como lo habría hecho presentando versos de Walter Scott a los escoceses. En el mismo número se insertaba un artículo sobre el patriotismo en ciencias y artes, firmado por un corresponsal con las iniciales “D. W. A. de I.”, en las que se describía el verdadero patriotismo como aquel que enriquece la nación propia con lo bueno que brilla en las ajenas. Según el anónimo redactor, un afectado o mal entendido “españolismo” precisamente rechazaría todo lo bueno procedente del extranjero, op. cit., p. 4. A su vez, en *El Nuevo Vapor* en los años 1836-1837 se insertaron diversos artículos de un progresista y revolucionario Fontcuberta sobre “provincialismo” catalán, en un sentido defensivo del mismo, como parte del patriotismo español de los catalanes.

<sup>453</sup> Cf. Menéndez Pelayo, M., “Don Joaquín y Ors (*Lo Gayter del Llobregat*)” en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, p. 117.

<sup>454</sup> De 1839 son las *Llágrimas de la viudesa*, de Miguel Antonio Martí.

<sup>455</sup> Cf. *El templo de la gloria. Fragmento de un poema catalan, traducido al castellano*, Imp. de D. Manuel Saurí, Barcelona 1842, pp. V-VI.

<sup>456</sup> Véase una síntesis acerca de la restauración y proyección de los Juegos Florales en un sentido emulatorio, así como sobre su papel simbólico en el catalanismo, en Domingo, J. M., “Els Jocs Florals en la literatura catalana contemporània” en *Catalan historical review*, núm. 6, 2013, pp. 179-187. Balaguer en su discurso *De la literatura catalana. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Excmo. Señor Don Víctor Balaguer el día 10 de octubre de 1875*, Imp. de T. Fortanet, Madrid 1875, p. 58, consignaba la relación de presidentes y maestros “en gay saber” de los Juegos Florales barceloneses hasta 1875: “Los presidentes de Juegos florales, desde 1859 en que se restauraron, han sido por este orden: 1859: D. Manuel Milà y Fontanals.- 1860: D. Francisco Permanyer.- 1861: D. Luis Gonzaga de Pons y de Fuster.- 1862: D. Juan Mas y Vidal.- 1863: D. Braulio Foz.- 1864: D. Juan Cortada.- 1865: D. Antonio de Bofarull.- 1866: D. Pablo Valls.- 1867: D. Mariano Aguiló.- 1868: D. Víctor Balaguer.- 1869: D. Adolfo Blanch y Cortada.- 1870: D. José Luis Pons y Gallarza.- 1871: D. Estanislao Reynals y Rabassa.- 1872: D. José de Letamendi.- 1873:

para proceder con el ensanche de la ciudad diseñado por Ildelfonso Cerdà. Un año antes, Antonio de Bofarull había publicado la recopilación poética *Los trobadors nous*, seguida de la compilación *Los trobadors moderns*, de Víctor Balaguer (1859).

En definitiva, el interés que suscitó en Cataluña el romanticismo, con sus características ambientales e ideológicas, por su estudio del patrimonio histórico, cultural, arqueológico y etnográfico, contribuyó decisivamente al nacimiento de la *Renaixença*. Fijémonos, por ejemplo, en el *Discurso inaugural* del curso 1843-1842 en la Universidad barcelonesa por parte del médico, filósofo y publicista liberal Pedro Felipe Monlau, en el que se estudiaba la relación entre literatura y sociedad, denostando las épocas de intransigencia o intolerancia –en clara alusión al absolutismo de épocas recientes– “en que el hombre no puede pensar lo que quiere”, por su nulidad literaria<sup>457</sup>. Pues bien, el médico y profesor de literatura e historia de la Universidad barcelonesa afirma que:

Para bien conocer un pueblo es necesario saber su idioma, sus costumbres, su legislación, sus creencias, sus condiciones climatológicas, sus relaciones con los demás pueblos, su estado de paz ó de guerra, estudiar sus monumentos artísticos y recorrer su procedencia y sus antecedentes. Si á estos datos se junta el de su historia literaria, entonces será perfecto el conocimiento que adquiramos de un país<sup>458</sup>.

Así también lo valoró Torras i Bages, sesenta años después, en su defensa del regionalismo, desde un planteamiento historicista, abonado por el ambiente romántico catalán:

L'aparició i el triomf del romanticisme és una prova eloqüentíssima i concloent de la tesi que nosaltres sostenim sobre els avantatges de la vida regional en el conreu del sentiment estètic. L'art literari dels pobles moderns agafà nou esperit amb la reaparició del romanticisme, i aquest, bé es pot afirmar que s'alimentà del regionalisme, almenys en bona part. L'estudi de les antigues cròniques, de la poesia popular, de les institucions i costums del país, dels monuments més preats

---

D. Jerónimo Roselló.- 1874: D. Alberto de Quintana.- 1875: D. Francisco Pelayo Briz. *Los maestros en Gay Saber, titulados tales por haber ganado en los certámenes las tres flores de premios ordinarios, han sido proclamados por este orden y en estas fechas: 1.º D. Víctor Balaguer, proclamado en 1861. 2.º D. Jerónimo Roselló, en 1862. 3.º D. Joaquín Rubio y Ors, en 1863. 4.º D. Mariano Aguiló, en 1866. 5.º D. José Luis Pons y Gallarza, en 1867. 6.º D. Adolfo Blanch y Cortada, en 1868. 7.º D. Francisco Pelayo Briz, en 1869. 8.º D. Jaime Collell y Bancells, en 1871. 9.º D. Tomás Forteza, en 1873. 10. D. Francisco Ubach y Vinyeta, en 1874. 11. D. Federico Soler, en 1875*”. Por el listado aportado, se evidencian las interrelaciones entre élite intelectual, social y literaria, mayoritariamente adscritos al conservadurismo barcelonés, de los organizadores y participantes en los Juegos Florales.

<sup>457</sup> Cf. *Discurso inaugural que en la abertura del curso académico de 1843 leyó en la Universidad Literaria de Barcelona el día 9 de diciembre de 1843, D. Pedro Felipe Monlau*, Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1843, pp. 10-11.

<sup>458</sup> Op. cit., p. 12.

de la pròpia terra, eren els materials preferits pels escriptors romàntics, i fins en quant a la forma, bé podem dir que d'aquell impuls data la restauració de les antigues llengües provincials, ja que el mateix nom de romanticisme està pres, més que del fons literari que la nova tendència tractava, de la llengua popular de què es servia. Tal és almenys l'origen etimològic<sup>459</sup>.

Este aspecto pedagógico que entrañaba la literatura para la perspectiva romántica lo acentuaba ya en 1845 Milà i Fontanals, para quien la literatura representaba “un agente poderoso y hermanada no solo con aquella ciencia moral que examina las causas determinantes de nuestras acciones, sino tambien con el arte que indica é inculca los deberes”<sup>460</sup>.

### 7.3. Cervera y la nueva Universidad de Barcelona

Fernando Soldevila considera que el último periodo de vida de la Pontificia y Real Universidad de Cervera, a partir de 1814 y hasta 1835, se caracterizó por un “grado máximo de postración intelectual”<sup>461</sup>. El p. Casanovas la consideraba en estado de descomposición y gravemente enferma<sup>462</sup>. Sin embargo, no hay que olvidar que de los últimos cursos licenciados en el tan denostado centro cerveriense salieron figuras de tanto relieve –ciertamente no carlistas- como Aribau, Bofarull, Balmes, Martí d'Eixalà, Bofarull, Piferrer, Prim, Monturiol o Permanyer. Fue esta “darrera fillada”<sup>463</sup> de Cervera la que acaparó la vida académica, cultural y social barcelonesa de los siguientes decenios en campos tales como la filosofía, el derecho y la literatura.

La crítica histórica que los historiadores de la Renaixença y la historiografía nacionalista posterior han atribuido al centro académico cervariense, a causa de sus orígenes reformistas borbónicos y como heredera

<sup>459</sup> “La tradició catalana”, op. cit., p. 288

<sup>460</sup> Cf. “Oración inaugural leída por el licenciado Don Manuel Milá y Fontanals” en *Solemne apertura de la Universidad Literaria de Barcelona verificada el día primero de noviembre de 1845*, Imp. de Tomas Gorchs, Barcelona 1845, p. 37.

<sup>461</sup> Cf. *Un segle de vida catalana...*, op. cit., p. 134. Existen dos estudios generales sobre la institución cerveriense, la *Historia de la Real y Pontificia Universidad de Cervera* (editada por la Librería Verdaguer en dos volúmenes en 1915-1916) de Manuel Rubio Borrás, y la más reciente de Joaquín Prats, *La Universitat de Cervera i el reformisme borbònic*, Pagès Ed., Lérida 1993. Además, es un clásico la obra de Fernando Soldevila *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona (1714-1837)*, publicada originariamente durante la Guerra Civil en 1938 (con edición facsímil en 2013). También es reseñable a estos efectos la introducción histórica (capítulo primero) en la tesis doctoral realizada por José Luis Llaquet de Entrambasaguas, *La Facultad de Cánones de la Universidad de Cervera*, Universitat de Barcelona, 2002 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

<sup>462</sup> Cf. Balmes. *La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, v. I, Biblioteca Balmes, Barcelona 1932, p. 113.

<sup>463</sup> Cf. Casanovas S.J., I., *Actualitat de Balmes. Discursos llegits en la “Real Academia de Buenas Letras” de Barcelona en la solemne recepció pública del p. Ignasi Casanovas, S.J., el dia 22 de maig de 1921*, Imp. Atlas Gráfico, Barcelona 1921, p. 22.

del Colegio de Cordelles, ha pesado sobre la valoración de su papel en la vida cultural e intelectual de la Cataluña decimonónica. A ello se añade la significación “absolutista” de la Universidad de Cervera en sus últimos lustros, encarnada por el canciller Dou y su sucesor, el rector Bartolomé Torrebada<sup>464</sup>, frente al liberalismo que representaría la nueva Universidad de Barcelona<sup>465</sup>. Esta última, con todo, se nutrió una parte del profesorado cervariense, que había formado la Universidad Literaria de Barcelona durante el Trienio Liberal. El intento, por ahora frustrado, de restablecimiento de la Universidad barcelonesa durante el Trienio se caracterizó por su exacerbado liberalismo, lo

---

<sup>464</sup> “En julio de 1834 el legista Francisco Hereter Izquierdo sustituyó como vicerrector al canonista Pou. Como rector de Cervera el propio Hereter sucedió a Torrebada en 1835, pero fue depurado en 1836 por Isabel II al considerarlo desafecto al régimen liberal. Le sucedió durante unos meses el también canonista Utgés, quien dimitió. Luego ocupó el cargo el civilista Quintana y, finalmente, el religioso dominico Antonio Boher, que en la historiografía de Cervera aparece siempre como canonista, aunque no hemos encontrado ni un solo documento que probase su vinculación con la Facultad. Así pues, la última etapa universitaria de Cervera estuvo dirigida principalmente por canonistas, aunque eran personajes de segunda fila”, cf. Lluquet de Entrambasaguas, J. L., op. cit., p. 68, nota 88. En un artículo del periódico carlista *El Joven Observador* en la sección de Cataluña, firmado con las iniciales de F. M. P., de 28.06.1837, se vindicaba la significación tradicional o absolutista de la Universidad de la Sagarra: “pocas corporaciones habrá en España, que puedan presentar testimonios tan satisfactorios de su lealtad y decision por la causa del Altar y del Trono, como el Claustro de catedráticos de la Universidad de Cervera. Realistas todos sus individuos desde la última época constitucional, no por intereses mezquinos, ú otro efímero motivo de circunstancias, sino por conviccion y por principios, no han desmentido estos, cuando por el cambio de la escena política en 1832 se vió de repente aparecer un nuevo orden de cosas, y presintieron muy proxima su ruina, si no trataban de acomodarse á las exigencias del sistema que iba á dominar. Así es que mientras las corporaciones de todas las clases, unas cediendo al temor, otras al egemplo, y no pocas al pernicioso influjo de algunos de sus miembros se pretaban á felicitar á la Reyna Cristina por su infausto reynado, durante la enfermedad del Sr. D. Fernando VII, la Universidad de Cervera no quiso prostituirse con el language de la ficcion y de la lisonja, contradiciéndose á sí misma, y se resistió con teson á las repetidas insinuaciones y amenazas con que se le queria arrancar la aprobacion de la mas enorme injusticia, y de las funestas novedades que en ella se encerraban. Ni vaciló el Claustro un punto de su conducto despues de la muerte del Rey D. Fernando, resuelto á no hacer acto alguno por el que pudiese aparecer que reconocia como legítimo el gobierno de la titulada Reyna Isabel. Algunos catedráticos aprovecharon la primera ocasion para dejar sus destinos y salir de la dominacio del gobierno intruso, otros se fugaron para evitar la persecucion, y los demás ó han sido despues separados de sus cátedras por desafectos, ó las han abandonado; hallándose una porcion de ellos prestando sus servicios á la sagrada causa del Rey en los oficios análogos á su respectiva profesion”, op. cit., p. 180.

<sup>465</sup> Cf. Prats, J., “Historiografía y publicismo sobre la Universidad de Cervera: Entre el mito y el sambenito” en *Manuscrits: Revista d’història moderna*, núm. 6, 1987, p. 51. De todas maneras, según nota Canals, los hombres de Cervera, imbuidos de regalismo, siguieron por lo general las directrices impuestas por el poder. De ello sería un buen ejemplo el propio Lázaro de Dou, quien fue presidente de las Cortes de Cádiz, aceptó luego el establecimiento de la monarquía y seguidamente el constitucionalismo durante el Trienio Liberal, apoyando finalmente la política fernandina durante la llamada década ominosa, cf. *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 124.

que en los años siguientes gravitaría negativamente de cara al traslado definitivo de la universidad a Barcelona<sup>466</sup>.

La Real Junta Superior Gubernativa del Principado de Cataluña, constituida en Berga, trasladó dicha universidad el 1838 a Solsona y poco después, hasta 1840, al monasterio de Sant Pere de la Portella en el Berguedà<sup>467</sup>. Sin embargo, no hay que olvidar que en el siglo anterior, antes de 1767, el eclecticismo de los jesuitas de Cervera se caracterizó por la mentalidad *antiquo-nova*, distanciándose del tomismo tradicional<sup>468</sup>. Por otro lado, téngase en consideración que desde su fundación, en el centro cervariense predominó, especialmente en sus aulas de jurisprudencia, una tendencia romanista culta y regalista (cuyo representante eminente sería Mujal) –equiparable a la tradición

<sup>466</sup> Véase por ejemplo, la proclama de convocatoria de la inauguración, publicada en el *Diario de Barcelona* el 29 de noviembre de 1822: «si Cervera debió su Universidad a un rasgo de despotismo, Barcelona no podía menos de recuperar la suya en la época de la libertad». En cuanto al plan de estudios, se ajustaba a los planteamientos reformistas de corte regalista e ilustrado de los liberales: “la jurisprudencia civil ofrece sin duda el campo más dilatado y oportuno; pero los cánones depurados de toda idea ultramontana, la teología reducida a los verdaderos fundamentos de la religión, a los sencillos principios del dogma y de la sana moral, y a ciertos pasajes luminosos de la escritura [...], todo puede cooperar eficazmente a la propagación de la verdadera luz, a eternizar el régimen constitucional, y a borrar hasta la idea de posibilidad que se entronice otra vez el feroz despotismo”, cf. Soldevila, F., *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona (1714-1837)*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2013, pp. 147 y 150.

<sup>467</sup> El último canciller de Cervera, Bartolomé Torrebaddella (1796-1844), fue uno de los personajes más influyentes de la Junta Superior Gubernativa del Principado de Cataluña, en la que participaron también otros profesores de la Universidad cervariense, como Juan Minoves, Narciso Ferrer o José Ventós, agrupados en la facción del *partido universitario o furibundo*, que Soldevila tilda de radical absolutista y favorable al retorno del Conde de España a Cataluña, cf. op. cit., p. 190. Torrebaddella falleció exiliado en Loreto (Italia). Según Lluquet, Vicente Pou fue el vicerrector en Solsona junto al rector Torrebaddella; Minguell fue el decano; Minoves, el secretario, -aunque provisionalmente lo fue Espar, e interinamente Costa; Giribert fue contador; Franch fue el capellán y el primer vocal, y Roquet fue el 2º vocal; el tribunal de censura y de corrección estuvo compuesto por Vilaró, Xarrié, Roquet y Barril; por último, Pou, Costas, Vilaró, Casellas y Minguell componían la Junta de hacienda. En la Universidad de la Portella, en el curso 1838-1839, Molist ocupó el decanato, mientras que Franch y Espar fueron secretarios interinos, op. cit., p. 359, nota 169. Juan-José Castanyer i Ribas, futuro obispo de Vic (1858-1865), también fue profesor en La Portella. Alumnos de dichos establecimientos resultaron Cos i Duran o Dalmau i de Daquer, el primero propagandista en el exilio carlista de la segunda y tercera guerra y el segundo diputado carlista en 1869. Entre los alumnos se suscitaron numerosas vocaciones religiosas, como el primer superior general de los claretianos, Esteban Sala i Masnou. Sobre los centros de Solsona y Sant Pere de la Portella, vid. Montaña Buchaca, D., Pujol Ros, J., *La Universitat carlina a Catalunya*, Ed. Cossetània, Barcelona 1997, en el que se relacionan la nómina de los profesores, en gran parte procedentes de Cervera, como el franciscano Francisco Pedrerol, y los alumnos de dichos establecimientos. Como apéndice (pp. 176-190), se incluye la traducción catalana de la *Inauguralis oratio* del curso 1839-1840 en la Universidad de la Portella, a cargo de J.M.A. [Juan Minoves], catedrático de derecho civil. Dicho discurso inaugural representaba una vindicación de la causa carlista y una alabanza de Don Carlos V como garante del orden, de las monarquías, de la verdad, de la religión, de la Iglesia y de la sociedad.

<sup>468</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit. pp. 132-136.



del *mos galicus* frente al *ius commune*- reforzada por el influjo de autores extranjeros, antitético a la escuela jurídica tradicional catalana mantenida aún por los juristas prácticos<sup>469</sup>. Como contraste, la significación tradicional creciente de una parte del profesorado de la última universidad cervariense durante la última etapa “decadente” del establecimiento de Cervera habría superado o purificado el regalismo mitigado de la época anterior<sup>470</sup>. En este sentido, es conocida la frase que contenía la Exposición de la Universidad a Fernando VII, de 11 de abril de 1827 (publicada en la *Gaceta de Madrid* el 3 de mayo de 1827): «lejos de nosotros la peligrosa novedad de discurrir», como ejemplo del creciente oscurantismo y supeditación absolutista de dicho centro<sup>471</sup>. Respecto al regalismo, éste tampoco habría sido cultivado, antes al contrario, por los representantes de las demás órdenes religiosas presentes en Cervera, especialmente las cátedras de los dominicos y los franciscanos.

En otra clave de ideas, Lluçh destacaría la defensa que desde la Universidad de Cervera se hacía de la ganadería y de los intereses cerealísticos frente al expansionismo agrarista ilustrado<sup>472</sup>. A su vez, nota Alejandro Galí

---

<sup>469</sup> La escuela jurídica cervariense del siglo XVIII mantenía una perspectiva reduccionista del derecho catalán al despojarlo de costumbres, doctrina y el acceso al *ius commune*.

<sup>470</sup> Según Lluquet, “los canonistas de Cervera, en muchos casos aceptaron el regalismo por imperativo legal, debido a la formación jesuítica y ultramontana que habían recibido. Aún así, el informe que unánimemente elaboró la Facultad de Cánones en 1772 podemos considerar que tiene una fuerte impronta regalista”, op. cit., p. 95.

<sup>471</sup> Como denunciaba el libelo de Pedro de Urquinaona, en un primer momento publicado anónimamente, *La España bajo el poder autoritario de la Congregación apostólica*, Librería Europea de Braudy, París 1833, 2ª ed., p. 143, y que consideraba que la causa de los trastornos políticos en España de los últimos años se debía al ansia del clero por mantener sus bienes temporales, chocando con las demás clases del estado y criticaba el “abuso del poder sacerdotal”, op. cit., p. XII. Lo cierto es que si atendemos directamente a la Exposición cervariense, en el texto publicado en el núm. 53 de la *Gaceta de Madrid*, de 3.05.1827, ciertamente el texto se inicia con el usual agradecimiento de la Universidad a su fundador, Felipe V, y sus sucesores. Por otra parte, la expresión «novedad» o novedades tenía en aquella época un sentido de interés o afán por las ideas filosóficas revolucionarias de origen extranjero y subversivas del orden tradicional, y el «discurrir» aludía al libre examen, sin ningún tipo de sujeción espiritual o temporal. Es decir, la Universidad de Cervera se posicionaba claramente en una postura ideológica apegada a lo tradicional y prevenía frente a los “malos españoles” que desde fuera del país pretendían seducir en sentido contrario. Al mismo tiempo la Universidad se congratulaba del crecimiento del número de alumnos y de la mejora de la disciplina y de las costumbres de los estudiantes. El fragmento citado se lee en uno más amplio, en relación con la publicación de un Real decreto de 11 de enero de 1827: “todos somos de un corazón y de un alma; lejos de nosotros la peligrosa novedad de discurrir, que ha minado por largo tiempo, reventando al fin con todos los efectos, que nadie puede negar, de viciar costumbres, con total trastorno de imperios y religion en todas las partes del mundo; lejos todo odio contra quien hubiere sido en algun tiempo enemigo; lejos toda crueldad, que detestada por la milicia armada, mucho mas debe serlo por la togada”. En 1828, tras pacificar Cataluña, Fernando VII y su mujer Amalia visitaron la Universidad de Cervera.

<sup>472</sup> Cf. *El pensament econòmic a Catalunya*, op. cit., p. 279. Para Lluçh, la Universidad de Cervera reflejaría el sector más inmovilista de la sociedad catalana e institucionalmente estaría más pendiente de Madrid que de las transformaciones económicas de Cataluña, op. cit., p. 297.

que, sobre todo entrado el siglo XIX, Cervera fue “la Universitat de la ruralia i va elevar la categoria del nostre camp, reserva providencial de la gent catalana”<sup>473</sup>, mientras que la insistencia de Barcelona por recuperar la universidad supuso en el periodo 1842-1900 una centralización de la universidad catalana en la capital. Para el mencionado Galí, la principal causa del fracaso de la nueva universidad barcelonesa fue su “españolismo” burgués frente a la auténtica “catalanidad” aristocrática que mantenía Cervera, teniendo en cuenta además, que prácticamente todo el claustro de profesores era de procedencia catalana<sup>474</sup>. Y esto, a pesar de que el canónigo Alberto Pujol, vicepresidente de la junta de profesores de los Estudios Generales establecidos por el Ayuntamiento de Barcelona, ejemplo de eclesiástico ilustrado, en su discurso inaugural del curso 1836-1837, encomiaba el estudio científico del derecho en la nueva academia barcelonesa. De este modo, incluía expresamente “la lejislacion catalana, obra maestra de nuestros antiguos padres y predecesores, cuya prevision, talento y recto juicio ha garantizado la esperiencia de algunos siglos, deben conocerse á fondo y meditarse, paraque el tiempo y la práctica comuniquen despues el tacto fino de saber aplicar las leyes á los

---

<sup>473</sup> Cf. *Un segle de vida catalana 1814-1930*, op. cit., p. 42. Sin embargo, como advierte Canals, esta “elevación” cultural contribuyó al afrancesamiento del alumnado de los jesuitas, procedente en gran parte de la nobleza o hidalguía catalana, op. cit., p. 42.

<sup>474</sup> “Des del punt de vista de la ciència i de l’ensenyament, aquests van ésser els fruits del renaixement romàntic literari. Van fer ressorgir la llengua, però ens van encomanar el tipus de mentalitat literària a l’espanyola que es satisfà de fórmules llampants i buides i de vaguetats verbals, corc de les nostres esquerres fins a l’any 1936 [...]. Les restes de la vella aristocràcia catalana que durant el segle XVIII alçava el penó de la vida espiritual i cultural de Catalunya havia estat liquidada i en son lloc una classe burgesa de nous rics, orfe de formació cultural i aqueferada en la defensa dels interessos materials a penes havia tingut temps d’assabentar-se que hi havia universitats en el món [...]. En aquest eixut, en aquesta manca d’aire, la universitat guanyada l’any 1837 amb tant d’esforç l’any 1900 pesava en el cor de la ciutat com un pes mort”, cf. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya: 1900-1936, Obra Completa*, Llibre IX, *Ensenyament Universitari*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona 1983, p. 44. Precisamente, frente al proselitismo revolucionario, y por tanto anticatalán, de la universidad moderna, Torras i Bages reclamó una verdadera catalanización de la Universidad, en un sentido tradicional, como garantía del verdadero renacimiento de Cataluña, cf. “La tradició catalana” en *Obres Completes*, op. cit., p. 693. Por el contrario, en este mismo capítulo de *La tradició catalana* dedicado a la Universidad de Cervera (ibíd., pp. 682-714), Torras i Bages defendía el espíritu tradicional y catalán, “si bé molt atenuat” de aquel centro, ibíd., p. 691: “l’esperit pràctic i la pràctica amor a la pàtria terra expliquen també, demés, a nostre parer, la germinació d’aquests elements catalanistes fins la Fundació filipina (...). D’aquí que la forma típica del viure social fos molt catalana fins prou ençà del present segle, perquè la Ciència, que perpètuament serà, junt amb la Religió, el cap social, estava representada per homes qui tenien forta amor a son país i a sa manera d’ésser. Per això, en aquest lloc volem consignar que la propaganda regionalista deu principalment fer-se en els centres d’instrucció del país”, op. cit., p. 692. Con todo, el primer volumen del *Epistolario* recoge una carta suya a Collell, de 16.09.1891, en el que le informa de que está terminando de redactar la parte de *La tradició catalana* dedicada a los autores cerverienses y en la que considera la Universidad Filipina como “un mal pas per los aires que venturosament avui corren per Catalunya”, op. cit., p. 231.

negocios con oportunidad”<sup>475</sup>. En otro orden de cosas, resulta interesante atender a los sucesivos discursos u oraciones inaugurales pronunciados en la Universidad barcelonesa a partir de su restablecimiento definitivo en 1842, puesto que nos dan el tono de la evolución del ambiente intelectual y cultural – romántico- de la Barcelona isabelina.

Curiosamente, la nueva universidad barcelonesa, sometida al férreo control del Estado liberal a partir del plan de Gil de Zárate, perdió el estatuto autónomo o especial del que disfrutaba la universidad cervariense. El plan de estudios de 1845 supuso un paso más en el proceso secularizador de la propia universidad española. El Concordato de 1851 vendría a rubricar esta situación, si bien se crearían los Seminarios «centrales» para el otorgamiento de los grados superiores en teología y derecho canónico<sup>476</sup>. Ninguna sede episcopal de la provincia tarraconense fue distinguida por un seminario de tal categoría, razón por la cual, por ejemplo, José Torras i Bages se tuvo que licenciar en teología precisamente en el Seminario central de Valencia. Sin embargo, en 1897 el Seminario metropolitano de Tarragona sería elevado a la categoría de Universidad «Pontificia».

Por otro lado, en el campo de los estudios civiles, desde 1847 y durante todo el siglo XIX, salvo un breve período a partir de 1868, únicamente la Universidad Central de Madrid fue competente para la concesión de los grados de doctorado. A su vez, los rectores solían ser ajenos al claustro<sup>477</sup>. Ello ocasionaría, en definitiva, la “asfixia” de la misma vida universitaria en Barcelona<sup>478</sup>. Además, en los años sucesivos, las antiguas instituciones docentes

---

<sup>475</sup> Cf. *Discurso que en la inauguracion de los Estudios Jenerales establecidos en la ciudad de Barcelona por su Escmo. Ayuntamiento, con aprobacion del Señor Jefe Polilitco de la Provincia...*, Imp. de Don Antonio Bergnes, Barcelona 1836, pp. 7-8. Por cierto, en este mismo discurso, reconoce el autor venerar la *Summa* de Santo Tomás, pero al mismo tiempo exige en un sentido regalista que se sacuda “el polvo que cubre el antiguo código de nuestra Iglesia, [...] dando á Dios lo que es de Dios, al Papa lo que le corresponde por derecho divino, á los Obispos lo que heredaron con el báculo, al Príncipe y á la nacion lo que les compete por sus regalías” *ibíd.*, p. 9.

<sup>476</sup> Cf. Bohigas i Maynegre, J., “*Per Déu i per la ciència*”. *L’Església i la ciència a la Catalunya de la Restauració (1874-1923)*, tesis doctoral, Universitat de Girona, 2012 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)), pp. 35, 37. Torras i Bages valoraba así, en carta de 12.12.1908 dirigida al arzobispo de Tarragona Tomás Costa, la conveniencia de vincular el estudio del derecho canónico al del derecho romano: “en el derecho canónico yo comenzaría con el estudio del derecho romano porque es un organismo más científico y completo y además en cierto modo me parece que las instituciones canónicas, en sus formas legales vienen a ser como unas variantes del derecho que la Iglesia encontró vigente en la sociedad y ella adaptó transformándolo al espíritu sobrenatural de nuestra Santa Religión”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 358.

<sup>477</sup> Durante el período 1857-1864 el rector de la Universidad de Barcelona fue Víctor Arnau. Le sucedieron: Juan Agell (1863-1865), Pablo González Huebra (1865-1868), Antonio Bergnes de la Casas (1868-1875), Estanislao Reynals i Rabassa (1875-1876) y Julián Casaña (1876-1896), Manuel Duran i Bas (1896-1899), Joaquín Rubió i Ors (1899) y José Ramón de Luanco Riego (1899-1900).

<sup>478</sup> Cf. Galí, A., op. cit., p. 21.

barcelonesas, dependientes de la Junta de Comercio o de los centros formativos de las órdenes religiosas, fueron disueltas o transformadas en centros organizados con los planes generales de Instrucción Pública<sup>479</sup>. Este sistema se consagraría con la Ley Fundamental de Instrucción Pública de Moyano, de 1857, dejando a cargo del municipio la educación primaria; de la provincia, la secundaria y, la universidad, en cambio, quedaba reservada a la gestión del Estado moderado. Bajo su vigencia, los seminarios catalanes experimentaron una gran afluencia de estudiantes y según reseñaría el nuncio Vico, en 1891 los seminarios catalanes albergaban a unos 4.300 seminaristas<sup>480</sup>. Paralelamente, se extendieron a lo largo de toda la geografía catalana numerosos establecimientos educativos de órdenes religiosas masculinas y femeninas.

El Dr. Torras i Bages critica duramente el escenario de la vida universitaria de su tiempo en Cataluña: “res s’aprèn de Catalunya en la Universitat oficial, fora de lo que alguns catedràtics de bona voluntat puguin voluntàriament, eixint-se de la via oficial, explicar a sos deixebles. [...] L’actual il·lustració universitària no és il·lustració nostrada”<sup>481</sup>. Por ello, Torras i Bages ligaba la catalanización de la Universidad como el medio para conseguir la restauración de Cataluña<sup>482</sup>, puesto que entendía que “la Universitat Catalana ha d’ésser el complement de la resurrecció regional”<sup>483</sup>.

#### 7.4. La escuela apologética

En el ambiente liberal de la Barcelona de los años treinta y cuarenta del siglo XIX apareció una joven selección de autores católicos. En el estudio citado sobre la apologética catalana, Alsina estudia la generación formada por Roca i Cornet, Balmes, Aguiló, Rubió i Ors, Quadrado, Milà i Fontanals, Piferrer y Ferrer i Subirana. Precisamente el p. Casanovas bautizó a esta generación como «escuela apologética catalana»<sup>484</sup>. Se trataba en su mayoría de un grupo de intelectuales laicos<sup>485</sup> que quisieron erigirse en defensores de la libertad de la

<sup>479</sup> *Ibid.*, p. 23.

<sup>480</sup> Cf. Bohigas i Maynegre, J., *op. cit.* pp. 106-107.

<sup>481</sup> Cf. “La tradició catalana”, *op. cit.*, p. 715.

<sup>482</sup> “Convé en gran manera encaminar totes les formes a son objecte, a la conquesta de la Universitat; el dia que la Universitat sia de debò catalana, començarà la renaixença de Catalunya”, *op. cit.*, p. 693.

<sup>483</sup> *Ibid.*, p. 715.

<sup>484</sup> Vid. Balmes: *la seva vida, el seu temps, les seves obres*, v. II, *op. cit.*, p. 25-35. También se ha identificado, coincidente en el tiempo y muchas veces en las personas, la existencia de una «Escuela Jurídica Catalana», de una «Escuela Literaria Catalana», de una «Escuela Filosófica Catalana» o incluso de una «Escuela Económica Catalana» así como de una «Escuela Histórica Catalana».

<sup>485</sup> El presbítero Jaime Balmes, incluido en esta escuela, constituye sin embargo una *rara avis*, no sólo por su condición sacerdotal, sino por la fundamentación de su pensamiento, no contaminado de tradicionalismo francés. Pero también cabe incluir, indirectamente, a otros presbíteros barceloneses, que más tarde figurarían en la corriente no integrista o mestiza del

Iglesia y de la afirmación confesional y ultramontana de la sociedad española. Paradójicamente, como ha señalado Fradera<sup>486</sup>, algunos de ellos como Milà o Piferrer evolucionaron de su progresismo juvenil inicial hacia el conservadurismo de su madurez<sup>487</sup>. Los miembros de esta escuela aspiraban a la creación de un partido católico que reconciliara el moderantismo y el carlismo, a lo que se dirigieron los intentos de Jaime Balmes, quien en carta dirigida desde París a José María Quadrado, de 19 de mayo de 1845, trazaba el programa ideológico y político “nacional” y, por tanto, necesariamente conciliador que debería caracterizar la acción socio-política del catolicismo español:

Sostener los buenos principios en toda su pureza, quitándoles la dureza que los hombres con sus errores y pasiones hayan querido darles en la aplicación; acomodarse al espíritu del siglo sin desviarse un ápice de los eternos principios de la moral, ni de cuanto nos enseña y prescribe la Religión católica; conservar en lo posible lo antiguo sin desdeñar demasiado lo nuevo; fijar el punto en que se hayan de estrechar la mano las instituciones de los tiempos anteriores con las del siglo XIX; determinar el desarrollo que se haya de consentir al elemento popular, para que no dañe a la unidad y fuerza de la monarquía; [...] en una palabra, formular un sistema verdaderamente nacional, que por medio de transacciones amplias y equitativas, lo concilie todo acabando para siempre con las reacciones y las revoluciones<sup>488</sup>.

---

catolicismo, como Llanas, Vilarrosa o Tomás Sivilla, canónigo y futuro obispo de Barcelona. Éste, en 1863 tradujo “libremente” e incorporó un prólogo de 47 páginas, a *El Obrero filósofo, ó, Conferencias sobre asuntos de religion*, en el que se abordan apologeticamente cuestiones en las que se impugnaba la religión y se opugna el ateísmo y el indiferentismo religioso. En su prólogo, el traductor utiliza a beneficio de inventario a varios autores “ilustrados” como Montesquieu y Rousseau, y también menciona a autores del tradicionalismo francés como Lamennais o de Bonald.

<sup>486</sup> Cf. *Cultura nacional en una sociedad dividida...*, en especial el apartado “El camino de Damasco” del capítulo III “La religión de los liberales”, pp. 282-297.

<sup>487</sup> De hecho, Torras i Bages calificaría a su maestro Milà i Fontanals “*lo tipo perfet del savi catòlic*”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 183, escribiendo además una necrològica en *La Veu de Montserrat* a su fallecimiento, cf. *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 627-636.

<sup>488</sup> Cf. *Obras Completas*, v. I, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925, pp. 338-339. Frente a estos afanes conciliatorios, Vicente Pou ya apercibía realísticamente en 1842 “que los extremos directamente contrarios no pueden hermanarse, y que la confusión del bien y del mal, de la verdad y del error acaba por una corrupción pestilente”, cf. *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, p. 173. Por el contrario, Menéndez Pelayo hacía suya la opción política conciliadora que defendían Balmes y Quadrado, si bien esta postura era para él prematura: “cuando Quadrado llegó a la arena política publicando en 1842 sus primeros artículos en *El Católico* y fundando en 1844 *La Fe*, dos bandos poderosos y encarnizados, después de haber lidiado sin cuartel ni misericordia en los campos de batalla, permanecían irreconciliables, ceñudos y rencorosos, como separados por un mar de sangre y por un abismo de ideas todavía más hondo. Decíase el uno representante de la tradición y heredero de la España antigua, y no puede negarse que en parte lo fuera, si bien por fatalidad de los tiempos, al resistir el empuje de la revolución

Quadrado marcaba la línea política de esta corriente: “atendida la índole del siglo y la fuerza de las circunstancias y el giro de la opinion, conviene mas á la religion por lo general separarse de todo punto del movimiento político, que seguirlo y esforzarse en dominarlo”<sup>489</sup>. Sin embargo, acto seguido, los apologetas catalanes se manifestaban fervientes partidarios del trono de Isabel II, como era el caso de Joaquín Rubió i Ors. En general, su pensamiento quedaba influido por el tradicionalismo filosófico representado por los franceses De Bonald, De Maistre y Lamennais<sup>490</sup>. En lo político seguirían la estela del movimiento romántico católico francés, antigalicano y antirregalista, liderado por el católico liberal Montalembert y el ultramontano Veuillot. Sin embargo, esta escuela apologética catalana difería de la postura del tradicionalismo más genuinamente hispánico, de raíz escolástica y

---

demoledora, pareció identificar su causa con la de instituciones caducas y condenadas a irremediable muerte, y se constituyó en defensor, no de una tradición gloriosa cuyo sentido apenas comprendía ni alcanzaba como no fuese de un modo vago e instintivo, sino de los peores abusos del régimen antiguo en su degeneración y en sus postrimerías. Con esto dieron aparente justificación a los del partido adverso, que pensando y sintiendo con el espíritu de la revolución francesa, radicalmente hostil a todo elemento tradicional e histórico, confundían bajo el mismo anatema los principios fundamentales y perennes de nuestra vida nacional, y las corruptelas, imperfecciones y escorias que el transcurso de los siglos y la decadencia de los pueblos traen consigo”, cf. “Quadrado y sus obras” en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, pp. 211-212. Así, la opción balmesiana fracasó, según Menéndez Pelayo, no por incompatibilidad de principios, “sino por incompatibilidad de personas”, op. cit., p. 222.

<sup>489</sup> Cf. Quadrado, J. M., *Ensayos religiosos, políticos y literarios*, Imp. de Felipe Guasp, Palma 1854, p. 170. Proseguía este autor: “la amigable alianza que largo tiempo medió entre los dos poderes temporal y espiritual, y la especie de tutela que ejercían mutuamente uno sobre otro, prestando el primero al segundo fuerza y decoro visible, y este á aquel sancion y apoyo moral, confundió de tal modo sus límites respectivos, que á las veces no es muy distinguir dónde acababa el derecho de uno, y empieza la invasion del otro”, op. cit., p. 175. En opinión de Quadrado era necesario un repliegue de la Iglesia: “conviene que la religión abdique, por decirlo así, sus cargos exteriores para cuidar mejor de sí misma, y que abandonando el mundo y las sociedades terrenas, que conservó mientras estuvieron bajo su cuidado, concentre en cierto modo sus fuerzas, y se encastille en su primitivo y sagrado recinto” ibíd., p. 176. Esta separación de la Iglesia del Estado se pretende en su intención para preservar la independencia de la primera.

<sup>490</sup> Rubió i Ors habría traducido al castellano, según Fradera, *El libro del pueblo* de Lamennais, obra que editaría su padre, José Rubió, op. cit., p. 95. Existen, sin embargo, otras traducciones españolas de esta obra, editadas en el mismo año, a saber la impresa en Madrid por José María Repullés (se consignan las iniciales del traductor G. de O.), así como la traducción de A. Sánchez de Bustamante, editada en París por la Librería de Lecointe y Lasserre. Según González Cuevas, esta corriente (que él llama “tradicionalismo ideológico”) tuvo “a lo largo del período isabelino, un amplio desarrollo, sobre todo en Cataluña y Mallorca, donde destacó un grupo perfectamente definido de apologetas católicos reunidos por Joaquín Roca y Cornet, a partir de 1837, en la revista barcelonesa *La Religión*. Roca y Cornet tradujo los *Anales de la Filosofía Cristiana*, de Bonnetty; y en sus artículos es muy patente la influencia de Bonald. Y José Ferrer y Subirana, antiguo condiscípulo de Balme, traduce y prologa a Bonald. Con Roca y Cornet colaboran Manuel de Cabanyes y los mallorquines Tomás Aguiló, y, sobre todo, José María Quadrado, el más interesante, sin duda, de todos ellos”; cf. “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española” en *Hispania*, núm. 207, 2001, p. 111.

políticamente encarnado en el carlismo decimonónico<sup>491</sup>. De ahí la crítica a las actitudes políticas representadas por esta corriente sedicentemente católica, cuyo “europeísmo” reflejaría un complejo de inferioridad y cuyo tradicionalismo y su pretensión de crear partidos confesionales representaron vías de escape a la incapacidad de encarnar una verdadera política que respondiera a la situación requerida por el momento histórico<sup>492</sup>. Y es que la labor vindicadora de la Iglesia y sus intereses quedaba mermada desde un principio por la falta de un reconocimiento explícito y audaz de la soberanía social de Cristo frente a los intereses creados por una revolución corruptora. En este sentido, la ambigüedad del catolicismo romántico, especialmente en su expresión francesa y que derivaría hacia el catolicismo liberal, fue censurada por el magisterio de Gregorio XVI y del beato Pío IX.

Fue la prensa escrita el principal medio de expresión adoptado por la escuela apologética catalana. Destaca *La Civilización* (Barcelona, 1841-1843) en la que colaboraron Balmes, Roca i Cornet y Ferrer i Subirana<sup>493</sup>. Balmes estuvo también al frente de *La Sociedad* (Barcelona, 1843-1844), trasladándose seguidamente a Madrid para publicar *El Pensamiento de la Nación* (1844-1846). Roca i Cornet dirigió *La Religión* (Barcelona, 1837-1841), denotando un carácter tradicionalista de orientación más bien romántica. El mismo Roca i Cornet también había sido anteriormente director de *El Diario de Barcelona* en los años 1831-1839. Quadrado, en quien parece claro el influjo del tradicionalismo filosófico, publicó en Mallorca *La Fe* (Mallorca, 1843)<sup>494</sup>, así como en Madrid *El Conciliador* (1845) con la colaboración de Balmes. Podríamos incluir en este empuje apologético a las primeras publicaciones periódicas modernas en catalán, las anónimas *Lo Pare Arcàngel* (1841) y *Lo verdader catalá* (1843). En Barcelona, la revista *El Àncora* (1850-1856), dirigida por el canónigo y futuro obispo de Vic y Barcelona, Antonio Palau i Térmens, continuaría esta labor apologética. Con todo, el propio Palau i Térmens, director de *La Revista Católica* desde 1842 y que participó con Claret y Caixal en la fundación de la Librería Religiosa, no parecía conectado directamente a la escuela apologética a la que hago mención.

El catedrático de Historia de la Universidad de Barcelona, Joaquín Rubió i Ors, en su discurso de la inauguración del curso académico de 1860-1861 en la Universidad de Barcelona, leído aquel año en presencia de la reina Isabel II,

---

<sup>491</sup> Cf. Alsina Roca, J. M., *El tradicionalismo...*, op. cit., p. 255; Ferrer, M., Tejera, D., Acedo, J. F., *Historia del tradicionalismo español*, tomo I: *El pensamiento español desde los tiempos de San Isidro hasta la sublevación masónica de 1820*, Ed. Trajano, Sevilla 1940 (edición facsímil: Sancho el Fuerte Publicaciones, Pamplona 2010), pp. 7-8.

<sup>492</sup> Op. cit., p. 256.

<sup>493</sup> Con una orientación de mayor intervención política en Balmes y meramente doctrinal por parte de Roca i Cornet y Ferrer i Subirana, *ibíd.*, p. 174.

<sup>494</sup> Cuyo prospecto reza «Creemos que la Iglesia debe hallarse en total independencia del Estado» *ibíd.*, p. 202.

reclamaba que la academia sobresaliera en el combate apologético para erradicar en España los errores modernos, sentidos sobre todo a través de sus efectos, del racionalismo y del panteísmo, que se expresaban en dos grandes negaciones: el indiferentismo, que niega la verdad y el materialismo, que niega a Dios<sup>495</sup>. Por ello cuestionaba la aportación española a la apologética en los tiempos modernos e insistía en:

La necesidad de que las Universidades, manteniéndose católicas y vigorizándose en su renacimiento en esta creencia [...] sean en España las principalmente encargadas de impedir que el error se derrame por nuestro suelo, iluminando la inteligencia de esa joven generación que llama á sus puertas, con aquella luz divina que disipó las tinieblas que pesaban sobre la tierra<sup>496</sup>.

Pues bien, el romanticismo subyacente de esta corriente tradicionalista –o mejor, conservadora– justificaría la tesis de Jesús Pabón, quien la sitúa como uno los afluentes que conforman el regionalismo en el que se basará el catalanismo político<sup>497</sup>. Así, el conservadurismo esgrimiría la bandera del catolicismo social en oposición y para desactivar el carácter vigoroso y genuinamente tradicional del pueblo carlista.

### 7.5. La escuela jurídica

A partir del segundo tercio del siglo XIX, sobresalieron una serie de juristas barceloneses (Vives, Rey, Sanpons, Ferrer i Subirana, Permanyer i Tuyet, Reynals i Rabassa, Duran i Bas o el propio Martí d'Eixalà), encuadrados en la «escuela conservadora» catalana, si bien más específicamente se les identifica como representantes de la «escuela jurídica catalana». En este sentido, influidos por las ideas modernas y formados a partir de la segunda mitad de los años treinta del siglo XIX en la nueva Universidad de Barcelona<sup>498</sup>, por su

<sup>495</sup> Cf. *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico del 1860 al 1861 en la Universidad de Barcelona leyó en presencia de S. M. la Reina Doña Isabel (Q. D. G.), y de su augusto esposo el Rey Don Francisco de Asís, el Catedrático de Historia Universal en la Facultad de Filosofía y Letras, D. Joaquín Rubió y Ors, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1860*, p. 10.

<sup>496</sup> Op. cit., p. 11.

<sup>497</sup> Pabón enumera expresa y únicamente como fuentes del regionalismo tradicionalista catalana las corrientes carlista, liberal moderada, la escuela jurídica y “el filó vigatà” – sin hacer mención específica a la escuela apologética catalana, cf. *Cambó 1876 -1947*, Ed. Alpha, Barcelona 1999, pp. 96-108. A este tradicionalismo, añade Pabón el proteccionismo económico, el federalismo político y el renacimiento cultural de la *Renaixença*, como factores decisivos en la configuración del catalanismo (op. cit., pp. 74-75). En todo caso, para Pabón, la formación del catalanismo respondería a la confluencia de la corriente tradicionalista y la liberal, condicionando el liberalismo el nacimiento y el crecimiento de la política catalanista, *ibíd.*, p. 31.

<sup>498</sup> Ejemplo de este conservadurismo que, de hecho, aceptaba el *espíritu de los tiempos* es el propio campeón de la escuela jurídica catalana, un joven Manuel Duran i Bas. Al aceptar las instituciones liberales en la concepción de «orden» (explicado como “que cada cosa esté en su



práctica jurídica cotidiana, se hallaban entroncados en la escuela catalana del derecho tradicional, mantenida sobre todo en el ámbito notarial. Ámbito notarial en el que hasta el último tercio del siglo XIX la lengua catalana estaba muy presente en la redacción de los instrumentos públicos, en consonancia con el uso cotidiano de dicha lengua en el espacio familiar y privado<sup>499</sup>.

Al referirnos a la práctica jurídica catalana del siglo XIX, debemos circunscribirla al ámbito civil. La reflexión y la práctica jurídica política de la escuela clásica, que había elaborado la admirable teoría del pactismo, había quedado truncada a partir de 1714. En adelante, sólo pervivió la costumbre como única fuente viva del derecho autóctono<sup>500</sup>. En la *Renaixença* se tratará de retomar tímidamente la reivindicación del derecho público catalán, pero ciertamente bajo una nueva significación romántica<sup>501</sup>.

Según Pérez Collados, el Decreto de Nueva Planta habría supuesto un acicate para el desarrollo de la doctrina y la jurisprudencia, al margen de las instituciones políticas<sup>502</sup>. Se mantuvo, en todo caso, el derecho civil propio, aflorando dos tendencias en la doctrina de los autores.

En la primera, más regalista y formada en torno a la Universidad de Cervera, predominó un clasicismo que insistía en un romanismo culto de la línea derivada del *mos galicus*, reforzado por el influjo de autores extranjeros. Vendría a ser, salvando las distancias y sin el influjo racionalista, una cierta

---

lugar y que cada cosa funcione según su naturaleza”, es decir, en equilibrio entre tradición y modernidad liberal), orden que debía inspirar el sistema político constitucional español: “esto es el principio de orden, y su encarnación debe buscarse en el Trono. Pero téngase en cuenta que hoy la Monarquía debe vivir rodeada de instituciones liberales; la Monarquía pura es un anacronismo en nuestros días. El sistema representativo es una necesidad política de nuestros tiempos [...]. Es tan legítimo como conveniente, además de su legalidad incuestionable, el régimen constitucional”, cf. *Estudios políticos y económicos*, op. cit., pp. 60-61. Para Duran i Bas se seguía de este planteamiento que la Autoridad no debía ser revolucionaria y el pueblo debía sujetarse a las jerarquías sociales. Por otro lado, en el estudio séptimo de la obra citada Duran i Bas se mostraba partidario del principio de desamortización, incluso respecto a los bienes eclesiásticos, habida cuenta de sus ventajas económicas (ibíd., pp. 187-241).

<sup>499</sup> Vid. Solé i Cot, S., “La llengua dels documents notariais catalans en el període de la Decadència” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 12, 1982, pp. 39-56. En 1834 todavía aparecía publicado en lengua catalana un manual para notarías *Elements de la notaria, per Maria Joseph Sala, notari, natural de Sant Feliu de Guíxols*. Por su parte, Rosa Congost matiza algunas de las afirmaciones de Sebastián Solé, en el sentido de que los escribanos catalanes formaban parte de una élite social catalana en gran parte literariamente castellanizada, cuya misma élite, mucho antes de la aprobación de la Ley del notariado de 1862, ya reclamaba la redacción de las escrituras en la lengua “oficial” castellana.

<sup>500</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., cf. *Metodología de la determinación del derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994, p. 697.

<sup>501</sup> Sobre posibles influencias de la doctrina política tradicional catalana en Balmes, vid. Casanovas, P., “Dialèctica i humanisme en el pensament de Balmes” en *Ausa*, núm. 167, 2011, pp. 68-80.

<sup>502</sup> Cf. *La tradición jurídica catalana (valor de la interpretación y peso en la historia)* en *Anuario de historia del derecho español*, núm. 74, 2004, p. 146.

tendencia pandectista a la catalana. Por ello, al contrario que Pérez Collados, Vallet excluye esa escuela de la tradición más “genuina” de los juristas catalanes<sup>503</sup>. Tenía una perspectiva reduccionista del derecho catalán al despojarlo de costumbres, doctrina y el acceso al *ius commune*, de ahí su esterilidad práctica. José Finestres fue su representante más eminente. También cabe adscribir a esta corriente a Juan Antonio Mujal de Gibert.

La otra escuela, tradicional y derivada del *mos italicus* (sobre la base del *ius commune*), reconocedora del valor normativo de la costumbre, fue mantenida principalmente por los notarios, que no procedían de la universidad, sino que se formaban en su propia escuela, utilizando sus formularios y tratados particulares de notaría (Comes, Galí y Gibert). Con todo, hay que señalar que durante este siglo XVIII pervivieron dos instituciones fedatarias en Cataluña: el Colegio de Notarios Públicos y el Colegio de Notarios Reales, con frecuencia enfrentadas sobre el ámbito de sus competencias<sup>504</sup>.

Ambas escuelas polemizaron también desde mediados del siglo XVIII sobre la vigencia del derecho romano en Cataluña, en lo que sería una prueba de que Cataluña se resistía a desgajarse del orden jurídico de la Cristiandad en su expresión hispánica<sup>505</sup>. A raíz del Decreto de Nueva Planta, que determinó que en lo no ordenado expresamente en el mismo, “se observen las constituciones que antes había en Cataluña” (art. 42), se suscitó la cuestión de cuál había de seguir siendo el derecho supletorio en Cataluña. A este respecto, en las cortes de Barcelona de 1599, Felipe III había aprobado la constitución según la cual en defecto de norma autóctona o canónica, se debía aplicar el “derecho común” según la opinión de los doctores en materia de equidad<sup>506</sup>. Aunque Mujal consideró que en virtud del Decreto de Nueva Planta el derecho romano había dejado de ser aplicable en Cataluña como derecho supletorio, la discusión académica se decantaría en sentido contrario. En sus *Instituciones del derecho público general de España*, Ramón Lázaro de Dou sostiene que en 1800 “parece que no habiendo derecho general y municipal debe decidirse en

<sup>503</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., cf. *Metodología de la determinación del derecho*, op. cit., p. 910.

<sup>504</sup> Cf. Günzberg Moll, J., “Instituciones públicas catalanas después del Real Decreto de Nueva Planta” en *Ius Fugit*, núm. 13-14, 2004-2005, pp. 284-287.

<sup>505</sup> Desde ámbitos anglosajones se han escrito algunas monografías sobre el sentido del sistema jurídico armonizado que vinculaba la Cristiandad medieval y que sería quebrado por la Reforma protestante, como las de Berman, H. J., *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition* (1983) y *Law and Revolution, II: The Impact of the Protestant Reformations on the Western Legal Tradition* (2006). En el ámbito italiano, véase *L' Europa del diritto comune* de Manlio Bellomo.

<sup>506</sup> Para Vallet la constitución de 1599 no difería del sistema de fuentes establecido en la constitución de 1409, sino que se trataba de cerrar el paso a la aplicación de una equidad “cerebrina” o ideología promovida por las nuevas corrientes filosóficas, cf. “El Dret romà a Catalunya després del Decret de Nova Planta” en *Revista de Dret Històric Català*, v. 7, 2007, p. 152.

Cataluña por el común”<sup>507</sup>. Más adelante, en 1818 los abogados barceloneses Agustín Tamaró, Francisco Tomás Ros, Juan de Balle y Juan Francisco Basona emitieron un informe en favor de la supletoriedad del derecho romano, así como ulteriormente el mismo Canciller de la Universidad de Cervera, Lázaro de Dou, reiteró esta doctrina. A su vez, la Audiencia barcelonesa dictó el 14 de mayo de 1829 una resolución favorable a la aplicación supletoria del derecho canónico y romano, según lo dispuesto en la Constitución de 1599 de las Cortes de Barcelona, presididas por Felipe III. Finalmente, el Tribunal Supremo consagró esta tesis en su sentencia de 21 de mayo de 1845.

Así pues, esta escuela se alzaría vigorosa a lo largo del siglo XIX. De hecho, fue entonces cuando se empezó a autodenominar como “escuela jurídica catalana”. En 1834 Pedro Nolasco Vives y Cebrià publicaba su *Traducción al castellano de los usages y demas derechos de Cataluña que no están derogados ó no son notoriamente inútiles* y a cuya publicación aparecía suscrito lo más granado de la abogacía catalana. Se vindicaba una escuela y una tradición jurídica catalana propia, manifestada no sólo en una serie de autores, sino también mantenida de forma muy cotidiana por los prácticos del derecho y en general por toda la sociedad catalana decimonónica, a través del apego y la fiel repetición de actos jurídicos ordinarios y extraordinarios aplicando el derecho genuino. Además, el vigor del derecho civil autóctono, que le permitió pervivir frente a los procesos unificadores, manifestaba la arraigada fuerza del matrimonio y de la familia en Cataluña. Precisamente Torras i Bages en *La tradició catalana*, en la que alude a Callís, Belluga, Peguera, Fontanella, de Cortiada y Xammar, trazaba una línea de jurisperitos pertenecientes a la tradición del derecho catalán ininterrumpida desde Marquilles hasta Vives i Cebrià<sup>508</sup>.

Por otro lado, como se ha mencionado, todavía en 1829 la Audiencia de Barcelona se había pronunciado favorable a la aplicación del derecho romano según lo establecido en las Constituciones de 1599. No obstante, la uniformación normativa o codificación ya se había proyectado en la Constitución de Cádiz, que preveía en su art. 258 un código civil, mercantil y criminal para toda la monarquía. En todo caso, el canciller de la Universidad de Cervera, Ramón Lázaro de Dou, así como otros diputados catalanes, como Antonio Espiga i Gadea, Antonio de Campmany, Ramón Utgés y Felipe Aner de Esteve habían defendido el derecho catalán durante la tramitación de la Constitución de Cádiz<sup>509</sup>.

<sup>507</sup> Cf. de Dou y de Bassols, R. L., *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del particular de Cataluña y de las principales reglas de gobierno en cualquier estado*, v. I, Oficina de Don Benito García y Compañía, Madrid 1800, p. 77.

<sup>508</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 669.

<sup>509</sup> Cf. Pabón, J., *Cambó 1876 -1947*, op. cit., p. 100. En 1809, en las contestaciones dirigidas a la Junta Superior de Cataluña sobre la reforma constitucional proyectada, constaba la del fraile de Balaguer, el franciscano José Rius (al que hago referencia en el apdo. 10.3.4 *supra*),

En adelante, la efectiva puesta en marcha por parte del Estado liberal del proceso legislativo unificador no llegó hasta la segunda mitad del siglo XIX<sup>510</sup>, el derecho catalán se vería seriamente cuestionado por los intentos unificadores de la codificación de corte liberal, como la de 1836 y 1851. Que en un régimen constitucional burgués moderno, como el español, se mantuvieran vigentes ordenamientos jurídicos civiles particulares, como el catalán -como ha puesto de relieve Tomás y Valiente-, no dejaba de ser una contradicción o incoherencia para el igualitarismo de los liberales centralistas españoles, signo de una sociedad mal construida<sup>511</sup>.

Frente a ello, y en especial frente al proyecto de Código civil de 1851, los juristas catalanes del siglo XIX reaccionaron vindicando la vigencia de la tradición jurídica catalana, estudiada no sólo en una serie de autores, sino también observada en el día a día del quehacer de los prácticos del derecho.

Estos abogados y notarios habrían hecho suyos a «beneficio de inventario» los principios fundamentales de la Escuela Histórica del Derecho de Savigny -y en cuyo discernimiento destacaría especialmente Duran i Bas, identificando el

---

abogando por el mantenimiento de los fueros particulares o código particular de cada provincia española, cf. Sánchez i Carcelén, A., "Eclesiásticos catalanes y las Cortes de Cádiz" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 19, 2010, p. 122.

<sup>510</sup> "El proceso codificador había comenzado con la revolución liberal española en los primeros años del siglo XIX y no fue rechazado por el antiguo régimen en sus postrimerías. En 1829, en plena década absolutista, había sido promulgado el Código de Comercio, que regía cuando la Gloriosa estalló y que siguió rigiendo, con diversas modificaciones, hasta la promulgación del de 1885. Fue también en los años ochenta, por otra parte, cuando se dio lo que se considera el tercer impulso codificador en el ámbito civil, tras la frustración de los proyectos de 1821 y 1851. Sólo que el nuevo impulso encontró en la península los vientos de la denominada escuela histórica del Derecho: historicismo jurídico que reaccionaba justamente contra la uniformización del liberalismo, en defensa de los ordenamientos que se juzgaban consuetudinarios y que, por el hecho de serlo, se suponía expresaban mejor la personalidad del pueblo al que regían (la *Volksgeist* de los románticos germanos) [...]. Pero lo cierto fue que entre 1851 y 1889 el movimiento codificador fue remplazado por la elaboración de leyes generales, que han podido ser tildadas de hecho de codificaciones parciales: las Leyes de Enjuiciamiento Civil en 1855 y 1881, la Ley de Notariado de 1862, la Ley Hipotecaria de 1863, la Ley Orgánica del Poder Judicial de 1870, las de Enjuiciamiento Criminal de 1872 y 1882. [...] Las Cortes españolas aprobaron al cabo la «Ley de Bases» de 1888 [...]. Nació así, por decreto de 6 de octubre de 1888, el Código Civil, que fue revisado al año siguiente y en ulteriores ocasiones. El Código seguía el proyecto de 1851, también en su criterio de adoptar como modelo el Código francés de 1804 [...]. El Código de 1889 dio, en efecto, amplia cabida al Derecho castellano y sobre todo se constituyó en mero Derecho supletorio en los territorios forales (los citados y Álava desde 1899), donde seguirían rigiendo los ordenamientos peculiares. Para esto la Ley de Bases había previsto la elaboración de los correspondientes apéndices al Código", cf. Andrés-Gallego, J., "El Estado de la Restauración (II)", op. cit., pp. 143-144. A su vez, el malogrado Francisco Tomás y Valiente ha tratado sintéticamente el proceso codificador decimonónico en los capítulos XXVI-XXXI de su *Manual de Historia del Derecho español*, Ed. Tecnos, Madrid 1983, 4ª ed, pp. 465-585.

<sup>511</sup> Op. cit., p. 536.

estudio y la defensa del derecho civil catalán como elemento distintivo de la identidad catalana manifestada en su historia<sup>512</sup>.

Tal y como Vallet de Goytisolo pondría de relieve, en Cataluña se habría acogido la Escuela Histórica, conjugándola en lo posible con las exigencias del Derecho natural; a este respecto, el propio Torras i Bages entendía que el Derecho catalán era manifestativo o concreción del Derecho natural a causa del espíritu cristiano que lo impregnaba desde su formación<sup>513</sup>:

La jurisprudència, cosa essencialment pràctica, exercici com diu son nom, no directament del raciocini, sinó de la virtut intel·lectual anomenada prudència la qual consisteix en l'excel·lentíssim hàbit d'acomodar la regla de la raó a les exigències i necessitats de la vida, que és reina de les virtuts racionals i noble imatge de l'atribut diví de la Providència, devia trobar, per arrelar-se fortament en ella, molt adequada la nostra gent, per les qualitats que propis i estranys han reconegut sempre en l'esperit català. [...] Virtut espartana, en efecte, han tingut els juriconsults catalans en la defens de les lleis de la seva terra, i en diferents conflictes que ha passat el nostre poble, han sempre pledejat heroica i sàviament

<sup>512</sup> En su artículo "La Escuela Jurídica Catalana del Siglo XIX" en *Ius Fugit*, núm. 15, 2007-2008, pp. 513-536, Vallet de Goytisolo discierne agudamente las principales diferencias entre la escuela jurídica catalana y la escuela histórica de Savigny. Vallet también abordó esta temática en sus artículos "Cotejo con la Escuela Histórica de Savigny" en la separata de la *Revista Jurídica de Catalunya* (1980), núm. 3 y 4, 1979, pp. 587-642 y pp. 769-820, y núm 1, 2 y 3, 1980, pp. 7-48, pp. 279-312 y pp. 567-596 y "La influencia de Savigny en la escuela jurídica catalana del siglo XIX" en *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, núm. 7, 1979, pp. 67-131, así como en el apdo. 260 de su *Metodología de la determinación del derecho*, op. cit., pp. 925-932. La primera traducción castellana de la obra de Savigny se publicó precisamente en Barcelona el año 1840, si bien fue Duran i Bas quien introdujo las tesis de Savigny en su cátedra de derecho romano en 1855. De Duran i Bas es también el prólogo a la traducción castellana, de 1878, del *Sistema de derecho romano actual* del jurista alemán. Esta misma línea la seguirían Reynals i Rabassa o Permanyer i Tuyet. En 1871 se había constituido la comisión española de la *Fundación Savigny*, cuyo primer presidente fue el mismo Duran i Bas. Vives i Cebrià ocupó la presidencia de honor. Como explica Vallet en su *Metodología de la determinación del derecho*, en lo que coincide la escuela jurídica catalana con la histórica alemana, "es en la concepción histórica del derecho y en la posición inicial que ésta tenía respecto de la codificación", op. cit., p. 522. Sin embargo, Vallet señala las principales diferencias entre ambas escuelas en cuestiones tales como la realización del derecho natural en la historia, el valor otorgado a las costumbres, la invocación del derecho romano por los juristas, la tradición jurídica y el valor del *ius commune* y la compilación o codificación propugnada. De todos modos, no debemos desdeñar la influencia del romanticismo inherente a la Escuela Histórica en la Escuela Jurídica Catalana.

<sup>513</sup> "La jurisprudència catalana era tan plenament catòlica i son esperit tan popular, que la llibertat i la fe la informaren fins als nostres dies, i pot ben bé dir-se que la nostra legislació estava espontàniament identificada, almenys en l'esperit, amb la legislació de la Iglésia. [...] Com el dret canònic informà la nostra jurisprudència; [...] l'esperit de Déu portava l'esperit de llibertat a les nostres lleis i donà a la nostra escola jurídica el noble tremp que la distingeix, això és, avorrició de la tirania, amor a la llibertat dels ciutadans i a les institucions indígenes, exhalant sempre el *bonus odor Christi*; i no dubtem en afirmar que entre totes les manifestacions de l'esperit català, la que ve enclosa en la nostra jurisprudència és la més verídica i genuïna de totes", cf. "La tradició catalana", op. cit., pp. 681-682.

per la salvació de l'Arca Santa. Lleis de la terra les anomenaven tant en català com en llatí, perquè ho són, com són de la terra les muntanyes i els rius i les costes; producte i imatge de sa substància, nascudes de les mateixes entranyes de la societat, no del cervell d'un príncep o d'una cambra legislativa<sup>514</sup>.

Como notable peculiaridad que explicita la estrecha compenetración de los ámbitos temporal y espiritual sobre una misma sociedad en sus relaciones jurídicas en Cataluña, hay que tener en cuenta la supletoriedad del derecho canónico en Cataluña<sup>515</sup>, según lo declarado en la constitución a la que ya he hecho referencia, aprobada por Felipe III en las Cortes de Barcelona en 1599 y que rezaba:

En los casos que dits Usatges, Constitucions, y altres drets faltaran, haien de decidir les dites causes segons la dispositio del Dret Canonic y, aquell faltant, del Civil y Doctrines dels Doctors, y que no les puguin decidir, ni declarar per equitat, sino que sia regulada, y conforme a les regles del dret comú, y que aportan los Doctors sobre materia de equitat<sup>516</sup>.

---

<sup>514</sup> Op. cit., p. 664. Y es que en Cataluña "el dret era format per la Jurisprudència i la consuetud, és a dir, emanava de la vis societatis i no de l'esperit de legislar" ibíd., p. 665. Reivindica el Dr. Torras en este capítulo de *La tradició catalana* dedicado a la escuela jurídica catalana el principio escolástico de la equidad, que la tradición jurídica catalana llamaba «bon sentit» y «raó natural», y cuya vigencia explicaría la supletoriedad del derecho canónico y del derecho romano en Cataluña: "A l'establir com a supletori del nostre dret civil el bon sentit i la raó natural, no es feia altra cosa que aplicar al dret civil la regla d'interpretació que els doctors escolàstics anomenaven *epiqueia*, i que consisteix en estendre la llei escrita fins a aquells casos que en realitat no conté, mes que per raó d'equitat deu emparar. D'aquí que els nostres jurisconsults fossin anomenats pràctics, que les obres cabdals que escriviren tinguin per títol: *Decisiones, Resolutiones & Senatus Cathaloniae*", ibíd. En su discurso *En Rocabertí i en Bossuet* hace referencia a la dialéctica jurídica, tan típicamente catalana, que utilizaba el arzobispo de Valencia en sus disputas teológicas: "per a provar el dret fa com els nostres juristes, qui acumulaven no sols textos legals, sinó sentències, consuetuds, decisions, fets jurídics, més que no pas llargues disquisicions teòriques; i així és que si no delectaven, almenys deixaven evidentment demostrada la possessió del dret", op. cit., p. 142.

<sup>515</sup> El sustrato del *ius commune* que conformó el derecho catalán propició la consideración del *Corpus iuris canonici* como supletorio en Cataluña (derecho canónico que a su vez declaraba como supletorio el derecho romano). Todavía en 1956 el jurista Maspons i Anglasell publicaba *El Dret canònic, primer supletori català*, donde incluía una selección bilingüe de los textos canónicos más citados en la jurisprudencia. Esta supletoriedad se vio paulatinamente reducida en la Compilación de 1960 y su reforma en 1984 y, finalmente, prácticamente desvirtuada en el sistema de fuentes por la invasión legislativa del Parlamento autonómico catalán. Así, el art. 111-2 del Primer Libro del Código Civil de Cataluña, aprobado por la Ley 29/2002, de 30 de diciembre, del Parlamento de Cataluña, alude vagamente a la tradición jurídica catalana como criterio de integración del derecho civil especial de Cataluña, vid. Lamarca i Marquès, A., "Article 111-2. Interpretació i integració" en Lamarca i Marquès, A., Vaquer Aloy, A., [Eds.], *Comentari al Llibre Primer del Codi Civil de Catalunya. Disposicions preliminars. Prescripció i caducitat*, Atelier Libros, Barcelona 2012, pp. 47-72. De hecho, en el código civil de Cataluña no se hace ninguna referencia expresa a la supletoriedad del derecho canónico, el cual, de hecho, podría quedar excluido en virtud del art. 111-5.

<sup>516</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., "El Dret romà a Catalunya després del Decret de Nova Planta" en *Revista de Dret Històric Català*, núm. 7, 2007, p. 151

Además hay que tener en cuenta la frecuencia con la que los contratantes catalanes renunciaban al foro ordinario en beneficio de la jurisdicción eclesiástica, cuya competencia también se extendía parcialmente a los contratos revalidados con juramento confirmatorio, o el desempeño de funciones notariales –hasta fechas recientes– por parte de los párrocos<sup>517</sup>.

Recordemos, por otro lado, que el historicismo jurídico de cariz romántico había supuesto una reacción frente al iusnaturalismo subjetivista ilustrado que, en Europa y tras los planteamientos de Grocio, Hobbes y Puffendorf, protagonizaron Wolff con la sistematización científica del Derecho Natural y Kant con su formalismo. En todo caso, este historicismo, como método de estudio inductivo que invirtió el deductivismo del iusnaturalismo racionalista, representó un paso previo a la Escuela histórica de Savigny, ya articulada como una ciencia jurídica<sup>518</sup>. Este historicismo había revalorizado la costumbre, como emanación del espíritu comunitario, si bien terminaba absolutizando la Historia y la propia tradición, hasta la paradoja de codificar dicha costumbre en su pretensión de sistema. Además, no debemos olvidar que los historicistas, críticos con el iusnaturalismo abstracto, desconocían las referencias más auténticas al Derecho natural más genuino de base escolástica, que a lo largo del siglo XVIII había sido desplazado en las academias europeas<sup>519</sup>. Se trataba de un reflejo del romanticismo en el plano jurídico, que reaccionaba frente a los postulados racionalistas y revolucionarios, pero que no podía escapar del subjetivismo y relativismo subyacente a sus principios<sup>520</sup>. Al igual que en el plano filosófico, el tradicionalismo filosófico o fideísmo negaba la capacidad racional individual del ser humano, cuya racionalidad conectaría o bebería en la razón general, así en el plano jurídico, el Derecho terminaría siendo un producto de la conciencia colectiva («alles Recht geht vom Volksgeist aus»)<sup>521</sup>, representada por la costumbre. En este punto, el organicismo supeditaba el individuo a la comunidad de la que formaba parte. Así pues, de forma paradójica, el historicismo de la Escuela de Savigny terminaba en el positivismo sociologista, positivismo de origen iusracionalista, que inicialmente buscaba

<sup>517</sup> Cf. Solé i Cot, S., op. cit., p. 43.

<sup>518</sup> Cf. Pérez Luño, A.-E., “Escuela histórica y Derecho natural” en *Verbo*, núm. 128-129, 1974, p. 995.

<sup>519</sup> Pérez Luño advierte que aunque Savigny trazaba junto a un fin particular para cada pueblo, otro universal común para toda la Humanidad, la libertad cristiana, existían serias diferencias entre la Escuela histórica y los principios del Derecho natural en los planos ontológico, gnoseológico, metodológico y deontológico, op. cit., pp. 1008-1011. Véase al respecto la *Crítica de la Escuela Histórica según los principios de Santo Tomás sobre la mutabilidad de las leyes* de Enrique Plà i Deniel (artículo aparecido en 1900 en la *Revista Jurídica de Cataluña*).

<sup>520</sup> Vid. Martínez-Sicluna, C., “Romanticismo y Derecho” en *Verbo*, núm. 329-330, 1994, pp. 1059-1091.

<sup>521</sup> Así ha titulado Benjamin Lahusen su reciente monografía sobre Savigny: *Alles Recht geht vom Volksgeist aus. Friedrich Carl von Savigny und die moderne Rechtswissenschaft*, Nicolai Verlagsbuchhandlung, Berlin 2013.

evitar<sup>522</sup>. Y ello a través de la ciencia o dogmática jurídica, en la que los juristas se erigían en intérpretes exclusivos del estado de conciencia o *Volkgeist* que formaba las costumbres de un pueblo determinando. Ciencia jurídica que, a su vez, no dejaba de ser una elaboración doctrinal desarrollada por una serie de iusperitos («derecho de profesores»).

En todo caso, Pérez Collados destaca la poca influencia que tuvo la Escuela Histórica hasta mediados del siglo XIX en Cataluña y que, en todo caso, habría sido precedida por la traducción al español de la *Introducción general a la Historia del Derecho* del jurista francés Lermínier, publicada en 1840 en Barcelona. Se pondrían así las bases para un historicismo jurídico de carácter conservador y católico<sup>523</sup>.

Por otro lado, en 1840 se había fundado la Real Academia de Jurisprudencia de Cataluña, cuyos orígenes datan de 1777. Duran i Bas dedicó a la escuela jurídica catalana su discurso inaugural del curso de 1883 de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación de Barcelona. Destacaba en él las figuras de Rey, Vives, Martí de Eixalá, a las que podríamos añadir a Elias i Esteve de Ferra, Falguera o Brocà. Esta escuela sería proseguida por juristas como Puig Samper i de Maynar, Santamaría, Faus i Condomines.

Francisco Permanyer en su discurso de 1852 sobre el derecho civil ante las nuevas escuelas político-sociales<sup>524</sup>, por ejemplo, defendía el trabajo como forma tradicional de adquirir la propiedad, frente al socialismo de nuevo cuño. De ahí que la institución de la herencia fuera la consecuencia natural y legítima de la propiedad familiar, por lo que reivindicaba la primogenitura del “hereu” como carga social y no como mero derecho arbitrario<sup>525</sup>. Los socialistas descreídos, en cambio, suponían una amenaza revolucionaria para la familia y la propiedad. En 1857 Francisco Javier Bagils proseguía la línea del discurso de

---

<sup>522</sup> El joven abogado y futuro sacerdote tradicionalista, Enrique Planas i Espalter, pronunció en 1884 en la Academia de la Juventud Católica de Barcelona un *Discurso acerca la Escuela histórica del Derecho*, donde desde el tomismo criticaba a la escuela histórica como la gran enemiga de la restauración católica de las ciencias sociales. Predecía, además, que el historicismo de origen alemán terminaría contribuyendo al cesarismo y al totalitarismo, cf. Vallet de Goytisolo, J. B., “La escuela jurídica catalana del siglo XIX”, op. cit., p. 515.

<sup>523</sup> Cf. “La tradición jurídica catalana (valor de la interpretación y peso de la historia)”, op. cit., p. 161-166.

<sup>524</sup> Vid. *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1852 á 1853 dijo en la Universidad de Barcelona D. Francisco Permanyer, catedrático de ampliación del derecho civil, comercial y criminal de España*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1852.

<sup>525</sup> En 1871 Trilla i Alcover publicó en lengua catalana en la revista *La Renaxensa* cinco artículos bajo el título *La llibertat de testar y l'institució de l'hereu segons les lleis catalanes*, en los que destacaba esta institución catalana como un hecho diferenciador y estímulo del progreso de Cataluña frente a las otras provincias españolas. Aquel mismo año, *La Renaxensa* también había publicado una serie de artículos históricos de Botet i Sisó sobre la compilación de los *Usatges*, cf. Vilaclara, M. J., “Renaixença i particularisme català durant el sexenni 1868-1873” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 13, 1983, p. 137.



Permanyer, centrándose en su discurso sobre la influencia del cristianismo en el derecho de familia. Asumía la familia tradicional y patriarcal, sin menoscabo de la mujer, como base de la Iglesia y del Estado, si bien el cristianismo es necesario para la restauración de la familia, actualmente amenazada por el divorcio introducido por el laicismo heredero de la reforma, tal y como se demuestra por la historia<sup>526</sup>. En la primera de sus conferencias en el Ateneo Barcelonés (1870), el Decano del Colegio de Notarios de Barcelona, Félix María Falguera, en la que trataba del espíritu y filosofía del derecho catalán, partía de su base romana, si bien indicando que debía interpretarse según la costumbre. Por lo demás, resaltaba la “autonomía de la familia” como la peculiaridad o principio más elemental del derecho catalán<sup>527</sup>. En efecto, la libertad civil, entendida como libertad de la familia, es la primera de todas las libertades, lo que conllevaba la independencia de la familia de las interferencias del poder judicial, toda vez que se reconocía la plena autoridad del jefe de la familia, sin perjuicio de otorgarse la emancipación de la mujer respecto de sus propios intereses. Esta insistencia en el derecho de libertad civil de la familia demuestra fácilmente que la escuela jurídica en Cataluña en el siglo XIX no asumía o trataba de incluir la teoría del derecho subjetivo<sup>528</sup> entre los principios generales que la informan<sup>529</sup>. Duran i Bas en su introducción a la *Memoria acerca de las instituciones del Derecho civil de Cataluña* describía los principios informadores del derecho catalán<sup>530</sup>: la libertad política profundamente arraigada en Cataluña (que entrañaba el autogobierno, la limitación de la Autoridad real y la representación de los tres Brazos en Cortes); dicha libertad política venía acompañada de la libertad civil como reverso de la misma autonomía (“el catalán era ciudadano”<sup>531</sup>); las condiciones socio-geográficas habían formado un tipo de población laboriosa e industriosa, lo que fue consagrando en las

<sup>526</sup> Vid. *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1857 á 1858 dijo en la Universidad de Barcelona el Dr. D. Francisco Javier Bagils, Catedrático de Instituciones de Derecho canónico*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1857.

<sup>527</sup> Cf. *Conferencias de Derecho catalán dadas en el Ateneo Barcelonés en 1870 y 1880*, Imp. de Luis Tasso, Barcelona 1889, p. 13. En esta primera conferencia Falguera se dirige contra la obra antiforalista y antirromanista de Bienvenido Oliver, *Estudios histórico sobre el derecho civil en Cataluña*. La conferencia quinta defendía la unidad del patrimonio familiar en Cataluña.

<sup>528</sup> Derecho subjetivo conceptuado modernamente como la posibilidad moral de hacer o no hacer algo, esto es, como la libertad que salvaguarda el que sujeto se dicte sus propias normas según la ley de la razón (de su razón, es decir, una razón autodeterminativa), que ordenaría limitar la propia libertad para permitir la libertad común.

<sup>529</sup> Pérez Collados establece los siguientes principios constantes que caracterizaron a la escuela jurídica tradicional en Cataluña: 1.º Respeto a la autoridad paterna. 2.º Concepto de la familia como unidad, no transitoria, sino prolongada con el encadenamiento de las generaciones. 3.º Dignidad de la madre viuda. 4.º Responsabilidad personal. 5.º Libre actividad como condición de todo acto humano en relación a los bienes. 6.º La ley limitada a lo que el orden y la paz en las relaciones sociales exigen, op. cit., p. 173.

<sup>530</sup> Cf. “La codificación” en *Escritos del Excmo. Señor D. Manuel Durán y Bas. Primera serie: Estudios Jurídicos*, Lib. del editor D. Juan Oliveres, Barcelona 1888, pp. 337-342.

<sup>531</sup> Op. cit., p. 338.

costumbres catalanas la libertad de disposición de los bienes, especialmente en materia sucesoria, como la de conservación del patrimonio familiar; finalmente, en el ámbito doméstico, destacaba la autoridad paterna y la independencia económica de la mujer. Las notas distintivas de este carácter propio del derecho catalán, Duran i Bas las desarrollaría en el discurso leído en la sesión inaugural que celebró el día 31 de enero de 1883 la Academia de Jurisprudencia y Legislación de Barcelona<sup>532</sup>. Para Duran i Bas era indubitado que en la Cataluña de su tiempo había:

Un fondo común de ideas jurídicas, un procedimiento científico poco menos que constantemente adoptado, una tendencia general en el fundamento de las instituciones jurídicas propias, un criterio, si no igual, convergente para la solución de los problemas jurídicos que le interesan<sup>533</sup>.

Torras i Bages asumía y elogiaba el principio de la libertad de disponer del patrimonio que otorgaba el derecho catalán a los padres de familia, lo cual en su opinión permitía que en Cataluña dominara una distribución de la propiedad muy equilibrada. Pero, ante las modificaciones sociales y especialmente la transición de un modelo de vida rural, basado principalmente en la agricultura, hacia uno urbano e industrial, que propiciaba la acumulación de capitales, proponía modificar suavemente las costumbres sucesorias en Cataluña a fin de conseguir un crecimiento económico sostenible:

Mai defensarà prou la nostra terra la llibertat civil que els nostres passats li llegaren, sempre ha de treballar per a sostenir l'autoritat dels caps de casa qui poden disposar a son albir dels béns que poseeixen; però la present constitució social, la multiplicació popular, les passions democràtiques tan vives avui dia, són mortals enemics dels homes assenyalats, amen la igualtat entre els ciutadans i encenen una neguitosa enveja contra les fortunes opulentes. Sembla, doncs, que la pràctica saviesa aconsella als posseïdors de grosses fortunes que

---

<sup>532</sup> Cf. "La escuela jurídica catalana", op. cit., pp. 347-374. La escuela jurídica catalana se distinguía según el ilustre profesor por las siguientes condiciones: "espiritualista sin abandonarse al idealismo; práctica sin ser empírica; con el principio ético y el elemento histórico por base, sin inmovilizarse; más inclinada al derecho privado que al público, sin tener por éste injustos desdenes, esencialmente analítica, sin dejar de elevarse á la síntesis cuando puede y debe generalizar; armónica con la filosofía del sentido común, la más adecuada á un pueblo de gran sentido práctico como Cataluña; es modesta en sus pretensiones porque funda sus doctrinas en la observación de los hechos, y propone sus aplicaciones con sujeción á las condiciones del país. Por esto tiende á la reforma sin la destrucción, y fija los ojos en lo pasado, no por mera contemplación estática, sino para las grandes enseñanzas que contiene; pide luz á un tiempo á la razón y á la historia, á la primera, no para ser fuente sino revelación del elemento absoluto del derecho, y á la segunda, para conocer el origen y para comprender el espíritu del derecho de cada pueblo", op. cit., p. 352. En su discurso, Duran i Bas terminaba asociando la suidad del derecho catalán como evidencia de la existencia de la nacionalidad catalana, toda vez que el espíritu nacional informa las instituciones jurídicas y crea las propias costumbres jurídicas, *ibíd.*, p. 367.

<sup>533</sup> *Ibíd.*, p. 351.

procurin, al repartir sa herència, no l'acumulació de capitals en una mà, sinó tota la distribució possible, sempre que això no sia en detriment de l'agricultura o de la indústria<sup>534</sup>.

En línea con las constituciones precedentes, el art. 75 de la Constitución de 1876 disponía que unos mismos códigos habían de regir en toda la Monarquía «sin perjuicio de las variaciones que por particulares circunstancias determinen las leyes». La Comisión creada por el Ministro de Gracia y Justicia en 1880 incorporó como vocales a juristas de las distintas regiones con derecho particular para determinar el contenido de las instituciones que deberían mantenerse a partir de la aprobación de un nuevo Código Civil. Duran i Bas, miembro de dicha comisión como perito en derecho catalán, presentó su respectiva memoria, que fue publicada en 1883, bajo el título de *Memoria acerca de las instituciones del derecho civil de Cataluña*. A su vez, Guillermo M. de Brocà, compañero de curso de Torras i Bages, y Juan Amell habían sacado a la luz en 1880 sus *Instituciones del Derecho civil catalán vigente*, que reeditarían en 1886.

Para la elaboración del proyecto de Código Civil se siguió el método de Ley de Bases, bases que fueron finalmente adoptadas por las Cortes en 1888. Subsiguientemente el Código Civil preparado por la Comisión de Codificación siguiendo el proyecto del Código de 1851, fue aprobado por el Gobierno mediante Real Decreto. Al mismo tiempo, se optó por mantener los derechos civiles forales, íntegramente “por ahora”, si bien el art. 6 de la Ley de Bases de 1888 disponía que deberían elaborarse unos Apéndices forales al Código, recogiendo las instituciones particulares que conviniese conservar.

Paralelamente, la discusión sobre el nuevo Código Civil suscitó un vivo debate en Cataluña a favor de la preservación del derecho autóctono. En dicho debate participaron personalidades de significación tan plural como Valentín Almirall<sup>535</sup> o el carlista Luis M<sup>a</sup> de Llauder<sup>536</sup>. Igualmente, en la *Memoria* conocida como el «Memorial de Greuges» (“memorial de agravios”), redactado por una comisión formada en su gran mayoría por juristas y que fue presentado en 1885 al monarca Don Alfonso XII, se incluye una cuarta parte exclusivamente dedicada a una apasionada defensa de la legislación civil

<sup>534</sup> Cf. “Consideracions sociològiques sobre el regionalisme”, en *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 63-64.

<sup>535</sup> Véanse sus artículos publicados en el *Diari Català* a lo largo de 1880 (9 de mayo, 11 y 28 de diciembre así como la *Exposició dirigida a les Corts* leída en la sesión de clausura del Primer Congreso Catalanista en Barcelona el 14 de noviembre y que se publicó en *Lo Catalanista* el 15 de noviembre) en los que Almiralla reclamaba la conservación y modernización del derecho civil catalán, para cuyo fin debería ser actualizado por un órgano legislativo regional.

. “Discurs en defensa del dret civil de Catalunya” en *Diari Català*, 30.01.1881.

<sup>536</sup> Vid. “El Derecho civil catalán” en *El Correo Catalán*, 3.01.1881.

catalana frente a los intentos unificadores<sup>537</sup>. Finalmente, cabe reseñar, una vez que se aseguró la pervivencia del derecho civil catalán tras la aprobación del nuevo Código, el artículo de un joven Narciso Verdaguer en *La Veu del Montserrat* en agosto de 1889, titulado “La primera victòria del catalanisme” y que demuestra también la significación política que había adquirido la defensa del derecho civil catalán.

Pues bien, en su *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*, de 1882, Torras i Bages evocaba la libertad de las antiguas corporaciones<sup>538</sup>, libertad que ha sido derribada por las grandes entidades políticas modernas, los Estados. Concretamente, se lamentaba el presbítero catalán de la destrucción de la libertad política de los vascos que representaban los fueros<sup>539</sup>. Diez años más tarde, en *La tradició catalana*, Torras i Bages describía el uniformismo legislativo –característica del espíritu liberal– como algo que pretendía hacer ingeniería social *ex nihilo* y que contradecía el modo de ser de los pueblos y sus instituciones<sup>540</sup>. Torras i Bages criticaba la pasión uniformista antirregionalista y revolucionaria que, en el campo del derecho, se había apoderado de los constitucionalistas de Cádiz y sus sucesores liberales. Y es que, para nuestro autor, el mandato de las sucesivas constituciones decimonónicas españolas, según el cual debería haber un sólo código, es un principio revolucionario<sup>541</sup>, teniendo en cuenta que “la revolució és la negació del dret històric, és a dir, del verdader dret humà, i com les legislacions forals o el dret de les diferents regions, és essencialment històric, com que la regió en si mateixa suposa necessàriament la història, d’aquí ve la verdadera antítesi entre Revolució i Regionalisme”<sup>542</sup>.

Así las cosas, la discusión sobre el mantenimiento del derecho particular se prolongó en el tiempo. Además, la postura defensora del derecho catalán se interrelacionaba cada vez más o era monopolizada con los fines políticos del catalanismo. Así, en 1897 el catedrático de la Universidad de Barcelona, Modesto Falcón Ozcoidi, con ocasión de la discusión sobre la supletoriedad del nuevo Código Civil de 1889 respecto del derecho catalán, en detrimento del derecho canónico y romano, y la necesidad de codificar, por vía de apéndice al Código Civil, las instituciones jurídicas catalanas que debieran ser mantenidas, denunciaba el recurso de los regionalistas catalanes a la escuela histórica, para

---

<sup>537</sup> Vid. *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña presentada directamente á S. M. el Rey, en virtud de acuerdo tomado en la reunión celebrada en la Lonja de Barcelona, el día 11 de enero del año 1885*, Imp. Barcelonesa, Barcelona 1885, pp. 151-208.

<sup>538</sup> *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 29.

<sup>539</sup> *Ibid.*

<sup>540</sup> *Ibid.*, p. 706.

<sup>541</sup> *Ibid.*, p. 310.

<sup>542</sup> *Ibid.*, p. 309.

oponerse a dicha codificación por medio del oportuno apéndice. Se trataba, en su opinión, de una manifestación de un regionalismo o nacionalismo jurídico, es decir, de una politización de la cuestión. Y es que, observaba el catedrático vasco, que la codificación a través de un apéndice al Código Civil, de “todo lo que es genuinamente catalán”<sup>543</sup>, reformando o modernizando cuanto fuera necesario, codificación combatida por la escuela jurídica catalana, paradójicamente no encontraría rechazo por parte de los regionalistas catalanes si procediera de un parlamento catalán<sup>544</sup>.

### 7.6. La *Renaixença* asistida

Las causas o circunstancias que contribuyeron o coincidieron en el movimiento de revitalización de la literatura en lengua catalana en la segunda mitad del siglo XIX, han sido estudiadas desde distintas perspectivas<sup>545</sup>. En general, según la relevancia de las mismas, estas circunstancias han sido clasificadas como endógenas y exógenas (intrinsencistas o extricentristas, centrífugas o centrípetas), según la procedencia de las influencias que estimularon dicho movimiento. Prat de la Riba consideraba que, con la abolición del feudalismo y la emancipación de los campesinos del interior de Cataluña, propició su emigración a las ciudades, especialmente a Barcelona. Esta inyección demográfica y, en especial, de catalanidad y de autoestima procedente de la reserva espiritual del interior catalán sería, en su opinión, el desencadenante del renacimiento catalán: “l’entrada de la gent pagesa en la vida pública catalana va fer començar la renaixença”<sup>546</sup>. Pero ya he avanzado anteriormente (apdo. 4.2 *supra*) la hipótesis, según la cual las ambiciones, no sólo de ganancias, que motivaban a los *parvenus* llegados a la ciudad podría

<sup>543</sup> Cf. Falcón Ozcoidi, M., *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1897 a 1898 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona por el doctor D. Modesto Falcón Ozcoidi*, Establecimiento Tipográfico de Jaime Jepús Roviralta, Barcelona 1897, p. 30.

<sup>544</sup> Op. cit., p. 27. En su trabajo citado sobre la tradición jurídica catalana el profesor Pérez Collados alude a la invocación, acaso meramente retórica, que se hace actualmente de la *tradición jurídica catalana* en el art. 111-2.1 de la Ley 29/2002, de 30 de diciembre, primera Ley del Código Civil de Cataluña, como concepto interpretativo del derecho civil de Cataluña (op. cit., p. 141), toda vez que dicho derecho se entiende constituido “por las disposiciones del presente Código, las demás leyes del Parlamento en materia de derecho civil, las costumbres y los principios generales del derecho propio” (art. 111-1.1). ¿Quién invocaría actualmente, incluso en el foro, el derecho canónico y romano como subsidiario en Cataluña?

<sup>545</sup> Al respecto, véase el clásico de Manuel de Montoliu, *La renaixença i els jocs florals*. Verdager, Ed. Alpha, Barcelona 1962. Para una aproximación a la discusión sobre la cuestión y las distintas posiciones ideológicas en la misma generación renacentista catalana, vid. Tomàs, M., “Notes sobre la Renaixença i els seus orígens” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 9, 1979, pp. 133-153. Según esta autora, ya en obra publicada entre 1880 y 1881 por Tubino, *Historia del renacimiento literario contemporáneo en Cataluña, Baleares y Valencia*, a la vez que consideraban las obras más características del renovado movimiento literario catalán, se advertía de la desafección catalanista que implicaba dicho movimiento.

<sup>546</sup> Cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 27.

explicar la transmutación progresiva de su catalanidad tradicional en liberalismo, aunque revestido de ropaje catalanista.

Como es sabido, el movimiento romántico y liberal en Cataluña desembocó en el movimiento de recuperación cultural del catalán conocido como «la Renaixença»<sup>547</sup>. Movimiento romántico que no se puede desconectar de la propia Ilustración que impregnó a ciertas élites catalanas durante la segunda mitad del siglo XVIII<sup>548</sup>. En todo caso, el movimiento de la Renaixença, que protagonizó la élite liberal barcelonesa desde el segundo tercio del siglo XIX, construyó e impuso un relato cultural consistente en una representación de la realidad de dicha sociedad, incluyendo la gestión adecuada del propio pasado. Este proceso de auto-representación no difirió especialmente a los patrones análogos seguidos por otros movimientos europeos, como el *Risorgimento* italiano, o incluso la conciencia de renacimiento en la propia literatura española. Así contemplada, la Renaixença sería fruto del espíritu de provincialismo radicado principalmente en Barcelona que, a través de la insistencia en las notas diferenciales de una Cataluña, infravalorada por el resto de España<sup>549</sup>, explicaría su transición al catalanismo político<sup>550</sup>.

Por mi parte, prefiero hablar, aprovechando el juego de palabras, de un renacimiento catalán asistido, casi artificial, sin perjuicio de su recurso a lo popular. Y es que la Renaixença, que pretendía recuperar y a la vez relanzar una autóctona vida literaria, en continuidad con la historia y una cultura auténticamente catalanas, fue impulsada por unas élites que se habían visto apartadas de las fuentes de la catalanidad que había logrado sobrevivir en el sentir, pensar y obrar de las gentes catalanas a partir de 1714. Todo ello en un proceso de intensa castellanización de la vida social y jurídica, y a la par, divergente de los principios comunes inspiradores de lo hispánico, que llegaría a su apogeo durante la Restauración. En este sentido, se trataba de una corriente carente de tradición, por lo que se veía obligada a mitificar, cuando no inventar, el pasado<sup>551</sup>. No era un movimiento tradicional puramente genuino (endógeno) y su fecundidad procedía de otras fuentes. De ahí también se explica la dificultad de la Renaixença elitista, ejemplificada por el certamen de los Juegos

<sup>547</sup> En este sentido, se podría englobar a la Renaixença y toda la cultura barcelonesa del último cuarto del siglo XIX en el “postromanticismo”, cf. Mayos, G., “Postromanticisme? Anàlisi macrofilosòfica del 1874 al 1901” en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 16, 2010, pp. 39.

<sup>548</sup> Vid. Lluch, E., *La Catalunya vençuda del segle XVIII. Foscors i clarors de la Il·lustració*, Ed. 62, Barcelona 1996.

<sup>549</sup> Véanse algunos ejemplos de esta incidencia en lo diferencial de los literatos catalanes en Vilaclara, M. J., “Renaixença i particularisme català durant el sexenni 1868-1873” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 13, 1983, pp. 133-142.

<sup>550</sup> Vid. Domingo, J. M., “Renaixença: el mot i la idea” en *Anuari Verdaguer*, núm. 17, 2009, pp. 215-234.

<sup>551</sup> Cf. Fradera, J. M., *Cultura nacional en una sociedad dividida...*, op. cit., p. 33.

Florales<sup>552</sup>, a la hora de conectar con movimientos de cultura popular, como fueron las sociedades corales de Clavé o el teatro de Pitarra. En un escrito de 1859 titulado *Del renacimiento de la poesía catalana*<sup>553</sup>, Francisco de Paula Canalejas manifestaba no oponerse a la vida provincial y que no tenía nada que objetar al resurgimiento del interés por la historia y la lengua catalana, si bien criticaba la restauración de los Juegos Florales que se acaba de hacer en Barcelona, ya que ello estaba animado por un sentimiento de nostalgia por recuperar la nacionalidad definitivamente perdida. El movimiento restaurador resultaba necesariamente elitista y no podía conectar con ninguna tradición catalana inmediata<sup>554</sup>. Por ello juzgaba que dicha pretensión de lograr “el renacimiento de la literatura catalana con su antigua y peculiar inspiración es una *utopía* literaria”<sup>555</sup> y además pretender escribir este tipo de poesía culta en una lengua arcaizante resucitada era raquítrico e improductivo para los tiempos modernos<sup>556</sup>.

Por otro lado, la desvinculación consciente de la propia historia por parte de los actores de la *Renaixença*, por incómoda, la confesaba el padre del catalanismo político, Valentín Almirall:

Aunque nunca hayamos hecho versos de esos [...]; por más que no hayamos celebrado en prosa las tropelías de los salvajes almogáveres, ni nos honremos con ser nietos de aquellos fanáticos del año de ocho, que a la voz de los frailes que les dominaban combatían en los franceses no a los invasores, sino a los revolucionarios, somos catalanistas, o sea partidarios ardientes del renacimiento catalán”<sup>557</sup>.

Víctor Balaguer vinculaba en 1875 la decadencia de la literatura catalana con el absolutismo, es decir, con la pérdida de las libertades catalanas en 1714, pero aquella “tornó á levantarse cuando, en el primer tercio de este siglo aparecieron, sustituyendo á las antiguas, las nociones del progreso moderno y

<sup>552</sup> Exclamaba Balaguer en la inauguración de los Juegos Florales en 1859, tratando de conectar o justificar la restauración culta que se pretendía de la lengua catalana con su aún extendido uso popular: “no havem vingut á presenciar la mort de la llengua, havem vingut á saludar la albada de la poesia catalana. [...] Nó, no es morta eixa poesia, com may arriba á morir per l'home la llengua de sos pares, car sempre será per ell la més santa llengua aquella en que primer ha après á sil-labejar lo nom de sa mare y á benehir á Dèu”, cf. “Discurs del Senyor Víctor Balaguer, altre dels mantenidors” en *Jochs florals de Barcelona*, Libreria de Salvador Manero, Barcelona 1859, p. 179.

<sup>553</sup> Que figura incluida en sus *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Carlos Billy-Billiere, Madrid 1872, pp. 71-88.

<sup>554</sup> “Fundados en estos hechos, sostenemos que la poesía catalana no tiene en su historia tradiciones poéticas ni inspiración bastante para hacer que reverdezcan los laureles que ornaron las sienes de sus primeros vates”, op. cit., p. 78.

<sup>555</sup> *Ibid.*, p. 82.

<sup>556</sup> *Ibid.*, p. 87.

<sup>557</sup> cf. *Escritos catalanistas. El renacimiento catalán*, pp. 8-9 (tomo la cita de Domingo, J. M., “*Renaixença: el mot i la idea*”, op. cit., p. 222).

de la libertad constitucional”<sup>558</sup>. Esto es, el liberalismo –ideología cuyas raíces filosóficas difícilmente podían rastrear aquellos intelectuales en el pensamiento catalán anterior al siglo XVIII- habría propiciado o precedido el resurgimiento cultural y literario de Cataluña. Como hemos visto, ya en 1841 Rubió i Ors osaba reclamar una literatura independiente para Cataluña.

Alsina Roca traza las dependencias respectivas que enlazan los inicios del catalanismo con el liberalismo y el historicismo romántico ambientales, que propició en Cataluña la paulatina evolución en poco más de medio siglo de un sentimiento provincialista inicial y políticamente indeterminado hacia un nacionalismo consciente, pasando por el particularismo y el regionalismo:

El romanticismo tiene un papel predominante en la génesis de todos los movimientos nacionalistas, de los que el catalanismo no es excepción. Encuentra su alimento en la mitificación de algunas realidades históricas, proyectadas más allá y, si conviene, en contra de la pluralidad y complejidad de los hechos históricos mismos. El romanticismo aparece allí donde unos hombres sienten la imposibilidad de continuar la realidad, y asumirla, o de combatirla. En este sentido es, como afirma Toynbee, una actitud arcaizante, signo de decadencia de una civilización. El romanticismo consiste esencialmente en la sublimación de un fracaso no asumido. Se da preferentemente en aquellos pueblos que sienten la humillación de su decaimiento sin ser en realidad capaces de someterse o de rebelarse. La «rebeldía» romántica tiende a crear mitos de «grandeza» con aquellos hechos históricos que no se han asimilado. Es una forma de impotencia disfrazada. Como señala el profesor Canals [...], el romanticismo es el fruto de un resentimiento social. El romanticismo sigue, cronológicamente, al liberalismo, pero no es un fruto más que de una de forma indirecta. En buena parte es el refugio de quienes añoraban el antiguo orden de cosas pero estaban socialmente demasiado situados para querer, con voluntad firme, una auténtica restauración. La síntesis «Dios y libertad», como tantas otras síntesis de conceptos entendidos antitéticamente, que se darán después en el orden político, expresan esta actitud psicológica casi inconsciente”<sup>559</sup>.

Rovira i Virgili situaba precisamente el origen del nacionalismo catalán no en el odio de los catalanes hacia Castilla o España, sino precisamente en el resentimiento “de quien se cree atropellado y humillado”<sup>560</sup>. Precisamente fue Max Scheler, enlazando con la *Genealogía de la Moral* de Nietzsche, quien mostró el mecanismo psicológico del rencor social, diagnosticado como una “autointoxicación psíquica”<sup>561</sup>, ante la impotencia de ejecutar una venganza frente a una sensación de agravio o la incapacidad de asumir una derrota. Se

<sup>558</sup> Balaguer, V., *De la literatura catalana...*, op. cit., p. 39.

<sup>559</sup> Cf. *El tradicionalismo...*, op. cit., p. 253.

<sup>560</sup> Cf. *El nacionalismo catalán...*, op. cit., p. 10.

<sup>561</sup> Cf. Scheler, M., *El resentimiento en la Moral*, Caparrós Ed., Madrid 1993, pp. 23 y ss.



busca entonces –a nivel colectivo o nacional– una compensación por la desconsideración de su propia valía, lo que termina produciendo una distorsión en la estimación de los valores. Ello explicaría la reconstrucción de la historia de Cataluña desde una sensibilidad romántica. Como ha puesto de relieve Magín Sunyer<sup>562</sup>, el romanticismo y el movimiento de la *Renaixença* sostuvieron una continuada labor de identificación y creación de mitos historicistas –principalmente medievales, pero no sólo (1640: el bandolerismo, 1714: la Guerra del Francés)– en este caso restringidos al ámbito catalán. El modernismo habría consolidado esta mitología, desinteresado de la fiabilidad o veracidad de la misma.

Resulta interesante seguir sucintamente algunas posiciones literarias que reflejan la intensidad del sentimiento romántico de cariz historicista y que tuvo por centro la Barcelona protagonista de la primera *Renaixença*. La literatura romántica de temática histórica que había iniciado Cortada fue continuada en los años cincuenta y sesenta del siglo XIX en novelas y dramas teatrales de autores como Manuel Angelon (*La Verge de les Mercès*, 1856 – primer drama moderno en catalán; *Un Corpus de Sangre ó los fueros de Cataluña*, 1857; *El pendón de Santa Eulalia ó los fueros de Cataluña*, 1858), Víctor Balaguer (*Don Juan de Serrallonga*, 1858; *Ausias Marc*, 1858; *La bandera de la muerte*, 1859), Francisco Morera (*Fueros y desafueros*, 1858), el mallorquín Juan Palou (*La campana de la Almudaina*, 1859; *La espada y el laúd*, 1865), Antonio Altadill (*Don Jaime el Conquistador*, 1861), Antonio de Bofarull (*L'orfeneta de Menargues o Catalunya agonitzant*, 1862 – primera novela moderna en catalán) o Federico Soler (*Juan Fivaller*, 1864; *Lo rector de Vallfogona*, 1871).

Dicha literatura fue acompañada de estudios de divulgación histórica, en clave romántica, sentando las bases para la historiografía nacionalista posterior<sup>563</sup>. Antonio de Bofarull sacaba a la luz su traducción castellana de la

<sup>562</sup> Vid. *Els mites nacionals catalans*, Eumo Ed., Vic 2006. Sobre la regeneración contemporánea de la mitificación de la historia catalana, concluye Sunyer: “algun ressort molt profund deuen despertar aquests mites perquè, com en la poesia de la pàtria de les tombes flamejants, la cendra en què semblava que havien quedat convertits s’esventi una i altra vegada”, op. cit., p. 296. Afecte ressortes profundos o no, lo cierto es que la mitología y la ideología que los sostiene se alimentan mutuamente, en el sentido que el catalanismo vive o se ampara en los los mitos que crea –es decir, de la apariencia de historicidad que justifica su razón de ser– y tales mitos se actualizan o se hacen reales en la cosmovisión del catalanismo.

<sup>563</sup> Esta corriente había tenido sus antecedentes en los años 30 y 40 del siglo XIX. En 1836 se publicaba finalmente en Barcelona la *Memoria para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes, y dar alguna idea de la antigua y moderna literatura de Catalunya*, iniciada por el bibliotecario de la Biblioteca Episcopal de Barcelona, Ignacio Torres Amat, y terminada por su hermano, el obispo de Astorga, Félix Torres Amat. La *Memoria* declaraba reclamar el honor literario de Cataluña. Aquel mismo año, Próspero de Bofarull sacaba a la luz *Los Condes de Barcelona vindicados*. El interés historicista, desde un ámbito liberal, también fructificaba en el mismo año con obras de contenido histórico, como la anónima *Rasgos verdaderamente sublimes del liberalismo heroico de los antiguos catalanes sobre la insurrección catalana de 1640*. En 1842 aparecía firmada por J. M. y C., *Cataluña vindicada de la nota de rebelión con que sus émulo*

*Crónica del Rey de Aragón D. Pedro IV el Ceremonioso ó del Punyalet*, en cuya introducción se lamentaba de que el país catalán dejara de ser nación independiente, pasando tan sólo a figurar entre los estados de una gran monarquía. De no haber sido así, aventuraba, que Aragón y Cataluña hubiesen continuado en su antigua importancia. Aquel mismo año Pi i Arimon publicaba *Barcelona antigua y moderna* (reeditada póstumamente en 1854). Luís Cutchet en 1851 había escrito *El compromiso de Caspe* y en 1858, junto con Balaguer, *Cataluña vindicada. La ciudadela de Barcelona*. En 1868 Cutchet publicó (en catalán) *Historia del siti de Girona en 1809*. En 1858 Balaguer también publicaba *La libertad constitucional: estudios sobre el gobierno político de varios países y en particular sobre el sistema político por el que se regía antiguamente Cataluña*. Dos años más tarde empezó a editar su *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón*, en la que deformaba románticamente la realidad histórica con recreaciones legendarias. La *Historia crítica (civil y eclesiástica) de Cataluña* (1876-1878), de Antonio de Bofarull, vino a representar una reacción más objetiva a la obra de Balaguer. De 1878 es la obra conjunta de Coroleu i Inglada y Pella i Forgas, *Los fueros de Cataluña*. Con el tiempo y llegando a su apogeo durante el novocentismo, la historiografía catalanista fue instrumentalizando los referentes históricos – especialmente ceñidos a los hechos como los de 1412, 1640 y 1714- para justificar, siquiera históricamente, la existencia de una nación catalana, idealmente soberana, titular de instituciones propias e incluso democráticas y de espíritu liberal, garantes de las libertades individuales y colectivas de los catalanes. El centralismo castellano, manifestación del absolutismo, se erigía así en el enemigo exterior que había contribuido al hundimiento y decadencia de Cataluña<sup>564</sup>. La expresión más palmaria de ello sería la opinión de Rovira i Virgili, quien consideraba que la identificación popular catalana con la resistencia antifrancesa y antirrevolucionaria del patriotismo hispánico en la Guerra del Francés a finales del siglo XVIII y principios del XIX sería “una de las más claras manifestaciones de la decadencia de nuestra patria y del olvido del sentimiento nacional catalán”<sup>565</sup>, ejemplo de la *abyección setecentista* de una

---

*pretendieron denigrar sus glorias: aumentada con algunas notas y citas autenticas*. Su hijo editaría en 1846 *Hazañas y recuerdos de los catalanes: o colección de leyendas*, incluyendo la reedición del *Fénix de Cataluña* de Narciso Feliu de la Peña. Un par de años más tarde publicaba junto con Mariano Flotats la traducción de *Historia del rey de Aragón Don Jaime I, el Conquistador* (el “*Llibre dels Feyts*”), en cuyo traducción, a su vez, hacían una evocación romántica del “*lemosín*”, una de las lenguas más queridas y privilegiadas de la Edad Media según los autores.

<sup>564</sup> Cf. Simon i Tarrés, A, “Els mites històrics i el nacionalisme català. La història moderna de Catalunya en el pensament històric i polític català contemporani (1840-1939)” en *Manuscrits*, núm. 12, 1994, p. 210. Según este autor, son precisamente los autores del «Noucentisme» de principios del siglo XX quienes consolidan la visión histórica de una Cataluña amante de la libertad y democrática subyugada por el imperialismo castellano, visión que que Soldevila recogería en su *Història de Catalunya* –financiada por Cambó- publicada en los años treinta del siglo XX.

<sup>565</sup> Cf. *El nacionalismo catalán....*, op. cit., p. 100.

Cataluña desnacionalizada, monárquica y fanática<sup>566</sup>, antitética a su tradición constitucional, liberal y no absolutista y que haría fracasar las sugerencias liberales y nacionalistas de los agentes franceses. Este ideal patriótico, el sentimiento de patria, que inspiraba el movimiento de la *Renaixença* y la restauración literaria del catalán, lo describía así Manuel de Montoliu:

És l'únic nexa que dóna unitat i caràcter a tot aquell estol de poetes il·luminats per la visió de la Catalunya gloriosa nimbada per l'aurèola d'una llegenda secular, i guiats per l'ideal de reflectir aquesta encisadora visió de plenitud i independència en el món de la poesia, i en l'harmonia d'una llengua tornada a la seva primitiva dignitat i noblesa i transfigurada en calze august de totes les enyorances íntimes d'un poble caigut, però conscient de la seva majestat pretèrita. El sentiment de pàtria és absorbent en tots aquells poetes, i fa de tots ells una veritable escola, un cenacle d'il·luminats<sup>567</sup>.

Además, este movimiento cultural que desembocó en la *Renaixença* tenía un carácter eminentemente urbano o barcelonés. Este fenómeno podía responder tanto a que Barcelona, debido a su constante crecimiento, desarrollaba una cultura burguesa que buscaba sus referencias en la cultura oficial española, muy supeditada a la francesa, como por su desconexión ideológica, que no cotidiana, de su *hinterland* más inmediato, la Cataluña interior, como muestra de cierto complejo de provincianismo. Así, centros como la Academia de Bellas Letras, el Liceo o el Ateneo Barcelonés, fundado en 1869 a resultas de la fusión del Centro Mercantil Barcelonés con el Ateneo Catalán – amén de los distintos cafés y tertulias – se convirtieron en las sedes culturales en las que durante los lustros siguientes se dieron cita la burguesía conservadora y los intelectuales más progresistas<sup>568</sup>.

Pues bien, Torras i Bages, embebido desde su adolescencia en el ambiente literario barcelonés, se sentía partícipe, casi tutor, de su movimiento renacentista. Significativamente, en 1899 presidía los Juegos Florales, con su discurso *La força de la poesia*<sup>569</sup>. En el sermón predicado en 1895 en el Santuario de Ripoll, sobre la devoción mariana presidiendo el renacimiento de Cataluña, asumiendo este ideal de regeneración expresaría que: “és cert que el poble català ha de tornar a néixer, i l'instint públic ho reconeix quan parla de *renaixement*”<sup>570</sup>. Con todo, en línea con el vigatanismo, exigía su sumisión religiosa y tradicional: “nosaltres havem de tenir compte de que, enganyants per la il·lustració, pels estudis sociològics, per les pretensions dels nous

---

<sup>566</sup> Ibid., p. 102.

<sup>567</sup> Cf. *La renaixença i els jocs florals...*, op. cit., p. 79.

<sup>568</sup> Precisamente, durante los años del Sexenio democrático, parte del catalanismo literario se politiza en una expresión federalista (como los casos de Valentín Almirall y Narciso Roca i Farreras).

<sup>569</sup> Cf. *Obres completes*, v.II, op. cit., pp. 185-204.

<sup>570</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VIII, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, p. 453.

sistemes polítics, és a dir, creient-nos savis, no vulguem posar la mà sobre la substància del nostre poble. Déu és l'autor i el restaurador dels pobles"<sup>571</sup>.

### 7.7. La tradición literaria catalana

Albert Rossich ha puesto de relieve la continuidad en pleno siglo XIX de una tradición literaria catalana, vivida en el interior rural de Cataluña -la *Muntanya*- desvinculada del movimiento romántico, ya fuera progresista o historicista, del que había surgido la *Renaixença* y los mismos Juegos Florales<sup>572</sup>. Esta tradición literaria constituía un marco cultural común, en el que incluso podían coincidir los autores, con la tradición política catalana de la primera mitad del siglo XIX que estudio en la segunda parte de este trabajo, en el capítulo décimo, o bien la vieja escolástica que se enseñaba en los colegios y noviciados de las órdenes religiosas (apdo. 9.2.4). En todo caso, tampoco se trataba de una tradición literaria alejada de la propia capital catalana, toda vez que en 1814, José Pablo Ballot, un presbítero y profesor de oratoria y gramática latina y castellana en el Seminario Episcopal de la ciudad condal, radicado por tanto en el ambiente de la cultura clásica e ilustrada de Barcelona, publicó la *Gramática y apología de la llengua cathalana*, en la que acredita la vigencia del idioma catalán en la vida familiar, social y eclesiástica de su tiempo<sup>573</sup>. Por otro lado, el francés Alejandro Laborde consignaba en su viaje por España en 1809

<sup>571</sup> Op. cit., p. 455.

<sup>572</sup> En cambio, Margalida Tomàs, no aporta ningún dato sobre una posible vinculación entre la generación romántica que origina la *Renaixença* y la producción literaria rural o tradicional decimonónica más inmediata, vid. *Piferrer, Milà, Aguiló i la literatura tradicional*, acceso: 12.08.2015, [www.traces.uab.es/tracesbd/catalonia/2008/catalonia\\_a2008n1p1d](http://www.traces.uab.es/tracesbd/catalonia/2008/catalonia_a2008n1p1d). Esta autora refiere la obra literaria de estos poetas románticos catalanes en *Notes sobre la primera poesia romàntica en català*, acceso: 12.08.2015, [www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volume%205/Monografic%20I/2\\_Tomas.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volume%205/Monografic%20I/2_Tomas.pdf) (*eHumanista/IVITRA*, núm. 5, 2014, pp. 26-51).

<sup>573</sup> El libro, se encabeza con los versos: "criat en la patria, que es diu Cathalunya, no vol aquest llibre mudar son llenguatge" y su autor justifica así su propósito vindicador de la lengua autóctona: "¿Peraqué voler cultivar la llengua cathalana, si la de tota la nació es la castellana, la qual debem parlar tots los que nos preciam de veraders espanyols? Es veritat; pero, no obstant, es necessari també estudiar los principis de la llengua nativa, la que havem apres de nostras mares", cf. *Gramática y apología de la llengua cathalana*, Estampa de Joan Francisco Piferrer, Barcelona 1815, pp. XXIV-XXV. Ballot termina la obra alabando la lengua de los catalanes: "¡O llengua rica y en tot apreciable, que per falta de cultiu has estat menos coneguda y celebrada, de lo que per tans titols mereixes", op. cit. 264, si bien recuerda que este amor al catalán no debe hacer olvidar a los catalanes su aprecio por la lengua castellana, que "es la universal del regne" ibíd., p. 268. Rubió i Balaguer considera que detrás del afán restaurador de la lengua y de la literatura catalanas en este tipo de obras, latía en realidad una inquietud histórica o historicista, cf. *Il·lustració i Renaixença*, op. cit., pp. 118-119. La segunda edición de este libro (1819) incluía como anexo un *Catálogo de las obras que se han escrito en Lengua catalana desde el reinado de Jayme el Conquistador*, arreglado por el abogado José Salat i Mora. Asimismo, Ballot publicó tras la Guerra napoleónica *El Naturalista convencido para desvanecer algunos errores que han esparcido los franceses en esta provincia durante su tiranía*.

los siguientes apuntes sobre la vitalidad de la lengua catalana y el apego del pueblo a su uso:

Los catalanes juiciosos aman su lengua con muchísima razón, por la abundancia de sus sinónimos, viveza de sus expresiones, concisión de sus frases y palabras, multitud de monosílabos, y variedad de transposiciones: cualidades que hacen á un idioma muy susceptible de eloqüencia. [...] El vulgo de Cataluña conserva tenazmente el idioma patrio, en el qual se enseñan las primeras letras, las oraciones y el catecismo<sup>574</sup>.

En todo caso, como apuntó M. Aguiló, hay que tener presente que fue precisamente la exclaustración que comportó la desamortización de 1835 la que conllevó el cierre de las últimas escuelas en las que se enseñaba en catalán<sup>575</sup>.

Se catalogan cerca de cuatrocientos títulos bibliográficos publicados en catalán sólo en el primer tercio del siglo XIX, principalmente destinados a los sectores populares y, en parte, de contenido religioso. Es por esta razón que, con algunas salvedades como las de Joaquín Rubió, Mariano Aguiló<sup>576</sup> o Federico Soler o los “poetes de riu” (Alberto de Quintana, Pablo Estorch i Siqués, Francisco Morera, Eusebio Pasqual, Enrique Claudio Girbal, Andrés Pastells, Pedro A. Vantalló)<sup>577</sup>, la *Renaixença* de Juan Cortada, Pablo Piferrer, Manuel Milà, Antonio de Bofarull o Víctor Balaguer<sup>578</sup> habría supuesto una

<sup>574</sup> Cf. *Itinerario descriptivo de las provincias de España, y de sus islas y posesiones*, op. cit., p. 46.

<sup>575</sup> Cf. *Per la llengua*, Il·lustració Catalana, Barcelona s. f., p. 52, cita recogida en Fradera, J. M., *Cultura nacional en una sociedad dividida...*, op. cit., p. 182.

<sup>576</sup> Precisamente, Aguiló había presentado un *Catálogo de obras en lengua catalana impresas desde 1474 hasta 1860*, obra premiada a la sazón por la Biblioteca Nacional y publicada póstumamente en Madrid el 1923.

<sup>577</sup> Cf. Tasis, R., *La Renaixença catalana*, Ed. Bruguera, Barcelona 1967, p. 22.

<sup>578</sup> Quienes beberían del movimiento ilustrado barcelonés, prácticamente castellanizado, de finales del Setecientos. Por ejemplo, es conocida la sentencia de Antonio de Capmany, quien consideraba el catalán como “idioma antiguo provincial, muerto hoy para la República de las Letras”, cf. “Apendice de algunas notas para explicacion e ilustracion de varios pasages historicos y criticos de la presente obra” en *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, tomo II, Imp. de Antonio de Sancha, Madrid 1779, p. 54. En la misma línea, uno de los precursores inmediatos de la *Renaixença*, el liberal y heterodoxo Antonio Puigblanch, oculto bajo el pseudónimo Nataneal Jomtob, a la par que que acusaba a la Inquisición del atraso que experimentaban las ciencias en Cataluña, afirmaba en 1811 que era necesario que Cataluña abandonara “el idioma provincial, si ha de estrecharse mas y mas baxo las nuevas instituciones con el resto de la nación, e igualarla en cultura. Desengañémonos ya, y entendámonos que será siempre extranjero en su patria, y que por consiguiente quedará privado de una gran parte de la ilustración que proporciona la recíproca comunicación de las luces, al que no posea la lengua nacional”, cf. *La Inquisición sin máscara, o disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*, Imp. de Josef Niel, Cádiz 1811, p. 36. Ciertamente, décadas después, Magín Pers i Ramona, al igual que Víctor Balaguer, natural de Vilanova i la Geltrú y con quien igualmente compartía los ideales románticos y progresistas, auspiciaba en 1850 que “el catalan será lengua nacional en Cataluña, y cada dia se cultivará con mas ahinco mientras sus hijos estén en la persuasión de que los reyes de Castilla no son mas que Condes de Barcelona, y que sus

ruptura con esta genuina tradición catalana, pero sin cuya tradición más inmediata con la que se pretendía cortar, tampoco el movimiento de la *Renaixença* hubiese tenido posibilidades de revitalizar la literatura catalana. Así, en un artículo en el *Diario de Barcelona* del 24 de enero de 1854, Milà i Fontanals establecía la necesidad de una reelaboración literaria a practicar a partir de la *musa de la literatura popular*: “inspírese, pues, el poeta por medio de la poesía popular que no es la de los Vallfogonas ni los Goudolis y devuelva en su misma lengua al pueblo (al verdadero pueblo, al pueblo de la tradición) lo que da de sí el mismo pueblo, pero ennoblecido y purificado”<sup>579</sup>. Otro ejemplo de esta desconsideración de las propias referencias más populares –tildadas de *vallfogonescas*– sería el anhelo acomplejado expresado en 1856 por Pons y Gallarza en que no fuera Cataluña “la postrera en inscribir los nombres de sus hijos en el pedestal en que brillan los de los Granadas y Jovellanos”<sup>580</sup>. El mismo Víctor Balaguer distinguía en *Esperansas y recorts* una *literatura nacional*, es decir, consciente de su papel político, de la *literatura inocente* o popular, que simplemente tenía por objeto el entretenimiento de los lectores<sup>581</sup>. A este respecto, es harto significativa la alusión a la sutil paradoja que hacía Juan Sales, cuando enlaza directamente los hombres de la *Renaixença* con la corriente ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII, encarnada por figuras tan castellanizadas e identificadas con el proyecto reformista borbónico como Capmany, aunque supuestamente mantenedora de una catalanidad consciente, frente a la corriente decadente y barroca que seguía expresándose en catalán, pero desnacionalizada, del siglo XVIII (y parte del XIX)<sup>582</sup>. Sin embargo,

---

intereses y costumbres estén en abierta oposición con los intereses de los demás pueblos de España”, cf. la conclusión de su *Bosquejo histórico de la lengua y literatura catalana*, Imp. de José Tauló, Barcelona 1850, p. 109. En la introducción había afirmado, siguiendo a Jean-Bernard Mary-Lafon, que “la existencia de un pueblo es la vida, es el alma de la lengua. [...] La existencia de un pueblo camina paralelamente con su lengua” p. 5. Siete años después, Pers i Ramona publicaría en la misma casa editorial una *Historia de la lengua y literatura catalana: desde su origen hasta nuestros días*, que en parte ampliaba el *Bosquejo* y repetía literalmente muchas de estas ideas.

<sup>579</sup> Cf. “Cultivo de la literatura provincial”, citado por Ruiz i Calonja, J. [Ed.], *Panorama del pensament català contemporani*, Ed. Vicens-Vives, Barcelona 1963, p. 141.

<sup>580</sup> Cf. *Oración inaugural que leyó en la solemne apertura del curso académico de 1856 á 1857 ante la Universidad de Barcelona D. José Luis Pons y Gallarza, licenciado en Jurisprudencia y Filosofía, Catedrático de Autores clásicos en el Instituto agregado a dicha Universidad, etc.*, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1856, p. 25.

<sup>581</sup> Cf. *Esperansas y recorts. Poesías catalanas*, Est. Tipogràfic de Jaume Jepús, Barcelona 1866, pp. 79-78.

<sup>582</sup> “Hi ha aquí una d'aquestes subtils paradoxes de la història: mentre els sobrevivents d'un passat immediat molt rònec volien donar la continuïtat possible al moviment literari de Catalunya, i perpetuaven així la literatura catalana de la Decadència, Capmany, estenent el certificat de defunció del català com a idioma literari, i proclamant-ne al mateix temps la grandesa passada, posava el punt final a la decadència i deixava plantejat el problema de la renaixença. Cal que una cosa sigui morta abans perquè pugui ressuscitar. Mentre els escriptors no s'adonessin que el català literari era un idioma cadaverós, ert, encarcarat i en ple procés de descomposició, no podien sentir aquella necessitat de tornar-lo a les seves fonts

también es verdad que en ciertos momentos, por ejemplo durante el Trienio Liberal, los liberales catalanes recurrieron al catalán para redactar textos de propaganda constitucional al estilo popular<sup>583</sup>.

En este sentido, destaca la *Instrucció breu de la constitució y de lo mes principal que se conté en ella: ho dedica a la Patria lo ciutadà I.P. y J.*, el *Catecisme politich al objecte de instruir als catalans en los drets, privilegis y ventatjes quels proporciona la Constitució política de la Monarquía espanyola y las obligaciones quels imposa, arreglat per lo P. A. P. A.*, y una anónima *Proclama als incautos y sensills paisans*. Los tres opúsculos fueron publicados en Barcelona en 1820. La segunda (se trataría de una traducción de una obra castellana aparecida durante las Cortes de Cádiz<sup>584</sup>) se atribuye a Alberto Pujol, presbítero liberal, primer rector de la Universidad de Barcelona restaurada. Estas obras fueron replicadas al terminar el Trienio por textos en marcado sentido realista o antiliberal, como el *Enterro solemne de la Constitució de Cadiz ó destrucció completa dels fonaments falsos sobre que descansaba que son igualtat, llibertat, y soberania popular y la Constitució sens máscara ó Verdadera idea de la constitució abortada en Cádiz lo any 1812: morta en 1814: ressucitada per medi de punyals en 1820 y enterrada en 1823, per may mes tornar sobre la Terra* (1823). La misma discusión sobre la autoría desconocida se podría extender a las anónimas *Conversa que tingué Fra Jordan al arribar de buscar los Russos ab un criat de son convent anomenat Juan; Conversa entre Manuel y Josepó: molt instructiva y a proposit per descobrir les embusterias dels filosops y constipats de nostres dies; Conversa entre Toni favorable a la Constitució, y Blay contrari* – las tres «conversas» aparecieron en el mismo año 1823. Del mismo año es el opúsculo anónimo titulado: *Lamentos que la Constitució Espanyola desde son sepulcre despedeix als cors de sos fills los liberals, acompanyats de una ingenua confessió que la mateixa fa de son procehiment, y de son caracter*, publicado en Vic. El dominico Tomás Bou escribió cuatro «conversas entre Albert y Pasqual», que se publicaron

---

vivificadores (que són el poble i els clàssics) que havia de ser característica dels homes de la Renaixença. Ara bé, qui va fer sentir, d'una manera crua, tallant, aquesta necessitat, va ser la cèlebre frase de Capmany. Experiment curiós, i que denota fins a quin punt el fons preval sobre la forma: mentre nosaltres ara no podem llegir sense una íntima vergonya aquells versaires que mantenien el fet d'escriure i de llegir en català, una lectura de Capmany, en castellà, ens tonifica com un cordial ranci i estimulante. És que Capmany, encara que no hi escrivís, pensava i sentia en català –cosa que no feien aquells versaires– en gran, a la gran manera, amb entusiasme, amb orgull amb passió. Dels versaires del segle divuitè no arrenca res; de Capmany arrenca el ressorgiment nacional”, cf. “Antoni de Capmany i la marina nacional” en *Quaderns de l'exili*, núm. 7, 1944, p. 3. Respecto al estado y la vitalidad del idioma catalán, no sólo en Cataluña, durante el Siglo de las Luces, vid. Balsobre, P, Gratacós, J. [Eds.], *La llengua catalana al segle XVIII*, Quaderns Crema, Barcelona 1995.

<sup>583</sup> Vid. Cahner, M., *Literatura de la revolució i la contrarevolució (1789-1849)*, v. IV, Ed. Curial, Barcelona 2012 (en el que se transcriben algunos textos de liberales y realistas catalanes del Trienio); Arnabat i Mata, R., *La revolució de 1820 i el Trienni Liberal a Catalunya*, Ed. Eumo, Vic 2001, pp. 145-162.

<sup>584</sup> Cf. Arnabat i Mata, R., “Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)” en *Recerques: història, economia, cultura*, núm. 34, 1996, p. 8.

conjuntamente en Barcelona en 1830. De aquella época también fueron las *Conversas que tingueren lo Bonosi y lo Xacó sobre los assumptos de España*. Y en el mismo año 1824 “un poeta de secá” como se autodenominaba, publicaba unos *Versos nous ab alegría dels defensors del trono, patria y religió* escritos para “*diversió de Realistas y desengany de Lliberals*”<sup>585</sup>.

En todo caso, el bardo ausetano Jacinto Verdaguer, según Rossich, habría bebido de esta tradición autóctona, que incluye de forma más inmediata a autores como Jaime Oliva, José Valldoriola, Andrés Garriga, Mariano Ros i Coll, Francisco Maronda, Mariano Torrent i Vinyes<sup>586</sup>, Jaime Estrany, Bruno Bret, Ramón Clarà, José Roquer, Juan Mas, los hermanos Ramón y Joaquín Oms i Isern, Luciano Costa i Font, Antonio Serra i Planes, Juan Guiu i Miralpeix, Juan Vinader, Francisco de Asís Aguilar<sup>587</sup>. De ahí que Verdaguer considerara como

---

<sup>585</sup> El poema está firmado por José Babot Blanch, pero probablemente se trata de un pseudónimo. Este poema de 62 páginas, de 1824, formaría parte de un texto más amplio de 1839, editado por Pedro Anguera y Magín Sunyer, vid. *Diversió de realistes i desengany de lliberals : un poema carlí de La Selva del Camp*, Ajuntament de la Selva del Camp / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Selva del Camp / Barcelona 1991. Denunciaba a los constitucionalistas por engañar a los pobres, prometiéndoles que todo les iría bien bajo la restaurada constitución de Cádiz, pero les acusaba de que “robava mes que may”. Amenazaba a los constitucionalistas, “sempre en son trágala, trágala / y ara ells serán tragats”. Con todo, se alertaba de la pretensión de los liberales de volver a tomar el poder y restablecer la constitución, desenmascarados en su pretensión republicana. Y aunque el autor considerara que “no convene las venjansas”, sostenía un tradicionalismo religioso muy ultramontano: “No convé mudar las lleys / en terra de Christians / pues á España som Catholics / Apostolichs y Romans”. Por otra parte, cabe señalar que aquel mismo 1824 en Barcelona también se habían publicado en castellano, en la misma línea y tono unos *Apuntes poéticos y medios indispensables para que la empobrecida y desmoralizada España por sus apostatas é hijos negros, vulgo liberales, comuneros, carvonarios y masones logre recuperar su agonizante vida física y moral. Con la definición de serviles y liberales. Compuestos por Don Bruno de Lumeras, Canónigo de la Sta. Iglesia Catedral de Barcelona*, por Garriga, y Aguasvivas, Barcelona 1824. En estos *Apuntes* el autor se congratulaba de la liberación de la Revolución, pero recomendaba a Fernando VII que no relajara las medidas antiliberales, por ejemplo en el ejército. Aparte de medidas de carácter moral, se reclamaban otras de carácter económico y proteccionista en favor del labrador y del fabricante de telas, así como el favorecimiento de los gremios. Se instaba también “unión con la Santa Sede / y obediencia á sus mandatos”, op. cit., p. 20. Respecto a la política municipal, se pedía apostar por la independencia de la aristocracia, “en las ciudades y villas / elíganse regidores / los que sean mas señores”, ibíd., p. 23.

<sup>586</sup> De quien Roger Vilà y Edicions Vitel la han editado en 2007 el manuscrito *La Musa vigatana* que contiene composiciones catalanas y castellanas del fraile de San Jerónimo de la Murtra.

<sup>587</sup> Cf. Rossich, A., “Les arrels literàries de Verdaguer” en *Ausa*, núm. XVII/136, 1996, pp. 43-45. Sobre los hermanos Oms i Isern y el círculo de Gurb, precedente del Esbart de Vic, vid. Miró, M.-M., “La Pre-Renaixença vigatana (I)” en *Ausa*, núm. XII/118-119, 1987, pp. 269-275 y “La Pre-Renaixença vigatana (II)” en *Ausa*, núm. XIII/121, 1988, pp. 219-224. Destaca Maria-Mercè Miró que el espíritu romántico había también impregnado el ambiente literario vicense, lo cual se notaría especialmente en la figura de Joaquín Oms i Isern, autor que usaría la lengua castellana para publicar un libro con el título *Poesías* (1853) y de dos poesías de carácter épico: *El Vifredo* (¿1853?) y *La Redención* (1855).



“montañesa” su producción poética anterior a 1865<sup>588</sup>. Este elenco de escritores habría permanecido generalmente marginado de la historiografía de la Renaixença<sup>589</sup>. Se trataba de una «escuela» principalmente eclesiástica por la condición sacerdotal de la mayoría de sus miembros<sup>590</sup>, cuya formación literaria provenía principalmente del Seminario de Vic y que entroncaría con la estética barroca que todavía se respiraba en la literatura autóctona catalana del siglo XVIII (representada por los académicos de la Real Academia de Barcelona, Agustín Eura y Juan Tomás de Boixadors) y que se manifestaría en producciones literarias, como la *Rondalla de rondalles*, del valenciano Luís Galiana, el *Calaix de Sastre* del barón de Maldà o las *Alabances de la vida agresta* del vicense Mariano Torrents i Vinyas<sup>591</sup>. No hay que olvidar, sin embargo, que esta generación contaba con los importantes fondos bibliográficos de cultura clásica de la Biblioteca Episcopal de Vic que había fundado el obispo ilustrado Francisco de Veyan y Mola.

En Vic, una muestra de esta tradición literaria se revelaría en los versos que se publicarían, la mayoría de las veces de forma anónima hasta 1865, en los programas de las fiestas anuales que desde mediados del siglo XVIII en la ciudad de Vic organizaba la Academia del Cíngulo de Santo Tomás o en celebraciones especiales, como las relacionadas con la definición dogmática de la Inmaculada Concepción en 1855. Pero especialmente la expresión poética catalana en Vic se manifestaría en las populares «crides» que se pregonaban en las fiestas ciudadanas de esa localidad<sup>592</sup>.

En todo caso, para hacernos una idea más nítida de la vida plenamente catalana, en cuanto tradicional, que vivía la Cataluña decimonónica no liberal, téngase además en cuenta la extracción y la labor popular de predicadores como San Francisco Coll o San Antonio María Claret<sup>593</sup>. Una de sus expresiones apostólicas era la edición reiterada de obras piadosas, catequéticas y

<sup>588</sup> Cf. Comas, A. “Evocación de «l’Esbart de Vic» en el seu centenari” en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, p.293. Su poema *Dos màrtirs de ma patria, ó siga Lluciá y Marciá*, publicado en 1865, se adscribiría todavía a esta corriente montañesa.

<sup>589</sup> Cf. Rossich, A., “Les arrels literàries de Verdaguer”, op. cit., p. 46.

<sup>590</sup> De ahí la interesante “anomalía” que representaría el hecho que la clerecía de raigambre rural y que había mantenido naturalmente la vitalidad del catalán escrito en la primera mitad del siglo XIX, estuviera prácticamente ausente hasta los años noventa de aquel siglo de la organización de los Juegos Florales, promovidos por una burguesía barcelonesa en gran medida culturalmente castellanizada, ibíd., p. 59.

<sup>591</sup> Vid. Rossich, A., “La literatura” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. III: *El set-cents*, Ed. 62, Barcelona 1996, pp. 121-142.

<sup>592</sup> Vid. Salarich i Torrents, M. d. S., “Poesía vigatana del segle XIX” en *Ausa*, núm. 47, 1964, pp. 21-29. Según Salarich, la poesía catalana en su época de decadencia habría encontrado en Vic un “recés amurallat”, op. cit., p. 24.

<sup>593</sup> El *Epistolario*, Ed. Vedruna, Vitoria 1969, de Santa Joaquina de Vedruna (1783-1854) atestigua la pervivencia cotidiana del idioma catalán no sólo en las relaciones familiares, sino también sociales o religiosas.

apologéticas, escritas precisamente en lengua catalana (incluyendo también traducciones de obras extranjeras) por parte de imprentas como la Tipografía Católica, los Herederos de la Viuda Pla o la Librería Católica<sup>594</sup>.

Así, únicamente a modo de muestrario, del citado Pablo Ballot disponemos de su *Art de parlar ab Deu* (1815). De Francisco Mateu el *Compendi de la doctrina cristiana* (1818). Del dominico Antonio Sendil: *Verdader esperit de la Confraria y devoció del SS. Rosari de la Benaventurada Verge Maria* (1820), *Novenari al Angèlich Dr. Sant Tomàs d'Aquino, novament corretgit de molts errors ortogràfichs* (1827), *Devot y afectuós novenari al gloriós sant Dalmau Moner, confessor del Orde de Predicadors, patró y angel tutelar de Girona* (1835), *Breu relació del martiri de Santa Filomena verge y màrtir, anomenada la Taumaturga del present sigle* (1845) y *Compendi de la vida portentosa y edificant del gloriós San Dalmau Moner del orde de predicadors, y una breu relació de la vida del venerable Fr. Dalmau Ciurana del orde de San Domingo* (1859); y de su hermano de religión Jaime Pontí: *Cinc conversas sobre materias religiosas* (1824), *Demostració del Evangeli* (1827, una traducción al catalán de la obra de Jean-Baptiste du Voisin), *Iglesia de Christo: desde Adam fins a nosaltres: dividida en las set edats del món* (1832), *Los manaments de la lley de Deu* (1858), *Los Balls sense vel: conversa familiar, enques fa veurer clarament los molts perills de pecar que hi ha en los balls* (1864). De los misioneros franciscanos de Escornalbou: *Amorosas veus* (1830). Del párroco de Santa Perpétua, José Rossell: *Catecisme católich* (1830), *Lo amich católich y fiel, ó, Despreocupació de al·lucinats contra la religió católica* (1841). De José Roquer: *Bon dia del christia* (1828), *Pare nostre explicat* (1832), *Bona nit* (1834), *Bona sort* (1834), *Mon nou, ó en lo moral ab lo degut cuydado per acertar la elecció de estat* (1835), *Senyarse ab seny* (1835), *Bon Sempre* (1846). Del capuchino Valentín de San Juan de las Abadesas, la *Novena a la divina Pastora* (1832). Del canónigo de Gerona, José Antonio Arnautó: *Manual de piadosas meditacions en catalá* (1835), *Meditacions piadosas sobre los Sagrats Evangelis de totas las dominicas del any, que canta la Iglesia en la Santa Missa* (1836), *Promptuari católich que ab la major claredat y brevedat possible se demostra la veritat de la religió católica, apostólica, romana, contra tots los que tan irracionalmente la impugnan* (1837), *Breu catecisme de doctrina religiosa y católica* (1841), *Breu instrucció religiosa per los pagesos ó gent del camp* (1841), *Exercicis espirituals per una ánima de desitja alcansar la perfecció de son estat* (1843). Del párroco Antonio Collell: *Compendi històrich de la vida del príncep dels pagesos, sant Isidro Llaurador* (1842). De San Antonio María Claret<sup>595</sup>: *Camí dret i segur per arribar al cel* (1843), *Avisos molt útils als pares de familia* (1845), *Avisos saludables a las donsellas, o sia carta espiritual que escrigué a una germana seva* (1845), *Avisos molt útils á las viudas*

<sup>594</sup> A la que tampoco se hace mención especial en la obra de Bonet i Baltà, J. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit.

<sup>595</sup> Vid. Sanchís Mollá, H., "Estudi dels exempla als Avisos de sant Antoni Maria Claret" en *SCRIPTA, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 4, 2014, pp. 111-124.

(1848), *Avisos saludables als noys* (1851) o *Catecisme de la doctrina cristiana* (1855). Del canónigo de Lérida, Antonio Vallcendrera, *Un ministre del Señor ausiliant á un moribundo* (1844). De Pedro Bonaura, una traducción al catalán del Kempis de 1846. De San Francisco Coll, la *Hermosa Rosa* (1852). Del misionero jesuita José Mach –autor del *best seller* religioso, redactado en castellano, *Áncora de Salvación* (1854)- la *Mina riquíssima de gràcies e indulgències* (1852), la *Norma de vida cristiana* (1853) y *El consolador de las animas* (1855). Del clérigo de la Casa Misión de Vic y uno de los primeros fundadores de los claretianos con San Antonio María Claret, Esteban Sala, en 1856, las dos últimas de las *Set novenas de preparació per las set festivitats principals de Maria Santíssima* (las cinco primeras están traducidas del italiano). De José Quinquer (“domer” de Manresa): *Algunes reflexions y consideracions sobre los atributs de Deu y sobre lo sant sacrifici de la Missa* (1857). Del dominico exclaustrado Pedro Palau Goday: *Escut de la confessió* (1859). Del jerónimo exclaustrado Alberto Roca: *Exercici espiritual de la Casa de Caritat* (1859). Del sacerdote manlleuense Francisco de Asís Aguilar y Serrat: *Testimonis sobre'l Papat, Conversa sobre los fonaments de la religió y Conveniencia del poder temporal del Papa* (1860), *Conversa sobre la existencia del Purgatori* (1861), *Assistencia als malalts o Guia practica y sensilla dels que s' dedican a cuydarlos y ajudarlos a bé morir* (1862). Del párroco de Fondarella, José Llord: *Foment de la pietat y devoció cristiana* (1861)<sup>596</sup>.

Finalmente, se puede reseñar la traducción al catalán de la *Imitatio Christi* en 1845 (por el profesor de latín de Figueras, Jerónimo Pi). O las traducciones de obras francesas como: *Católich Romà, ó la impietat derrotada, ó sia, Respostas sensillas y terminants als principals sofismas que contra la religio catòlica, romana presentan los incrèduls de nostres dias* (1856); o *La Pagesa virtuosa ó vida de Lluïsa Deschamps* (1858).

Así pues, las familias del interior de Cataluña se embeberían de esta literatura “piadosa” popular catalana, originando un sustrato ideológico del que también se alimentarían en sus orígenes los futuros representantes del vigatanismo y del regionalismo católico. En 1871 un joven José Torras, poco antes de ser ordenado sacerdote, le escribía a su amigo Jaime Collell en relación con los planes editoriales de éste: “penso que el *Venturós Pelegrí* estarà ja a punt de sortir a fer sa ruta, que li desitjo tan venturosa com a son germà *Fra Anselm*”<sup>597</sup>. Se trataba del *Nou fra Anselm, llibre de bons consells* (1870) y de la *Altra peregrinació del venturós peregrí* (1871) que Collell firmaba como «un estudiant de teologia». A estas obras de Collell, que conectaban con la corriente

<sup>596</sup> A toda esta relación podemos añadir el anónimo *Defensa de la Religió Catòlica, dels seus dogmas, Iglesia y ministros á modo de conversa, entre un rector y un feligrés. Se dedica al poble sensill per J. R. P. R.* (1845), así como la publicación anónima en catalán de numerosas hojas, estampas, gozos, anuncios, etc., dirigidos en general a avivar la vida de piedad del pueblo, como: *Modo pràctic de resar lo rosari á Maria, Lo Mes de maig, Trissagi de la santíssima Trinitat* o *Dia de Maria desolada*.

<sup>597</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 37.

literaria religiosa y apologética anteriormente citada, cabe añadir la reedición aumentada del *Novíssim Fra Anselm católich monárquich. Llibret de bonas màximas* (1871) y *La revolució y les antigualles* (1872), en lo que podemos comprobar una decantación tradicionalista y carlista del joven Collell, estimulada por la conmoción en las conciencias católicas que propició la Revolución de 1868<sup>598</sup>.

---

<sup>598</sup> Cf. Requesens, J., “Jaume Collell i Bansells, publicista” en *Ausa*, núm. 144, 2000, p. 37.

## § 8.- EL CATALANISMO POLÍTICO

### 8.1. El catalanismo antes de la Restauración

En el capítulo décimo de la segunda parte de este trabajo, repaso en una línea histórica, a través de una selección representativa de pensadores o intelectuales catalanes del siglo XIX, la progresiva reformulación ideológica que condujo a la «toma de conciencia» en un sentido catalanista, desde el provincialismo hacia el nacionalismo, pasando por el federalismo y el regionalismo<sup>599</sup>.

A su vez, en su reciente tesis doctoral, Borja Vilallonga trata de responder a cómo y por qué se pasó de una Cataluña “españolista” a una Cataluña “catalanista”, partiendo del caso concreto de la narración o representación que hicieron los historiadores o intelectuales catalanes del siglo XIX sobre el sitio de Gerona por el ejército napoleónico. Para Vilallonga, dado que el romanticismo y el eclecticismo eran compartidos tanto por los historiadores catalanes como por sus homólogos del resto de España, en unos y otros la *nación* –en un inicio únicamente la española- que se destilaba de sus estudios, era la nación moderna en el sentido liberal. Y aunque procuraban recuperar su pasado, lo modulaban para adaptarlo a las exigencias de la modernidad de la que estaban imbuidos<sup>600</sup>. Así, fue Cánovas en la Restauración quien mejor expresó esta síntesis de una pretendida nación española –de la que devendría el “Estado español”-, a la vez que en Cataluña se producía la ruptura. Pero, sin perjuicio de que analicemos con más detalle la evolución de la reflexión de los intelectuales catalanes sobre el lugar de Cataluña en España en el capítulo undécimo de la segunda parte del presente trabajo, téngase en cuenta que el “españolismo” decimonónico en Cataluña había tenido muestras tan evidentes como el entusiasmo con el que se apoyó al cuerpo de los expedicionarios catalanes al partir hacia la Guerra de África en 1859-1860.

<sup>599</sup> Vid. Anguera, P., “El catalanisme en la historiografia catalana” en *Recerques: història, economia, cultura*, núm. 29, 1994, pp. 61-83.

<sup>600</sup> Cf. *Representar la nació. Història i memòria d'Espanya en la Catalunya vuitcentista*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona / École des Hautes Études en Sciences Sociales 2011 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)), pp. 213-214.

Según consignó en sus memorias Antonio Guerola, quien fuera gobernador civil en Barcelona en 1864, en Cataluña dominaba la opinión liberal exagerada<sup>601</sup>. Por otro lado, las evocaciones historicistas y las actitudes “provincialistas” anteriores a 1868 ejercieron su influencia sobre la joven generación universitaria, coetánea de José Torras i Bages, que iniciaría su involucración a la vida social durante el Sexenio revolucionario. De este modo, en los años 1870-1875, la *Jove Catalunya* aglutinó a un grupo de jóvenes, de procedencia ideológica heterogénea, unidos por un ideal catalanista, inicialmente literario. Veinte años más tarde, muchos de ellos se reunirían de nuevo en la *Unió Catalanista*. Uno de los frutos de la actividad de sus miembros fue la fundación del semanario *La Gramalla* (1870), dirigido por Francisco P. Briz<sup>602</sup> y Francisco Matheu, o *La Renaixensa* (1871), cuyos fundadores fueron el citado Matheu, Ángel Guimerà y Pedro Aldavert. En esta última revista, la tendencia historicista y conservadora de sus fundadores convivió a partir de 1873 con aportaciones de federalistas y progresistas revolucionarios como Narciso Roca i Farreras<sup>603</sup>.

## 8.2. El despliegue político del catalanismo en la Restauración

Observaba Soldevila que la Restauración vino a significar en sus primeros años cierta regresión del movimiento autonomista catalán en todas sus manifestaciones<sup>604</sup>, a la par que se manifestaban las disensiones entre los romántico-conservadores y los progresistas. Para Borja de Riquer, el periodo inicial de la Restauración se caracterizó por la actitud ultraconservadora de la gran burguesía catalana, si bien no fue hasta 1883 cuando se constituyó en Barcelona el *Círculo Conservador Liberal*, presidido por Duran i Bas, y que

<sup>601</sup> *Memoria de mi administración en la Provincia de Barcelona como gobernador de ella desde 5 de febrero hasta 14 de julio de 1864*, p. 72 [inédita], recogida en Janué i Miret, M., “La crisi del règim isabelí a Barcelona” en *Barcelona quaderns d’història*, núm. 10, 2004, p. 238. Sobre Guerola, vid. Suárez, F., “Las memorias del gobernador civil Antonio Guerola (1853-1878)” en *Revista de estudios de la vida local*, núm. 216, 1982, pp. 609-626.

<sup>602</sup> Briz había fundado en 1868 la revista *Lo Gai Saber*, desde la cual reclamaba una tradición catalana, antitética a la castellana.

<sup>603</sup> Es significativa a este respecto la diferenciación que Roca i Farreras hacía entre la tradición política democrática, republicana y laica, esto es, la verdadera tradición “catalana” de los catalanistas revolucionarios, una tradición de independencia, que propugnaba una Cataluña libre, estado autonómico, nación independiente, y “la tradició dels *castellanistas* y la dels *butiflers*”, que no era verdadera tradición sino la “dels *butxins* de Catalunya”, la de los catalanes tradicionalistas, sujetos a la Iglesia y al dominio de un rey, cf. “La tradició de Catalunya (I)” en *La Renaixensa*, núm. 8, 10.05.1873, p. 2. Roca i Farreras, que había iniciado la serie el 1.05.1873, prosiguió su exposición sobre el catalanismo progresista y revolucionario que defendía en sucesivos artículos hasta el 1.06.1873. Los artículos de Farreras son significativos, a parte de la radicalidad de sus posturas, por la delimitación que hace de las distintas tendencias que concurrían en el catalanismo incipiente, la radical o progresista, la conservadora o moderada y la tradicionalista.

<sup>604</sup> Cf. *Un segle de vida catalana...*, op. cit., p. 685.

aglutinaba a figuras como Girona, Arnús, Bosch i Labrús, Ferrer i Vidal, Muntadas, Arañó, Sert, Sedó, Nicolau y los marqueses de Ciutadilla y de Camps, en general muy vinculadas al sector textil. Dicho partido integraba dos líneas: la histórica, vinculada al *Diario de Barcelona*, así como la canovista, que lideraría Planas y Casals. Por otra parte, en el Partido Liberal militaron hombres como Víctor Balaguer, Rius i Taulet, Collaso i Gil o Comas i Masferrer, que también presentó dos tendencias. Finalmente, quedaría al margen del sistema el carlismo y el republicanismo, respecto del cual Nicolás Salmerón había organizado el Partido Republicano Centralista en 1887<sup>605</sup>.

Juan Mañé i Flaquer redactó las *Cartas Provinciales* en 1876, dirigidas a Cánovas del Castillo. En Madrid, Pi i Margall publicaba *Las nacionalidades* en 1877, donde insistía en la solución republicana federal para la organización de España, si bien reconocía únicamente a ésta como “nación”. En 1879 Valentín Almirall fundaba el *Diari Català*, primer diario editado en idioma catalán. Este periódico pretendió ofrecer, a partir de una óptica progresista, una alternativa modernizadora –léase progresista– de la sociedad catalana que había buscado adaptarse en el naciente sistema canovista, así como crear una conciencia nacionalizada en sentido catalán<sup>606</sup>. Asimismo, quiso superar el catalanismo meramente literario o cultural. Paralelamente, habían ido apareciendo otras publicaciones periódicas escritas en catalán: *Lo Gay Saber*, *El Calendari Català*, *La Renaixensa* y *La Veu del Montserrat*. Los carlistas editaban, también en catalán, *Lo Mestre Titas* (1868-1911, con interrupciones) y *Lo Crit de la Patria* (1871)<sup>607</sup>. Por su parte, *La Campana de Gràcia* (1870-1934) y *L'Esquella de la Torratxa* (1872-1939, con interrupciones) representaron el republicanismo con su correspondiente tinte anticlerical. A su vez, los periódicos *El Diario de Barcelona* y *La Vanguardia* (fundada en 1881), redactados en castellano, encarnaron la conciencia conservadora de la burguesía barcelonesa, no necesariamente vinculada al regionalismo.

Entre octubre y noviembre de 1880 se celebró en Barcelona el Primer Congreso Catalanista promovido por Almirall, que quiso aunar las tendencias

<sup>605</sup> Cf. de Riquer, B., “La vida política catalana, 1856-1898” en VV.AA. *Catalunya i Espanya al segle XIX*, Ed. Columna, Barcelona 1987, pp. 42-47.

<sup>606</sup> Para consultar los orígenes inmediatos del catalanismo de izquierdas, inspirado por Pi i Maragall y auspiciado por Almirall, vid. Molas, I., *Les arrels teòriques de les esquerres catalanes*, Ed.62, Barcelona 2001. También sobre las raíces ideológicas del catalanismo progresista y federalista (Almirall, Narciso Roca i Farreras, Jaime Massó i Torrents, Alejandro Cortada, Jaime Brossa) que desembocaría en la aparición del modernismo, vid. Valentí Fiol, E., *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideológicos*, Ed. Ariel, Esplugues de Llobregat 1973. Aunque esta tendencia resultó eclipsada por el catalanismo conservador, enlazó con el nacionalismo republicano del siglo XX. Se trataba, en cualquier caso, de una tendencia progresista que no lograba conectar con las clases dominantes ni tampoco con el mundo obrero y menestral.

<sup>607</sup> A los que cabe añadir los bilingües *La Margarita* y *El Sacristán*, aparecidos en 1870.

progresistas y conservadoras del catalanismo<sup>608</sup>, pero fue impugnado por Collell y, en general, el catalanismo católico y literario<sup>609</sup>. En este aspecto, el congreso logró englobar principalmente a personalidades de adscripción progresista y republicana. Su secretario, Rosendo Arús, estaba adscrito a la masonería y en el propio congreso participaron no pocos masones, si bien no hay constancia documental que Almirall lo fuera<sup>610</sup>. Dentro del congreso, por

<sup>608</sup> Según Pich “Almirall promogué un moviment catalanista per aplegar republicans i monàrquics, liberals i tradicionalistes, progressistes i conservadors, lliurepensadors i catòlics, obrers i empresaris, amb l’objectiu d’intentar recuperar l’autogovern català”, cf. “El projecte polític catalanista, progressista i modernitzador de Valentí Almirall i Llozer” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 44, 2002, p. 122.

<sup>609</sup> Semanas antes de la celebración de este congreso aparecían en *Lo Gay Saber* tres artículos firmados por «Escolástich» bajo el título “Lo catalanisme y’ls catalanistas” (núm. XVII, XVIII y XIX, pp. 191-, 193, 199-200 y 215-217), publicados anteriormente en *La Lluçanera*, revista publicada en catalán en Nueva York por Artur Cuyàs. Lo interesante de esta serie de artículos es la diferenciación que traza respecto a tres tendencias marcadas en el catalanismo de la época: “I’una, la senyalan aquells qu’amparantse en los avensos del segle, no volent sapigueres del passat, renegan (aixís pot dirse) d’aquest puig que lo menysprean, y enlluernats per lo brill d’un mal entés progrés, volen amotllar lo renaixement de Catalunya pura y exclusivament en aquest. L’altra la determinan, per lo contrari, aquells qu’aferrats complertament á l’antigor, sols trovan bó tot lo d’aquesta que voldrian ressucitar en absolut, oblidant las necessitats modernas. Y per últim, la tercera la ficsan aquells mes coneixedors de la humanal naturalesa, y, per lo tant, mes pràctichs, cercan lo modo d’agermanar lo vell ab lo nou, procuran entrellassar las experiencias passadas ab las ensenyansas actuals, y volen apoyar l’edifici del nostre renaixement en los sólits fonaments que nos llegaren nostres àvis”, op. cit., núm. XVII, p. 193. El autor, que bien podría incardinarse en el catalanismo “vicense”, se decantaba claramente por la vía media, la tercera, al invocar la tradición y la familia con argumentos que anticiparían los que utilizará Torras i Bages en los artículos en *La Veu del Montserrat* (1887) y que constituirían la primera parte de *La tradició catalana*, pero a la vez señalaba que semejante catalanismo no quedaba anclado en las “desferras” del pasado. Por otro lado, frente al catalanismo “postizo” de algunos pedantes, el autor elogia el verdadero catalanismo, no necesariamente consciente, de todos aquellos que se afanan en la regeneración, sobre todo económica, de Cataluña, esto es, la inmensa mayoría de los catalanes: “tots los fils d’aquesta terra que suspiran pera son bé, que se condolen de sos mals, y voldrian veurerla rejuvenida y hermosa com en lo temps de sos majors esplendors y benestar: á n’aquest efecte trevallen, vencent tots los obstacles per dotar á llur patria dels avensos moderns, aixecan novas fàbricas que posan al nivell de les millors del mon; esmersan llurs capitals en importants y beneficiosas empresas; fan que llurs barcos solquin tots los mars en busca de creixents comersos y de llunyans paysos; concrean la terra que’es la mare y font de tota industria y grandesa, fent que dongui son sol, á copia de suors y afanys, los productes que per sí mateixa no llevaria; dedicantse ab entussiasme y constancia á l’invenció de novells descobriments pera devansament de la ciencia, y al conreu de las arts pera donarlashi mes lluhiment y galanura; s’engolfan en profons estudis filosòfichs, metafísichs, etc., á fi de tornar sos furs á la veritat, posar un saludable fré á la rahó, esbrinar los feyts ocorreguts en lo transcurs del temps; no s’mohuen del peu de la máquina ó del escambell del taller á fi de poderta una mosada de pá als fills y á la dona, y d’estalviar algun dineret pera quan vinguin los tristos jorns de la vellura: és á dir, tots lo que tenen per lema honra y trevall y son fills d’aquesta noble terra, son catalanistas encara que no s’ho digan” ibíd., núm. XIX, p. 215.

<sup>610</sup> Cf. Sánchez Ferré, P., “La masonería y el nacionalismo en Cataluña” en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. II, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, p. 1147. Según este autor, tras la implantación estable de la masonería en Cataluña a partir de 1868, el entorno catalanista vinculado a la masonería se



otra parte, también afloraron las primeras divergencias en las corrientes del incipiente catalanismo. De esta primera asamblea se formó una comisión encargada de defender el derecho catalán y se acordó constituir una Academia de la Lengua Catalana. Igualmente en dicho entorno, dominado por los *federalcatalanistas*<sup>611</sup>, nació el *Centre Català* en 1882, que, pretendiendo ser una plataforma neutral, excluyó de su programa la política y la religión, acaso retóricamente, siéndole cada vez más difícil ocultar su liberalismo. Aquel mismo año el prelado de Barcelona Urquinaona defendía en el Senado los intereses de la industria proteccionista catalana.

En junio de 1883 se celebró el Segundo Congreso Catalanista. A su vez, el *Centre Català* en 1884 quiso extender su actividad a la política catalanista, a la par que entraba en una crisis interna. Una mayor trascendencia para el movimiento catalanista la protagonizó una comisión integrada por diversas personalidades, representantes de distinto signo de la sociedad catalana, encargada de presentar a Alfonso XII en Madrid en 1885 la *Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña*, conocida como el «Memorial de Greuges» (Memorial de Agravios). El documento incidía en las diferencias históricas entre Castilla y los territorios de la antigua Corona de Aragón y denunciaba la equiparación de lo español con lo castellano. Salía al paso de los proyectos de tratados comerciales con el Reino Unido y Francia así como los intentos de unificación del derecho civil. La hostil recepción de esta iniciativa por parte de la prensa madrileña otorgó al propio acto una significación mayor del que tenía –sus resultados prácticos fueron nulos– al mismo tiempo que encendía la contrarréplica desde Barcelona. Al año siguiente, el mismo Almirall publicó *Lo Catalanisme*, considerado como la primera exposición sistemática de la doctrina catalanista. Allí Almirall redefine su federalismo como «particularismo» sobre una pretendida base científica, para que, unificado el movimiento catalán, fuera eficaz en la transformación política del Estado español. En este mismo año, Francisco Romaní i Puigdemolas editó la revista

---

agruparía en la logia *Avant*, adscrita al Rito Moderno francés. Significativamente el lema del *Centre Català* rezaría «Catalunya i Avant». Más adelante, se creó la Gran Logia Simbólica Regional Catalana Balear (op. cit., p. 1149) en la que se aunaban las tendencias masónicas y republicano-catalanistas de carácter federalista.

<sup>611</sup> Cf. Pich i Mijana, Josep., “La génesis del catalanismo político. De los inicios de la Restauración a la crisis del Centre Català” en *Hispania. Revista Española de Historia*, núm. 229, 2008, p. 454. El *Centre* se componía de nueve secciones, que discutieron un proyecto de reforma catalanista que concretaron en nueve reivindicaciones: la defensa de la educación y de la moralidad de los catalanes, la reivindicación de los mecanismos para mejorar el bienestar y el progreso de Cataluña, la reclamación de la oficialidad de la lengua catalana, la vindicación del mantenimiento de la legislación civil, así como la obtención de los mecanismos institucionales para poder reformarla y para crear un Tribunal Supremo catalán, la pretensión de suprimir la división provincial y su sustitución por una división territorial comarcal; la creación de una administración catalana, el mantenimiento de una política económica proteccionista, sin renunciar a la histórica vocación mercantil de Barcelona, y el impulso de la mejora de la manera de vivir de los catalanes, op. cit., p. 455.

*La España Regional* (1886-1893), con la colaboración de Pella i Forgas, desde la cual se defendió un regionalismo tradicional y confesional, pero no rupturista con la Restauración, en una línea inspirada por el positivismo francés de Taine, Le Play y Renan y con la pretensión de hacerse escuchar en toda España.

En 1887 se creó la *Lliga de Catalunya* presidida por Ángel Guimerà, como escisión del *Centre Català* y que integraría a gran parte de sus miembros: Permanyer, Güell, Alsina y Domènech i Montaner, de un tinte intelectual más conservador<sup>612</sup> entorno de la revista *La Renaixensa* y otras publicaciones catalanistas. Poco después, la junta de socios de esta entidad eligió como presidente al liberal Pablo Sans Guitart. A la *Lliga* disidente se uniría a su vez la juventud universitaria catalanista, encuadrada desde 1886 en el *Centre Escolar Catalanista* (Martí Roger, Verdaguer i Callís, Puig i Cadafalch, Duran i Ventosa, Prat de la Riba), de cuya generación surgirían más adelante los cuadros dirigentes de la *Lliga Regionalista*<sup>613</sup>. En este mismo 1887 Mañé i Flaquer publicó

<sup>612</sup> Cf. Casassas, J., *Entre Escit·la i Caribdis (El catalanisme i la Catalunya conservadora de la segona meitat del segle XIX)*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1990, p. 182.

<sup>613</sup> En una carta a Collell, de 13.07.1887, Torras i Bages se refiere a un escrito del *Centre Escolar Catalanista* publicado en el núm. 28, de 9.07.1887, pp. 219-220 en *La Veu del Montserrat*, el cual “fa per cert molt mala ferum”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 213. En este número de *La Veu* aparecía, por cierto, el octavo artículo de Torras i Bages perteneciente a la serie *La Iglesia y'l regionalisme*, a saber, “La revolució és antiregionalista”, op. cit., pp. 217-219. Se trataba de la comunicación que hacía el Consejo del *Centre Escolar Catalanista* al *Centre Català* con fecha 30.06.1887, en el que el *Centre Escolar* si bien se declaraba “no separatista”, dejaba abierta la puerta, siguiendo la contestación de Almirall al discurso de Nuñez de Arce en el Ateneo de Madrid, a una separación de España si el centralismo español impedía las aspiraciones catalanistas. Por otro lado, se hacía gala de un catalanismo tolerante y de carácter transaccionista liberal y, por tanto, no absolutista (tradicionalista). Teniendo en cuenta que por aquel entonces *La Veu del Montserrat* estaba publicando los artículos de Torras i Bages de la serie *La Iglesia y'l regionalisme*, el siguiente fragmento del texto de la comunicación citada del *Centre* evidencia la disparidad de criterios entre los jóvenes nacionalistas y el catalanismo tradicionalista y en cierto sentido medievalista que estaba proponiendo Torras i Bages: “lo jovent catalanista no aspira á tornar á la edat mitjana ab los castells feudals, ab los vassalls de ramensa, ab la inquisició y demés institucions caracteristicas d'aquella época que avuy li apareixen al mes ayment de la velluria verdaderas momias impossibles de revifar, pero tampoch aspira á esborrar tot rastre del passat pera entrar de plé en una época tan ignorada que giri al mon com una mitja. Partidaris de la racional y llógica evolució en los temps y en sas manifestacions com nos ho ensenya la Historia, volem pera Catalunya un estat mixte, purificació de lo antich y revolució de lo nou, que pot ser perfectament l'avuy” ibíd., p. 220. El benevolente comentario del editor de *La Veu* con el “patriotismo” de los del *Centre*, el propio Collell, que encabezaba esta comunicación era el siguiente, por lo que se entiende el “tirón de orejas” de Torras i Bages a su amigo: “per la importancia que te en quant indica los sentiments que animan al jovent catalanista y manifesta las ideas que persegueix, transcribim lo següent document que 'ns ha enviat lo «Centre Escolar Catalanista.» No podem aplaudir en conjunt totas las afirmacions del Centre, fillas sens dupte algunas d'ellas de la irreflexiva joventut que en son lloable y nobilíssim entussiasme no sempre 's pot fixar prou en la gravetat é importancia de certas ideas, pero sens reserva donem nostre aplauso al xarbot de patriotisme que ha dictat las següents declaracions. Ja tindrem ocassió, sí á Deu plau, de dir als joves del Centre Escolaren qué s'equivoca lo seu ardent amor á la pàtria catalana, ara com ara nos limitem á consignar la satisfacció que'ns produheix la valentia de sos sentiments, y'l

El regionalismo, en el que recogía los artículos que había escrito en el *Diario de Barcelona* en polémica con el discurso anticatalanista de Nuñez de Arce, pronunciado en el Ateneo de Madrid el año antes y en el que se rebatía *Lo catalanisme* de Almirall. Mañé mantendría un argumentario reivindicador de la posición tradicionalista y a la vez regeneradora de Barcelona frente al centralismo estancado, burocrático y parlamentarista de Madrid. Asimismo, en 1887-1888 surgieron los artículos regionalistas de Torras i Bages, aparecidos en *La Veu del Montserrat*, agrupados bajo el título *La Iglesia y el regionalisme* y que en 1892 constituirían la mayor parte de los capítulos del primer libro de *La Tradició Catalana*.

Con ocasión de la visita de la reina regente María Cristina en 1888 a la Exposición Universal de Barcelona, miembros de la *Lliga de Catalunya* le dirigieron un mensaje solicitando un régimen de amplia autonomía. Dicho mensaje no contó con el apoyo de Almirall y sus seguidores. Doña María Cristina presidió también los Juegos Florales de aquel año, en los que Menéndez y Pelayo pronunció su famoso discurso, parcialmente en catalán, y además la Reina Regente acudió en peregrinación al Santuario de Montserrat<sup>614</sup>. Sociológicamente, este catalanismo estaba integrado principalmente por profesionales liberales y también propietarios rurales<sup>615</sup>. En 1889 se produjo una nueva movilización en defensa del derecho civil catalán ante la inminencia de la aprobación del Código Civil. La *Lliga de Catalunya* presentó en 1890 su programa político, en el que concretaba las aspiraciones regionalistas y que servirían de referencia para las «Bases de Manresa» de 1892. Por otro lado, en enero de 1891 aparece el primer número del semanario *La Veu de Catalunya*, como iniciativa barcelonesa paralela a *La Veu del Montserrat* del canónigo Collell para una influencia más decisiva y posibilista del “vigatanismo” en el catalanismo y como contrapunto de *La Renaixensa*. Estuvo dirigido por el discípulo de Collell, Narciso Verdaguer i Callís, si bien en 1893 se produjo la ruptura entre ambos por divergencias de criterio y estrategia, habida cuenta de

---

desitj de que al encaminarlos de la manera mes conforme á las prescripcions de la rahó y de la justicia, no deïxe jamay minvarlos”, *ibíd.*, p. 220. En la siguiente carta a Collell, de 27.07.1887, en la cual Torras i Bages dice de sí mismo que “jo sols só lo sembrador que escampa bona llavor”, sin embargo afirma combatir en sus artículos regionalistas de *La Veu del Montserrat* las ideas del Centre y de Almirall, sin nombrarlos, *ibíd.* Como ha señalado Borja de Riquer, una buena parte de los jóvenes dirigentes que constituyeron la *Lliga Regionalista* eran hijos de los prohombres del conservadurismo dinástico barcelonés, cf. *Escolta, Espanya...*, op. cit., p. 182. Para un estudio sociológico de las procedencias de los jóvenes catalanistas, vid. Coll i Amargós, J., Llorens i Vila, J., *Els quadres del primer catalanisme (1882-1900)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2000, en especial, pp. 11-31.

<sup>614</sup> En cuya ocasión el sermón del canónigo barcelonés Celestino Ribera y Aguilar –amigo de Torras i Bages y miembro de la «penya dels minyons»- fue predicado precisamente bajo el título *El Patriotismo en Cataluña. Sermón pronunciado el 29 de mayo de 1888 en la solemne fiesta celebrada con motivo de la peregrinación de S. M. la Reina Regente por el M. I. Sr. Dr. D. Celestino Ribera y Aguilar*, Tipo-Litografía de los Sucesores de N. Ramírez y C.<sup>a</sup>, Barcelona 1888.

<sup>615</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 151.

la nueva orientación políticamente posibilista y menos apegada a lo tradicional del joven Verdaguer i Callís.

En 1891 surgió la *Unió Catalanista*, aglutinando distintas corporaciones y entidades de toda Cataluña, sin formar no obstante un partido político<sup>616</sup>. El catalanismo seguiría siendo un fenómeno urbano y sin arraigo popular. Domènech i Montaner fue su primer presidente y Enrique Prat de la Riba el secretario. Su primer acto fue la celebración de la Primera Asamblea Catalanista en Manresa a finales de marzo de 1892, en la que se discutieron y aprobaron las Bases para una Constitución Regional Catalana, conocidas como «Bases de Manresa». Este documento conjugaba el espíritu federalista con reminiscencias tradicionalistas y orgánicas, interpretadas románticamente. Planteaba principios concretos, pero inviables para la organización autonómica de Cataluña en sus relaciones con el poder central, y oficializaba la lengua catalana. En este sentido, como se ha señalado, las «Bases de Manresa» han adquirido la categoría de mito<sup>617</sup>. En los años siguientes, la *Unió Catalanista* celebró sucesivas asambleas catalanistas, tal como la que tuvo lugar en 1893 en la ciudad de Reus, en la que los postulados se revelaban abiertamente cada vez más nacionalistas. La acción política se percibe en clave regeneracionista<sup>618</sup>. Prat de la Riba y Pedro Muntañola editaron en 1894 un *Compendi de la Doctrina catalanista*, texto de contenido ya claramente nacionalista, al identificar a Cataluña con la patria exclusiva de los catalanes y a España únicamente con la estructura estatal. Hay que recordar, con todo, que la *Unió* incluía dos tendencias: la apolítica, no por ello menos radical en sus planteamientos, que aglutinaba a los hombres de *La Renaixença*, y la que planteaba actuar en la política activa, cuyo líder sería el mismo Prat de la Riba. Paralelamente, este catalanismo irá buscando obtener la correspondiente repercusión internacional o, al menos, equipararse a otros movimientos nacionalistas o regionalistas europeos<sup>619</sup>.

Asimismo, el periodo de 1889-1894 experimentó un crecimiento en la implantación social del catalanismo, lo cual se pondría de manifiesto con la

<sup>616</sup> Vid. Llorens, J., *La Unió Catalanista i els orígens del catalanisme polític*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1992. Según este autor, la *Unió Catalanista* habría supuesto el triunfo de las tesis propiamente catalanistas (en un sentido cada vez más nacionalista) sobre las regionalistas, debido al énfasis en la reclamación autonomista (op. cit., pp. 14 y 16). A este catalanismo, según Llorens, confluyeron tres tendencias: el catalanismo romántico representado por la revista *La Renaixença*, el regionalismo conservador (expresado en *La España regional*) y el vigatanismo (cuyo órgano de expresión sería *La Veu del Montserrat*).

<sup>617</sup> Cf. Termes, J., op. cit., p. 283.

<sup>618</sup> Cf. Casassas, J., *Entre Escila i Caribdis ...*, op. cit., p. 272.

<sup>619</sup> Vid. Balcells, A., "El catalanisme i els moviments d'emancipació nacional a la resta d'Europa entre 1885 i 1939" en *Catalan historical review*, núm. 6, 2013, pp. 189-205. Rovira i Virgili incardinaría teóricamente el catalanismo como manifestación del principio de las nacionalidades en toda Europa a lo largo del siglo XIX y principios del XX, vid. *Història dels moviments nacionalistes*, Ed. Base, Barcelona 2008.

asunción de la presidencia del Ateneo Barcelonés por parte de Àngel Guimerà en el curso 1895-1896<sup>620</sup>. Al año siguiente, fue Almirall quien asumió la presidencia, siendo secretario Prat de la Riba. Y en el curso sucesivo, el proceso de catalanización del Ateneo se completó con la presidencia por parte de Juan Permanyer i Ayats y la composición de la junta formada, entre otros, por Prat de la Riba, Casas Carbó, Puig i Cadafalch, de Riquer o Caselles<sup>621</sup>. A finales de aquel mismo año, Prat de la Riba pronunció allí su conferencia bajo el título de *El fet de la nacionalitat catalana*, embrión de *La nacionalitat catalana* que aparecería en 1906.

Antes de que finalizara 1898 se refundaba como diario *La Veu de Catalunya* por parte del grupo liderado por Prat de la Riba y su entorno: José Puig i Cadafalch, Luís Duran i Ventosa, Pedro Muntañola, Francisco Cambó y Narciso Verdaguer i Callís (y fundada la *Lliga Regionalista* en 1901, la publicación pasaría a ser su órgano de expresión). A su vez, la *Unió* se escindió en 1899, en el *Centre Nacional Català* liderado por Verdaguer i Callís y Prat de la Riba y, por otra parte, en la *Unió Regionalista* de aquellos que habían formado antes la *Junta Regional de Adhesiones al Programa* del general Polavieja (que integraba personalidades de las barcelonesas Sociedad Económica de Amigos del País, el Fomento del Trabajo Nacional, la Liga de Defensa Industrial y Comercial y el Instituto Agrícola Catalán de San Isidro)<sup>622</sup>. Las dos corrientes mencionadas, procedentes de la *Unió Catalanista*, se fundieron en 1901 en la *Lliga Regionalista*, que pretendió constituirse en la principal fuerza política en Cataluña ante el desgaste de los partidos dinásticos y a la cual Lerroux enfrentó el partido republicano y la masa obrera. A este respecto, hay que tener en cuenta la relativamente escasa extensión del catalanismo en aquella época, señaladamente en su expresión política. A comienzos del siglo XX, según confesión de parte, quizás un tanto exagerada:

El catalanisme es reduïa al fer, voler i poder de dues dotzenes de persones, que s'apuntaven al local de la Unió Catalanista, un piset de la cantonada de la

<sup>620</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 148. Esta expansión coincidiría con otros movimientos regionalistas en Europa, como el de los felibres provenzales.

<sup>621</sup> Cf. Casassas, J., *Entre Escila i Caribdis...*, op. cit., p. 318

<sup>622</sup> Programa que apareció publicado en *La Veu del Catalunya* el 16.10.1898: «1.º Implantar, desde luego, el concierto para la tributación directa por medio de cupos que podrán ser revisados periódicamente con aumento o rebaja según las alteraciones que haya tenido la riqueza afecta al impuesto.» «2.º Acometer la reorganización de la vida municipal sobre bases que den la debida representación en los Ayuntamientos a las fuerzas sociales y a los intereses corporativos en sus varias manifestaciones de capacidad, capital y trabajo.» 3.º Refundir «en una sola cuatro Diputaciones de las actuales provincias». 4.º Permitir la organización independiente de «la enseñanza profesional y técnica para el mejor desarrollo de sus intereses». 5.º Respetar «las instituciones jurídicas de cada región y el no tocar a ellas si no cuando fuera para perfeccionarlas con arreglo al espíritu, usos y necesidades de las regiones», cf. Andrés-Gallego, J., *La política religiosa en España (1889-1913)*, op. cit., p. 115.

Rambla amb la Porta Ferrissa. [...] A més de la Unió Catalanista era local del Centre Escolar Catalanista, que mai no va passar de tenir cinquanta membres. [...] A cada poble hi havia un *catalanista*, un i no més<sup>623</sup>.

De todas maneras, el proceso de expansión social del catalanismo, ya convertido en nacionalismo consciente, paralelo a la expansión de las clases medias en Cataluña, ha sido atinadamente estudiado por Juan-Luís Marfany<sup>624</sup>. La *Lliga* conjugaría finalmente el catalanismo político con los intereses de la burguesía, convirtiéndose en el partido de los conservadores catalanes: el de los industriales, pero también de los grandes propietarios rurales y en general de la gente de orden y del catolicismo catalán<sup>625</sup>.

Además, según la lectura marxista de Solé-Tura y Aja<sup>626</sup>, a través del catalanismo nacionalista que encarnó la propia *Lliga Regionalista*, la burguesía catalana quiso recabar, sin lograrlo, el apoyo de las masas catalanas, lo cual sería cierto respecto a la menestralía y al proletariado, pero no respecto a otros sectores de la clase media con expectativas de proyección social. El nuevo partido, a pesar de su conservadurismo<sup>627</sup>, quiso mantenerse prudencialmente en un planteamiento accidentalista en su opción política respecto de la monarquía. La nueva entidad estaba formada por los jóvenes procedentes de la *Unió*, que a la vez que mantenían el purismo doctrinal nacionalista, apostaban

---

<sup>623</sup> Pijoan, J., "El catalanisme embrionari" en *Quaderns de l'exili*, año III, núm. 22, 1946, p. III. Según este autor, la gente de la *Unió Catalanista* estaría liderada por los hermanos Permanyer, Guimerà, Aldavert, Noguera, Gallissà, Sunyol y Domènech i Montaner. A su vez, el *Centre Escolar Catalanista* había sido encabezado por Prat de la Riba, Muntanyola y Cambó. Precisamente, Polavieja, necesitado de apoyos a la hora de plantear su programa político, habría dado alas y relevancia política al catalanismo, de las que había carecido hasta el momento.

<sup>624</sup> Vid. *La cultura del catalanisme*, op. cit., pp. 23-46.

<sup>625</sup> Vid. de Riquer, B., "Els corrents conservadors catalans i la seva evolució cap al catalanisme polític" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 100, 1987, pp. 78-84.

<sup>626</sup> Op. cit., p. 133.

<sup>627</sup> Desde su heterodoxo posicionamiento progresista, Gener valoraba así la ideología y composición de la *Lliga* en sus primeros años de actividad: "hay otro grupo muy importante que no se diferencia como principio de los indicados, sino como cuestión de conducta. Este es el grupo de la *Lliga regionalista*, cuyo órgano es *La Veu de Catalunya*. Este grupo es numeroso y audaz, eminentemente político, pues muchos de sus adeptos han militado en otros partidos españoles, especialmente en los dinásticos. Estos no se llaman abiertamente catalanistas. Van a la autonomía de Cataluña, pero están dispuestos a pactar y aceptar toda clase de transacciones con los gobiernos españoles. Se contentarían con una zona neutral ó con el concierto económico, para pedir luego la diputación única, etcétera. Su organización es vasta, pues cuenta con una gran parte del elemento comercial y fabril; pero habiendo pertenecido la mayoría de sus prohombres a partidos reaccionarios, y llevando en su seno una gran parte del carlismo fuerista, son de ideas atrasadas, y a través de sus actos y escritos trasciende el clericalismo. Si forman en sus filas algunos liberales, no se atreven a funcionar como tales, como sería lógico. Sólo se reservan y procuran esconder su personalidad detrás de la común idea", cf. "La cuestión catalana (o sea el catalanismo) y III" en *Nuestro Tiempo*, núm. 29, 1903, p. 712.

por abrir una vía política posibilista. Tras el primer éxito electoral en Barcelona de 1901 –la candidatura de los cuatro presidentes (Robert, Torres, Rusiñol y Domènech i Montaner) rompió el monopolio bipartidista de los partidos dinásticos– en 1903 la *Lliga* no superó empero las expectativas y se vio derrotada por los radicales de Lerroux. Dentro de la *Lliga* se formó, a su vez, un ala izquierdista, que se separaría, a raíz del discurso de Cambó ante el rey Alfonso XIII en su viaje con Maura a Barcelona en 1904 y que constituyó en 1906 el *Centre Nacionalista Republicà*. Esta corriente se expresó mediante el semanario *El Poble Català* (1904-1918). Tras la victoria de las elecciones parciales municipales de Barcelona, la coalición *Solidaritat Catalana*<sup>628</sup> volvió a unir a las formaciones catalanistas como reacción popular frente a los hechos de 25 de noviembre de 1905 (quema de la redacción de la revista *¡Cu-cut!* y *La Veu de Catalunya* por parte de elementos ligados al ejército). El 20 de mayo de 1906, la *Festa de l'Homenatge*, para honrar a los diputados catalanes que votaron en contra del proyecto de Ley de Jurisdicciones, reunió en Barcelona a 200.000 personas, en lo que fue la primera manifestación masiva del catalanismo. Esta coalición, que también aunó a republicanos y carlistas<sup>629</sup>, se presentó con éxito a las elecciones

<sup>628</sup> Cf. De Camps i Arboix, J., *Història de la Solidaritat Catalana*, Ed. Destino, Barcelona 1970, pp. 20 y ss. Para una visión crítica con la *Solidaritat* desde el campo dinástico catalán, que predecía la brevedad del fenómeno solidario, vid. Elias de Molins, J., *Cataluña: la solidaridad, la monarquía, el regionalismo. Impresiones*, A. López Robert Impresor, Barcelona 1907: “no es posible que puedan fundirse y que se muevan mucho tiempo en una misma dirección, religiosos y ateos, dinásticos y antidinásticos, republicanos y monárquicos, liberales y retrógrados, los que proclaman las excelencias del sufragio universal, y los que quieren el voto cuantitativo y de clases, los que quieren la tradición y hacer resurgir el pasado, y los que quieren para todo moldes nuevos y mundiales” *ibíd.*, p. 14. Frente a ello, el autor defiende un verdadero regionalismo “razonable” y regenerador desde un conservadurismo monárquico inspirado en Balmes.

<sup>629</sup> La participación de los católicos coaligados con republicanos fue objeto de controversias, como las mantenidas por Cayetano Soler y Antonio M<sup>a</sup> Alcover. Sobre dichas controversias, vid. Andrés-Gallego, J., “Transformación política y actitud religiosa del Gobierno largo de Maura (1907-1909)”, *op. cit.*, pp. 148-159, así como Mir, G., “Una polèmica sobre catolicisme i catalanisme (a propòsit de Miquel Sants Oliver i de la crisi de direcció del «Diario de Barcelona», 1906)” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 6, 1976, pp. 93-118. Por otro lado resulta interesante notar que Torras i Bages, en una carta de 10.03.1906, respondiendo a una consulta de Cayetano Soler, había reiterado que en materia de elecciones (en este caso coincidentes en el proceso solidario) se mantenía “en una indiferència fins quasi bestial, de manera que sigut molt murmurat pels regionalistes del pays” – cito la carta por Bonet i Baltà, *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, *op. cit.*, p. 289, dado que la misma no consta incluida en *Epistolari torrasiano*. Un par de años más tarde, en un informe de 21.08.1908 al Cardenal Vives i Tutó, declaraba Torras i Bages que: “yo, aunque he tenido y tengo mi parte en el catalanismo, me he abstenido constantemente de la política activa, por creer que la influencia del sacerdote en este terreno se ejerce con más eficacia y menos exposición, si no se mueve del tono doctrinal. [...] Y ahora voy a contestar a las preguntas que concretamente me hace Vuestra Eminencia. 1<sup>a</sup> La influencia de Sardà i Salvany y de sus amigos con relación a la derecha solidaria perjudica a ésta; porque la gente timorata, a la cual se habla en nombre de la religión, entra en sospechas de la referida derecha, y cree que va por caminos perniciosos. [...] 3<sup>a</sup> Creo que la derecha solidaria, con el movimiento de conjunción, a lo menos parcialmente, que ahora sigue con respecto al criterio gubernativo del Sr. Maura, debe ser ayudada; que a

de 1907 para oponerse con firmeza al proyecto de Ley de Administración Local propugnado por Maura, al no reconocer suficientemente las enmiendas catalanistas. La *Solidaritat Catalana*, establecida para una misión concreta, resultando demasiado heterogénea en su composición y ante la preponderancia en el movimiento adquirida de la *Lliga*, se disolvió en 1909. En este mismo año, el *Centre Nacionalista Català*, la *Unió Republicana* y el partido federal se integraron en una nueva formación, la *Unió Federal Nacionalista Republicana*, la cual, sin embargo, no logró romper la hegemonía de la *Lliga Regionalista* en el nacionalismo catalán<sup>630</sup>. Al año siguiente, el catalanismo consiguió una primera

---

veces tiene condescendencias excesivas con elementos menos sanos, con los cuales ha de contar como apoyo político, por lo cual fuera conveniente pudiere contar con mayor suma de elementos católicos, que al prestarle fuerza política, le pondrían en situación de afirmar-se más en el buen terreno, y podría mostrar-se más decidida en dirección derecha. En cuanto a lo que debería evitarse, por parte de algunos católicos, es la conducta agresiva, por su naturaleza disolvente, y el dar patentes de catolicismo y heterodoxia. [...] Lo que más conviene para que la referida derecha no quede mermada, es que en las diferentes elecciones que han de verificarse no se presente una candidatura enfrente de la que presente la derecha. [...] Barcelona, sin esta derecha, quedaría en manos de la demagogia. [...] Estoy convencido de la necesidad de conservar esta derecha política, que es indudable tiene hombres de talento, quizás los únicos que lo han demostrado en nuestro país, digo talento político, pues han sabido interesar al pueblo en el buen gobierno de la sociedad, cosa que hacía muchísimo tiempo no se había visto; y el interés que el pueblo toma en el gobierno siempre es un obstáculo al gobierno despótico de las sectas”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit. pp. 340-342.

<sup>630</sup> Se inserta en el *Epistolario*, v. IV, op. cit., pp. 56-59, una contestación del obispo Torras, a modo de informe, de 19.11.1909, a una consulta del Nuncio pontificio en España sobre las fuerzas políticas “vivas” en Cataluña y sobre la oportunidad de una fusión o agrupación de las derechas, que él desaconsejaba. Este informe representa un apoyo condicional a la orientación de la *Lliga*. Torras i Bages consideraba únicamente como fuerzas vivas al radicalismo (el lerrouxismo, aunque no lo mencione expresamente) y al regionalismo, puesto que las otras “son una especie de eco, un arcaísmo que no fluye del ser actual de la sociedad” *ibíd.*, p. 56. El primero, en cambio, absorbe las masas populares. Por su parte, “el regionalismo es profesado por la inmensa mayoría de la juventud intelectual y una masa considerable de ciudadanos de la clase media, y los hombres políticos que en el mismo figuran han demostrado poseer las aptitudes y actividades exigidas por las luchas políticas modernas. Entre ellos hay hombres fidelísimamente adheridos a la Iglesia, otros que no lo son tanto, pero de buen sentido, deferentes y que nunca la contrariarían, si pudiesen contar por base política con un pueblo sólidamente católico. Dicen estos últimos que, si manifiestan un criterio intransigente en política religiosa, se encuentran abandonados de una gran parte de estas masas sociales que huyen de luchas y están enamoradas de la libertad, y desean un régimen honesto. Por esto, si los otros partidos de orden se uniesen a los regionalistas, las tendencias católicas dentro de este movimiento social tendrían más fuerzas. La falta de unión entre estas derechas yo creo que en parte se debe a pretensiones personales.- Doy yo importancia a los hombres del regionalismo, no sólo porque tiene atracción especialmente sobre la juventud (que sin esta atracción en parte iría a parar a un radicalismo más o menos mitigado) sino porque son de inteligencia, influyentes en la industria, en la agricultura, en el comercio y en la literatura y en el arte, y sobre todo porque se preocupan y estudian las cuestiones sociales y obreras, y los conflictos económicos, única manera, hoy día, de hacer frente al radicalismo, que pretende ser el único que trabaja en favor del pueblo, con lo cual ha logrado absorberlo en gran parte.- Hay además, especialmente en Barcelona, los grupos que representan el partido conservador, tal cual era antes de Maura, y los carlistas e integristas, gente piadosa, en espera de la edad de oro, y el Comité de Defensa Social que tiene alguna importancia, pero que a



reivindicación política con la creación de la Mancomunidad de diputaciones provinciales catalanas (aunque no se hiciera realidad hasta 1914) de las provincias catalanas<sup>631</sup>. La «Mancomunidad» estuvo presidida por Prat de la Riba hasta su muerte en 1917, en un período que marcó el apogeo de la *Lliga*<sup>632</sup>.

---

pesar de haberse unido en alguna ocasión, han logrado sólo resultados débiles. Estos exigen de los regionalistas declaraciones monárquicas y de política firmemente católica, y los regionalistas profesan cierto oportunismo declarando no obstante que no intentan cambios en las instituciones fundamentales del Estado, sino únicamente un régimen discreto, honrado y expansivo” *ibíd.*, pp. 57-58. La *Lliga Regionalista* encarnaría este regionalismo derechista o conservador: “La Liga es la asociación formada por los regionalistas a que me refiero en esta carta, asociación muy numerosa y bien organizada, núcleo de acción viva y ordenada, que a mi entender no conviene destruir, aunque la Iglesia no pueda contar con ella de una manera incondicional” *ibíd.*, p. 59. Frente a ella “existe además un partido nacionalista republicano, con tendencias radicales, y con espíritu revulsivo de la influencia católica. Tiene también su fuerza, y ejerce atracción sobre la juventud que no está radicada en la fe católica, pero que no obstante tiene un cierto idealismo. Este partido, que es un puente hacia el radicalismo y la impiedad, es indudable que aumentaría con la desaparición o disminución del regionalismo de la derecha” *ibíd.*, p. 58. Casi tres años más tarde, reiteraba estas ideas relativas a su opinión sobre la *Lliga* al pro-Nuncio en España, cardenal Vico, en carta de 10.06.1912: “mi impresión es que entre los que la forman hay gente muy distinta: buenos católicos, otros no tanto, grandes industriales y comerciantes y otros que miran con indiferencia a la Religión y tiene miedo a su influencia. La tengo por una Asociación de política práctica que más que a los principios y a la doctrina atiende al buen régimen de los intereses del país, de manera que a pesar de sus defectos creo yo sería un mal, en la presente desorganización pública, la desaparición de la *Lliga* que contiene quizás los hombres más notables del país en la política viva, y es además el obstáculo mayor tal vez al radicalismo tan pujante en Cataluña. Advierto a Vuestra Eminencia que mi impresión es puramente externa pues yo evito relaciones con esta y con las demás agrupaciones políticas”, *op. cit.*, p. 333. No sorprende la defensa matizada que hacía Torras i Bages de la relevancia de la *Lliga Regionalista*, pero sí que me llama la atención la falta de relaciones que afirma mantener con ella, si repasamos la cordial y amistosa correspondencia del Obispo de Vic con los prohombres de la *Lliga* (aunque ciertamente no consta que estas relaciones tuvieran un contenido político) o su relación de amistad con el propio Prat de la Riba.

<sup>631</sup> Mons. Torras i Bages valoraba positivamente la Mancomunidad catalana, en carta dirigida al mismo Prat de la Riba de 10.05.1914: “sempre dins del c  rcol de la meua influència doctrinal he procurat enaltir lo foment dels aglutinants naturals, que són los qui amb més suavitat i efica  cia junten els hòmens entre si, i com l’obra de la Mancomunidad representa un gener  s esforç en aquest sentit, ja pot pensar que té les meues simpaties i les meues benediccions”, cf. *Epistolari*, v. V, pp. 88-89.

<sup>632</sup> La *Lliga Regionalista*, llamada a ejercer la hegemonía política en Cataluña durante los primeros veinte años del siglo XX. Se trataba de un partido moderno, con presencia territorial y una línea de actuación centralizada desde la Comisión de Acción Política. Su ideología era nacionalista (la sección juvenil se llamaba *Juventut Nacionalista*), si bien adoptaba una estrategia regionalista. José Pla, en el capítulo VIII (“El lerrouxisme i el triumvirat”) de su *Francesc Cambó (materials per una hist  ria)*, que constituye el v. XXV de su *Obra Completa*, Ed. Destino, Barcelona 1973, analiza las estrategias pragmáticas de una *Lliga Regionalista* en su combate electoral con el lerrouxismo, por ejemplo a la hora de pactar con los carlistas (en las elecciones de 1902). “La dreta, rústica, qu  micament pura, prim  ria, qui l’ha morta a Catalunya ha estat la Lliga”, *op. cit.*, p. 199. Según Pla fue precisamente la *Lliga* –caracterizada por un catalanismo revolucionario, si bien “ordenador”– la que supo desarticular políticamente el carlismo y el integrismo catalán. Sobre la ideología de la *Lliga regionalista* y

Cambó le sucede en el liderazgo de la *Lliga*, haciéndose cada vez más explícitas las reclamaciones catalanistas mediante la presentación, por parte de la Asamblea de la Mancomunidad en 1919, de un proyecto de Estatuto de autonomía catalán que no llegó a ser aprobado por las Cortes. En 1922 la nueva formación *Acció Catalana* significó un paso más en la toma de conciencia nacionalista –léase radicalización– del catalanismo. El proceso autonomista se vería combatido por la Dictadura de Primo de Rivera, que disolvió la Mancomunidad. Con el advenimiento de la II República, la política catalanista, dominada ahora por el nacionalismo de izquierdas de la *Esquerra Republicana de Catalunya* –que suplantó a *Acció Catalana*– capitaneada primero por Macià y tras su fallecimiento por Companys, tomó fuerza con la proclamación del *Estat Català* en 1931 y la aprobación del Estatuto de autonomía catalán en 1932, el cual permaneció suspendido desde octubre de 1934 a febrero de 1936. En 1931 nacía la democratacristiana y nacionalista *Unió Democràtica de Catalunya*, que reunía a intelectuales del periódico *El Matí*, junto con personas procedentes de otras formaciones políticas, recibiendo las simpatías de los autores de la revista *La paraula cristiana*,.

La finalización de la guerra civil conllevó la abolición del Estatuto de Autonomía por parte del nuevo régimen y la supresión de la Generalitat. La subsiguiente represión del catalanismo –como fuerza opuesta al franquismo– y la situación de cosas bajo el nuevo régimen necesariamente ha de ser matizada, según ámbitos y tiempos. En líneas generales cabe apuntar que, sin entrar en este momento en tratar de delimitar el origen de los déficits, y manteniéndose en todo momento el uso social de la lengua catalana, con el tiempo se fue dando una apertura progresiva respecto a las manifestaciones de la cultura catalana así como respecto del propio uso en ciertos ámbitos públicos y educativos del idioma catalán<sup>633</sup>.

---

especialmente su nacionalismo subyacente, vid. Molas, I., *Lliga Catalana. Un estudi d'Estasiologia*, v. I, Ed. 62, Barcelona 1972, pp. 187-205.

<sup>633</sup> Esta cuestión, como otras muchas, está desde luego notablemente inflada en ámbitos nacionalistas, y suele ser ditirámica en los marxistas. A mi modo de ver, habría que distinguir entre el uso social y el oficial de la lengua catalana por un lado, y todavía en los ámbitos eclesiástico y civil. Por otro lado, el uso literario y la impresión, junto con el escolar y universitario. En cierto sentido, la apertura la conforman las etapas del régimen, por lo que la impronta primera de carácter totalitaria fascistizante tendería ahogar incluso el uso social. De aquí el interés en indagar cuál fue el origen de, siendo incluso el interés primero en 1939 del entorno de Serrano Suñer, y con la colaboración de Dionisio Ridruejo, dirigir una proclama en lengua catalana, esto mismo fuera dejado de lado. Baste recordar que el apoyo del nuevo régimen en Cataluña fue exponencial, y que, a pesar del fracaso del alzamiento en Barcelona, fue constante el paso de los frentes por catalanes para incorporarse a las tropas liberadoras de Cataluña. Emblemática fue la aportación del Terç de Requetès de la Mare de Déu de Montserrat, muchos de los cuales, no dominando bien el castellano, murieron con un “visca Espanya!” en los labios. Para una bibliografía escogida y sucinta sobre el uso de la lengua en esta época, vid. Marfany, J. L., “The Catalan Question Revisited: On Llorens, a Dubious “Linguistic Community” and Imaginary Threats To It” en *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic*

### 8.3. Carlismo y catalanismo

Un estudioso del carlismo, como es Jorge Canal, ha cuestionado el tópico de que el carlismo supusiera un precedente o elemento integrador del catalanismo<sup>634</sup>, sin perjuicio de las coincidencias o concurrencias que pudieran presentar<sup>635</sup>. De hecho, ambas corrientes se enfrascaban en polémicas sobre quién defendía mejor los intereses de Cataluña, como la sostenida en 1895 por Luis Maria de Llauder y Pedro Pagès i Rueda, en las páginas de *El Correo Catalán* y *La Renaixensa*<sup>636</sup>. Antes, un carlista no catalán, Juan Vázquez de Mella, pronunció unas conferencias en la Asociación Católica de Barcelona sobre el «concepto genuino de regionalismo» en febrero de 1891, suscitando una controversia al respecto con el citado periódico catalanista de *La Renaixensa*<sup>637</sup>. De todos modos, el carlismo coincidió con el federalismo y el catalanismo regionalista en la reclamación del reconocimiento de la constitución histórica y plural de las Españas, si bien difirió de ellos respecto a la correspondiente perspectiva tradicional o liberal en la fundamentación de los principios de autoridad y sociabilidad, especialmente por cuanto se refiere a los criterios de soberanía y legitimidad espiritual y dinástica.

Esta coincidencia parcial de planteamientos facilitó acuerdos puntuales, como los que representaron los pactos electorales de los tradicionalistas con la *Lliga Regionalista* o su participación en la *Solidaridad Catalana* a partir de 1906. Pero también el tradicionalismo ambiental, arraigado en Cataluña, propició la competencia entre el carlismo y el catalanismo por hacerse con su control. Y aunque ciertamente hubo casos de trasvase o transfuguismo, especialmente del carlismo al catalanismo político, señala Canal “que algunos carlistas se pasaron al catalanismo político o al nacionalismo catalán no significó de ninguna manera que esta evolución fuese ni lógica, ni natural, ni necesaria”<sup>638</sup>. También

---

*Studies and Research on Spain, Portugal and Latin America*, Vol. 83, Núm. 7, 2006, pp. 939-956; Branchadell, A., *L'aventura del català: De les «Homilies d'Organyà al nou Estatut*, L'Esfera dels Llibres, Barcelona 2006. En sentido contrario, con tendencia a lo surrealista, cf. Solé i Sabaté, J. M., Villaroya, J., *Cronologia de la repressió de la llengua y la cultura catalanes*, Ed. Curial, Barcelona 1994.

<sup>634</sup> En especial vid. “¿En busca del precedente perdido? Tríptico sobre las complejas relaciones entre el carlismo y catalanismo a finales del siglo XIX” en *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 14, 2005, pp. 45-84. También más en general: *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració*, Eumo Ed., Vic 1998.

<sup>635</sup> Para una aproximación muy sintética a la historia del carlismo catalán, vid. Barraycoa, J. “El carlismo catalán”, op. cit., pp. 105-115.

<sup>636</sup> Cf. Canal, J., “¿En busca del precedente perdido? Tríptico sobre las complejas relaciones entre el carlismo y catalanismo a finales del siglo XIX”, op. cit., pp. 48-50. En especial, resulta interesante la cita que se hace del artículo de Llauder en el *Correo Catalán* del 3.03.1895, en el que el líder de los carlistas catalanes defendía el *catalanismo* auténtico del carlismo, si bien se distanciaba del movimiento catalanista contemporáneo “en el que se ahogarán tantas ilusiones”, op. cit., p. 48.

<sup>637</sup> *Ibid.*, pp. 54-57.

<sup>638</sup> *Ibid.*, p. 57.

es cierto que en casos como el del olotense Mariano Vayreda, su adhesión condicional al carlismo durante el Sexenio se debió, según refiere él mismo, ante el odio religioso que profesó el Sexenio revolucionario, a una actitud tradicionalista y regionalista más que a su fidelidad dinástica<sup>639</sup>:

Era la doctrina regionalista que em seduïa. Encara que no la comprenia pas bé, portat per un intens amor a les coses de casa, pressentia la reconstitució de la nostra antiga nacionalitat i la resurrecció d'una federació espanyola com a única reparació de punyents injustícies i desastrosos errors polítics. Així concebia jo el carlisme, i així jo vaig acceptar-lo<sup>640</sup>.

Hasta qué punto el historicismo ambiental influyó en el foralismo carlista no es cuestión de debatir aquí. Lo cierto es que, en consonancia con la propia doctrina mantenida desde principios de siglo y con las declaraciones oficiales anticoncentralistas precedentes, Carlos VII había restituido los fueros en Cataluña en 1872. En todo caso, este carlismo, que había sido derrotado en 1876, se dotó de estructuras políticas modernas y sin perjuicio de sus diferencias internas, que le llevarían a la escisión de los integristas en 1888, el partido carlista fue uno de los partidos políticos mejor organizados de aquel momento<sup>641</sup> y que no rehuyó el combate electoral a lo largo de los años de la Restauración, tras el retraimiento inicial ordenado por Nocedal. Precisamente, el ala integrista estaba representada principalmente por intelectuales procedentes del neocatolicismo que se habían adherido al carlismo tras la Revolución de 1868. En todo caso, la base social del carlismo, muy heterogénea –las “honradas masas carlistas”– mantuvieron su fidelidad al pretendiente legítimo, también en Cataluña. A su vez, el carlismo renovó su discurso ideológico, según se reflejó en el «Acta de Loredán» (1897), difundido a través de la brillante oratoria de Mella y haciendo suyo el magisterio leonino entorno de la cuestión social y apostando por el regionalismo como manifestación de la vigencia del foralismo tradicional.

Por otra parte, se ha criticado al carlismo catalán como reacción conservadora católica y liberal en defensa del orden económico feudal o incluso capitalista<sup>642</sup>, cuya absorción hubiese pretendido el conservadurismo, cuando

<sup>639</sup> Ibíd., p. 58. Sería un caso análogo al de los neocatólicos madrileños, que tras su conversión al carlismo durante la Revolución de 1868, veinte años más tarde se escindieron en el partido integrista.

<sup>640</sup> Cf. Vayreda, M., *Records de la darrera carlinada*, Ed. L'Avenç, Barcelona 2014, p. 16.

<sup>641</sup> Cf. Canal, J., *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració. Un assaig de modernització política (1888-1900)*, op. cit., p. 19

<sup>642</sup> Cf. Toledo González, F., *Carlins i catalanisme. La defensa dels furs catalans i de la religió a la darrera carlinada, 1868-1875*, Ed. Farell, Sant Vicenç de Castellet 2002, p. 26. Este autor sigue la línea trazada por historiadores de corte marxista como Torras, Fontana, Santirso, Arnabat y García Rovira considerando que el carlismo obedecía y representaba a los intereses económicos señoriales y eclesiásticos amenazados de muerte por la Revolución liberal. Este fue también el enfoque general de la obra compiladora de las ponencias del II Seminario Internacional de Historia de Gerona (1988), recogidas bajo el título *Carlisme i moviments*

precisamente el carlismo si se levantaba era contra el liberalismo. De hecho, Rafael Puget, por medio de José Pla, hablando del general Savalls a *Un senyor de Barcelona*, explica como:

Les llibertats concretes que predicaven els vells carlistes eren, potser, més sòlides que la llibertat que postulaven els liberals. Eren les llibertats enteses a la manera antiga. No era pas la llibertat amb majúscula, abstracta i vaga, escrita en un paper sempre més inconsistent que la violència dels temperaments; sinó les llibertats concretes, garantides per organismes, institucions, costums i hàbits antics, vivents i d'escamoteig impossible<sup>643</sup>.

Torras i Bages ciertamente no mostró ninguna simpatía por el carlismo. En alguna ocasión, como tras una función religiosa celebrada por el restablecimiento de D. Jaime de Borbón en la Iglesia de las Sacramentarias de Vic, a principios de 1902, Mons. Torras i Bages reprendió a algunos seminaristas e incluso a su canónigo penitenciario, de tendencias carlistas<sup>644</sup>. El *Epistolario* torrasiano también incluye una carta del obispo de Vic, de 1 de abril de 1906, en respuesta a una consulta del Secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Merry del Val, sobre las posibilidades en su diócesis de un alzamiento carlista. Torras i Bages lo descartaba, puesto que:

A mi entender, se ha acabado el tiempo de los alzamientos carlistas, a lo menos alzamientos de alguna trascendencia y significación. La masa popular, en su

---

*absolutistes*, Eumo Ed., Vic 1990 (editada por Fradera, Millan y Garrabou), en la que se abordaban los movimientos tradicionalistas españoles y europeos. Por su parte, difieren parcialmente de esta orientación que identificaba al carlismo con las antiguas oligarquías, desbancadas, del Antiguo Régimen otros estudiosos, como Pedro Anguera, quien concluye que, al menos en sus orígenes, “els carlins catalans actius eren bàsicament membres dels sectors més depauperats de les classes populars, un conglomerat confús de pagesos empobrits i artesans empesos a la prolerització o a la misèria, ambdós revoltats contra la reforma liberal burgesa, i de desertors, contrabandistes i saltejadors de camins, situats més al marge del sistema que contra el sistema”, cf. *Déu, rei i fam. El primer carlisme a Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1995, p. 422. Como ha puesto de manifiesto Javier Barrycoa, una lectura meramente economicista del fenómeno carlista por parte de este tipo de historiografía, radica en una negación de la posibilidad de que el pueblo “llano” pudiera movilizarse en defensa de unos ideales y sacrificarse por otras causas que no fueran las de la izquierda, cf. “El carlismo catalán” en Ayuso, M. [Ed.], *A los 175 años del carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Ed. Itinerarios, Madrid 2011, p. 106. Por su parte, José M<sup>a</sup> Mundet incide en la fluctuabilidad de los apoyos sociales del carlismo, sólo es a partir de 1835 cuando una pequeña parte de los obispos y de la nobleza se decide pasarse al carlismo, vid. “La base social del carlisme català a la primera guerra” en *El Carlisme i la seva base social*, Llibres de l'Índex, Barcelona 1992, pp. 81-101. Y es que, como explica Jorge Canal en su prefacio a su *Banderas blancas, boinas rojas. Historia política del carlismo, 1876-1939*, Marcial Pons, Madrid 2006, p. 11, la interpretación socioeconómica de la historiografía de inspiración marxista no puede explicar satisfactoriamente las causas de la adhesión interclasista al carlismo, las razones de su larga pervivencia y los movimientos internos de su transformación.

<sup>643</sup> Cf. *Obra Completa*, v. XIX: *Tres senyors*, Ed. Destino, Barcelona 1971, p. 40.

<sup>644</sup> Carta de 10.02.1902 al Nuncio, Mons. Aristide Rinaldini, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 281-282.

máxima parte, ha perdido el sentido tradicional, y en lo porvenir, más son de temer movimientos socialistas, ya que la propaganda oral y escrita es continua, y dado lo halagadora que es para el pueblo la doctrina de aquella secta en la masa manufacturera, o sea, de obreros de fábrica, muy numerosa en toda Cataluña y especialmente en las diócesis de Barcelona y de Vic. Y, aunque con mayor lentitud, los mismos trabajadores del campo van sufriendo la transformación, si bien en esta Diócesis conservan aun casi en su totalidad, los trabajadores del campo, el sentido cristiano. Pero ni éstos peligran de que se alcen, produciendo ningún movimiento carlista.- No sólo por la debida obediencia a la dirección marcada por la Santa Sede, sino que aun por propio y personal convencimiento, procuro que se observe la regla de que el Clero no se mezcle en excitaciones políticas, como me manifiesta Vuestra Eminencia, por encargo de Su Santidad. Una vez castigué a unos estudiantes del Seminario, que, con capa de Religión obraron en contra de tales sentimientos, y en otra ocasión les prohibí asistir a una asamblea celebrada en esta Ciudad, en la que peroró un eminente orador carlista, hombre a la vez muy respetable<sup>645</sup>.

Torras i Bages consideraba a los carlistas e integristas un tanto despectivamente “gente piadosa, en espera de la edad de oro”<sup>646</sup>. Al cardenal Vives i Tutó le manifestaba su adhesión a la dinastía reinante<sup>647</sup>, si bien

---

<sup>645</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., pp. 146-147. En la misma misiva, Torras i Bages manifiesta que también prohíbe la participación de su clero en actividades catalanistas: “en las últimas elecciones para diputados a Cortes, en el distrito de Manresa, de esta Diócesis, donde luchaba un amigo mío, el hoy diputado Don Leoncio Soler y March, regionalista, temiendo con fundamento la extralimitación de algunos eclesiásticos en su entusiasmo por el referido candidato, les prohibí bajo pena la asistencia a reuniones políticas de carácter público, y el escribir en periódicos, sin el permiso de la autoridad ordinaria” *ibíd.*, p. 148. En una carta de 18.11.1909 al metropolitano de Tarragona, insiste el obispo vicense en esta idea: “El inmiscuirse al Clero en la política militante favorecería el error popular muy extendido, de considerar la religión como una influencia política dirigida a la defensa de ciertos intereses temporales, y no como un medio de alcanzar que prevalezcan los principios del Evangelio en las relaciones humanas. [...] A mi entender lo que más falta es [sic] nuestros días es el espíritu sobrenatural de donde deriva la acción eficaz que la Iglesia ha de ejercer sobre los pueblos”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 55. Al Nuncio, en carta de 19.11.1909, le confiesa que “nuestra acción, la de los obispos, ha de ser muy simple, la simplicidad del Evangelio” por lo que “yo me limito a trabajar sobre el espíritu del país cuanto puedo, manteniéndome apartado de la política, que es un arte en el cual, repito, que me tengo por incompetente. [...] Sin duda por razones históricas, el pueblo mira con prevención que el Clero se ocupe en política, y recela del mismo, y no sigue sus direcciones o indicaciones gubernamentales. En cambio yo creo que en materia puramente religiosa una gran masa popular atiende dócilmente al sacerdocio. Por esto, a mi entender, la conducta episcopal en sus relaciones políticas conviene que sea muy sobria, dedicándose con efusión evangélica a cristianizar los espíritus principalmente por medio de obras prácticas y benéficas en favor del pueblo”, op. cit., p. 56, 58-59.

<sup>646</sup> Cf. Carta de 19.11.1909 al Nuncio, op. cit. p. 57.

<sup>647</sup> “Yo no puedo hablar porque si yo rechazara la ocasión creería que mi oposición provenía de poco afecto a la Dinastía reinante. Vuestra Eminencia comprenderá que no es así, y pruebas manifiestas tengo dadas, pues cuando su Majestad el Rey vino a Cataluña, publiqué yo e hice leer en las iglesias previamente, una alocución al pueblo fiel recordando la fidelidad debida a

entendía que no convenía actualmente: “en la diversidad de opiniones de los ciudadanos y en la inestabilidad de los poderes públicos, identificarse con las instituciones públicas”<sup>648</sup>.

#### 8.4. La cuestión del integrismo

La aparición de la obra, devenida un clásico, de Bonet y Martí, *L'integrisme a Catalunya. Les grans polèmiques: 1881-1888*<sup>649</sup>, consolidó la tesis según la cual el catolicismo regionalista o catalanista habría significado una tercera vía superadora de la acérrima polémica que había enfrentado desde el fin del Sexenio a los sectores integristas de procedencia carlista o neocatólica (y más tarde integristas escindidos del carlismo). Estos sectores formaban parte de la *Comunió Tradicionalista* con el catolicismo pragmático de tinte liberal o moderado, los «mestizos», también surgidos del neocatolicismo, que interpretaban el *Syllabus* siguiendo la línea del obispo de Orleans, Mgr. Dupanloup, así como del político y publicista francés Charles de Montalembert<sup>650</sup>. En este sentido, aceptaban el sistema liberal en cuanto “mal

---

los Príncipes que nos rigen y la oración a Dios por ellos que les debemos” (carta de 27.02.1907), cf. *Epistolari* op. cit., p. 212. El obispo de Vic se refiere a la alocución *Reial Visita*, publicada el 30.03.1904, con ocasión de la visita a Cataluña de Alfonso XIII al cumplir la mayoría de edad, cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., pp. 139-141.

<sup>648</sup> *Ibid.*, p. 213.

<sup>649</sup> Vid. Ed. Vicens-Vives, Fundació Caixa Barcelona, 1ª ed. 1990. Mn. Bonet i Baltà había tratado anteriormente esta cuestión en la entrevista que le hizo Albert Manent en 1970 en la revista *Serra d'Or*: “Un segle i mig d'Església catalana. Jesuïtes, il·lustrats, bisbes, integristes... Una conversa amb mossèn Bonet i Baltà” – que sería recogida en *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 7-29. Sobre el integrismo, consúltase también Andrés-Gallego, J., “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926” en *Ius canonicum*, v. 13, núm. 26, 1973, pp. 368-404 y *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit.; Robles Muñoz, C., “La *Cum multa* de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884)” en *Hispania Sacra*, núm. 79, 1987, pp. 297-348; Moliner Prada, A., “Antimasonería e integrismo religioso y antimasonismo de Félix Sardá y Salvany” en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. I, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, pp. 179-201; Martínez Esteban, A., *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006 (en la que se insinúa que las divisiones entre los católicos españoles y el apego de algunos de ellos al integrismo o carlismo fue causa, remota, de la Guerra Civil). A su vez, Begoña Urigüen trató de las raíces de los integristas, los neo-católicos y su evolución, en su clásico *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Centro de Estudios Históricos CSIC, Madrid 1986.

<sup>650</sup> Los historiadores Andrés-Gallego y Pazos siguen, en este caso, esta interpretación, cuando afirman que el catálogo de errores publicado por el beato Pío IX en 1864 “no contenía la condena del liberalismo político que después se le atribuyó”, cf. *La Iglesia en la España contemporánea*, v. I, op. cit., p. 180. De ahí que se posicionen a continuación con las tesis progresistas del diputado progresista en las Cortes constituyentes de 1869, el canónigo Eugenio Monteros, anteponiendo la dignidad de la persona por encima de la verdad, como habría recogido el Concilio Vaticano II (op. cit., p. 186). Sorprende semejante contraposición por parte de estos autores de la dignidad de la persona con la verdad –y aún más como si

menor". La polaridad hay que retrotraerla a mucho antes, incluso en las tomas de posición de los católicos españoles durante la Guerra Napoleónica. Pues bien, ambas tendencias habían convergido en la *Comunión Católico-Monárquica* durante el Sexenio. Sin embargo, la desaparición de la amenaza del radicalismo revolucionario con la llegada de Alfonso XII disolvió la unidad en el catolicismo español, división ideológica que se hizo patente principalmente en la prensa escrita y que en los siguientes años afectó no sólo a los dirigentes laicos y religiosos de ambas tendencias, sino a la jerarquía, la nunciatura e incluso a la Santa Sede. En 1875 se publicaba en Barcelona *La secta Católico-Liberal* (traducción por Sardà i Salvany del opúsculo *Hommage aux jeunes catholiques-libéraux* de Mons. Louis Gaston de Ségur), así como *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal* del jesuita francés Henri Ramière<sup>651</sup>. A su vez, Gabino Tejado publicaba ese mismo año en Madrid *El catolicismo liberal*, en el que compendia artículos publicados anteriormente sobre la materia<sup>652</sup>. Según escribía Torras i

---

fuera un predicado del propio Vaticano II. El Magisterio de la Iglesia, al contrario, ha sido constante en afirmar que la dignidad de la persona, criatura de Dios, está anclada en la verdad, sin cuya verdad dicha dignidad personal se desdibuja. Porque es defensora de la Verdad, hasta el martirio, la Iglesia ha sido la gran defensora en la Historia de la dignidad de todo hombre.

<sup>651</sup> Esta obra, compuesta en realidad por dos opúsculos, *La bancarrota del liberalismo* y *El liberalismo católico*, vendría a ser un complemento y epílogo al libro de Ramière *Las doctrinas romanas sobre el liberalismo en sus relaciones con el dogma cristiano y las necesidades de las naciones modernas*. El jesuita francés describía agudamente tres tipos de liberalismo: el radical, el moderado y el católico. El moderado sería el liberalismo propiamente dicho, puesto que afirmando los principios del liberalismo, rechaza sus consecuencias (op. cit., p. 13). El liberalismo católico, a su vez, sería más bien una tendencia o actitud que una doctrina, y que se manifestaba en una doble vida de los liberales católicos: en la Iglesia y en la familia se muestran católicos, en el foro y en el pretorio como liberales (ibíd., p. 18). Planteaba Ramière la siguiente paradoja de los católicos liberales, que en cuanto católicos, profesan los dogmas de la Iglesia, pero como liberales rechazan sus consecuencias: "porque son liberales, admiten la constitución anticristiana de la sociedad moderna, y porque son católicos rechazan los principios anticristianos sobre los cuales se funda esta misma constitución" ibíd., p. 142. Por todo ello, desde la perspectiva de Ramière, en una sociedad cristiana, el Estado no puede ser neutral y debe defender la verdad como bien común. No se trata de una tiranía respecto a los incrédulos, dado que no les puede ser impuesta la fe, sino que en sociedades que gozan del beneficio de la unidad de fe, no sea permitido levantarse contra dicha unidad y arrancar la fe de los débiles por medio del proselitismo (ibíd., pp. 147-148). Por todo ello, Ramière calificaba de cobarde y traidor el liberalismo, una especie de quinta columna en el catolicismo.

<sup>652</sup> Se trataba de un libro muy agresivo con el catolicismo liberal, haciendo acopio de distintos documentos pontificios, como breves y alocuciones del beato Pío IX, así como de algunos obispos franceses, como Mons. de Ségur y el obispo de Nevers. También se menciona al p. Ramière. Tejado criticaba duramente el liberalismo católico, por compartir en el fondo los principios del liberalismo, como es la negación práctica de la soberanía social de Jesucristo: "el problema de los liberales es que dividen lo que debe estar unido, la Iglesia y el Estado", cf. *El catolicismo liberal*, Librería Católica Internacional, Madrid 1875, p. 128. El fundamento filosófico del liberalismo es el *naturalismo*. Igualmente, se aclaraba que no siempre liberalismo y una determinada forma de gobierno tenían que ir de la mano. No era el sistema de gobierno el problema sino su espíritu. En todo caso, el sistema constitucional moderno era reprochable, toda vez que las constituciones modernas presuponían la mala fe de los gobernantes y los



Bages en 1882 en el *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*, el error de los católicos que pretenden transigir con el liberalismo, no es nada nuevo en la Historia de la Iglesia:

Al arrianismo siguió el semiarrianismo, al pelagianismo el semipelagianismo, al liberalismo el semiliberalismo, o sea el catolicismo liberal, que consiste no en que la Religión rij, gobierne y acomode a sus preceptos e inmutables principios a la humanidad, sino en que ésta sea la árbitra de la Religión, la que acomode a las circunstancias, a las necesidades, a las nuevas formas que vaya tomando la sociedad arrastrada en su curso por múltiples concupiscencias, cercenando de la Religión lo que aparezca inconciliable con el estado presente y sujetando lo que bajó del cielo, que de Dios dimana, a un criterio puramente humano<sup>653</sup>.

Sin embargo, para los citados Bonet y Martí, las diferencias entre ambas corrientes radicaban principalmente en cuestiones de estrategia o procedimiento, habida cuenta de la rigidez doctrinal del magisterio antiliberal que daba poco margen de maniobra a los “mestizos”.

El conflicto se evidenció con ocasión del intento de formación en 1881 de la *Unión Católica* por parte de Alejandro Pidal, junto con algunas personalidades del carlismo que cuestionaban el liderazgo de Cándido Nocedal. Las bases fundacionales de la *Unión* repetían el esquema apolítico de la *Asociación de*

---

ciudadanos, eran “actas en donde se consigna una desconfianza radical y perpétua entre el Estado y los individuos, entre el súbdito y el imperante, entre la nación y el Gobierno; especie de escrituras de compromiso, pactado entre fuerzas recíprocamente hostiles”, op. cit., p. 188. El único vínculo que unía a tales partes era la fuerza. De ahí la facilidad en que el sistema se erigiera en cesarista y socialista, terminando finalmente en el comunismo. El comunismo representaba un castigo de Dios para las sociedades cristianas que se habían liberalizado. Finalmente, se precisaba la cuestión de la aceptación de la hipótesis, siempre y cuando no implicara la aceptación de la tesis o principio liberal en el gobierno de la sociedad. En cuanto a la tesis, el católico verdadero debía saber que los errores no tienen derechos, son meros hechos. “El católico verdadero conoce y acata la ley del orden en cuya virtud la potestad espiritual y la temporal, como diversos medios paralelamente encaminados á un supremo fin único, que no es otro sino el mismo fin último del hombre, deben coexistir unidas sin confundirse, y distintas sin separarse; y por consiguiente, que allí donde esas dos potestades estén ó separadas ó confundidas, allí hay esencial desorden” *ibid.*, p. 284. Sobre la hipótesis, advertía que lo absoluto no puede sufrir alteración. Era por tanto necesario contar con los hechos, para adecuar la conducta a tales circunstancias. No se trata de reconocer los “hechos consumados” *ibid.*, p. 285. Dicho mal sólo se debía soportar cuando no haya otra medio de repararlo, de conformidad con la virtud de la prudencia. Los católicos verdaderos, inmersos en la hipótesis, “toman del *derecho comun* y de la *legalidad vigente* cuantos medios, en si mismos no perversos, hallan á mano; y *pro temporum opportunitate*, segun los obliga necesidad ó se lo dicta prudencia, los usan y usufructuan en servicio de la verdad y del bien” *ibid.*, p. 288. El católico liberal, en cambio, subordina la tesis a la hipótesis, o convierte la hipótesis en tesis.

<sup>653</sup> Cf. “Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., pp. 68-69.

*Católicos*<sup>654</sup> y se reafirmaban en su sumisión al magisterio de la Iglesia, incluido la encíclica *Quanta cura* y el *Syllabus* de errores acompañante. León XIII saludó al nuevo movimiento con cierta cautela, pidiendo que “fueran expulsados del número de los socios aquellos que por sus palabras o por sus obras resulte que sinceramente no profesan aquellas doctrinas, o se desvían de tales mandatos [propuestos en documentos solemnes de la Santa Sede]”<sup>655</sup>. La praxis transaccional que practicaron sus promotores, no obstante, demostraría *a posteriori* su liberalismo mitigado o simplemente su conservadurismo<sup>656</sup>. En todo caso, el unionismo fue percibido por el carlismo como una usurpación de su liderazgo en el catolicismo social y político que había adquirido, hasta un cierto punto, en el período republicano precedente. Así, a finales de 1881, Nocedal quiso organizar una nueva peregrinación española a Roma en desagravio de las ofensas infringidas al cadáver del beato Pío IX<sup>657</sup>. El desacuerdo sobre su dirección frustró la romería conjunta.

Tampoco pudo atenuar la división la intervención personal del Santo Padre León XIII con la carta encíclica *Cum multa* de finales de 1882, dirigida específicamente a los católicos españoles e instándoles a la unidad. Se trataba de una adaptación a España de la práctica del *ralliement* o tolerancia del mal menor en el campo político en el que, más tarde, el mismo León XIII exhortaría a los católicos franceses en su encíclica *Au milieu des sollicitudes* (1892) a que aceptasen los poderes constituidos de la República francesa. Se trataba de la “hipótesis”, es decir, el acatamiento de un liberalismo, felizmente inconsecuente

---

<sup>654</sup> La *Unión Católica* se proponía por objeto el «procurar la unión de los católicos que quieran cooperar, por los medios legales y lícitos, a los fines religiosos y sociales consignados en la carta dirigida a los señores Obispos exponiéndoles los propósitos de la *Unión católica*, y en las contestaciones de los Prelados aprobando dicha carta» (base 1ª), para «favorecer, en lo que sus fuerzas alcancen, el establecimiento o desarrollo de las obras y asociaciones de la Propagación de la fe y Dinero de San Pedro, Asociación de católicos, Juventud Católica, Círculos de obreros y otras análogas; auxiliar con sus servicios en la Corte a los Párrocos y Juntas locales para lograr el pronto y favorable despacho de los expedientes de reparación de templos, y buscar recursos para auxiliar a los referidos párrocos cuando se trate de reparación de templos hecha por suscripción particular; auxiliar a las Órdenes religiosas y procurar recursos a los señores Obispos para el sostenimiento en los Seminarios de los jóvenes pobres que deseen seguir la carrera eclesiástica» (base 7ª), cf. Andrés-Gallego, J., “Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926”, op. cit., p. 379-378.

<sup>655</sup> Vid. Rescripto pontificio dirigido a la Junta Superior Directiva de la Unión Católica de 19 de marzo de 1881 (op. cit., p. 381).

<sup>656</sup> En una editorial (“La causa del mal”) aparecida en el núm. 85 de marzo de 1936 de *Acción Española* (pp. 425-433), atribuida a Eugenio Vegas Latapié, se consideraba que: “tras don Alejandro Pidal fueron muchos los prelados, los religiosos y los seglares que quisieron convivir con la Revolución disimulada y sorda que, para desgracia de España, inoculó Cánovas en las instituciones de la Monarquía restaurada. [...]. Los maestros del catolicismo español prefirieron, tras largas décadas de lucha, reconciliarse con el Poder público para vivir tranquilamente durante algún tiempo”, op. cit., p. 427.

<sup>657</sup> En 1876 se había celebrado una multitudinaria peregrinación española a Roma en honor a Santa Teresa, organizada por el carlismo.

en sus conclusiones, que no oprimiera la fe. Otra cuestión sería la legitimidad de la invocación de la doctrina del mal menor, cuando se presentase el mal tolerado como bien. Con todo, la *Cum multa* no pudo apaciguar las disensiones, puesto que no prejuzgaba la posible legitimidad de la cooperación de los católicos con el liberalismo. En Barcelona, su obispo Urquinaona, suspendió a principios de 1883 la *Juventud Católica* por su integrismo indisciplinado, medida que fue revocada semanas después por el Nuncio. Poco después Urquinaona fallecía. Los prelados de la provincia tarraconense, en junio de 1883, insistieron colectivamente en las directrices del documento pontificio. Asimismo, en determinadas ocasiones ciertos obispos catalanes tuvieron que condenar publicaciones carlistas como *La Vespa*, *Lo Bon Catòlich*, *Lo Martell*, *La Bandera Católica* o *Lo Bon Cristià* (que seguían la estela de *Lo Mestre Titas*, editado en su primera época entre 1868-1872) por su acritud e indisciplina hacia la jerarquía<sup>658</sup>.

Los carlistas-integristas estaban representados políticamente por Cándido Nosedal, quien había sido ministro de Gobernación con Narváez en 1856. Inició la edición en Madrid de la revista *El Siglo Futuro* (1875-1936), en cuya dirección, así como al frente del partido integrista le sucedió su hijo Ramón. En Cataluña su principal agitador espiritual lo fue el presbítero catalán Félix Sardà i Salvany, director de la *Revista Popular*<sup>659</sup> y autor de *El liberalismo es pecado* (1884)<sup>660</sup>. En 1875 Torras i Bages había alabado al apologista y sus publicaciones: “lo temps per la Iglésia és trist, al menor per ací baix, i no hi ha altra veu que la defensi que la del dr. Sardà des de la *Revista Popular* i en algun folletet”<sup>661</sup>. Uno de los

<sup>658</sup> Cabe enumerar también como títulos carlistas o integristas de la época a *Lo Burinot* (1880), *L'Avi Vell* (1882), *Lo Fuet* (1883), *L'Espurna* y *La Llagosta* (1888).

<sup>659</sup> Como señala Moliner Prada, la *Revista Popular* procedía de la publicación barcelonesa *Biblioteca Popular* dirigida por P. Sanmartí en la que habían colaborado junto a Sardà i Salvany, intelectuales como Coll i Vehí y Milà i Fontanals. Asimismo, en la *Revista Popular* escribirían entre otros Collell, Roca i Cornet o el mismo Milà, cf. “Félix Sardà y Salvany, escritor y propagandista católico” en *Historia Sacra*, núm. 53, 2001, p. 98. Ello pondría en evidencia la existencia de una colaboración recíproca de los autores católicos barceloneses de distinta sensibilidad en empresas periodísticas de diversa catalogación (integrista, mestiza) e incluso manifestaría las mutuas vinculaciones de estos sectores y sus necesarias dependencias del ámbito cultural y académico barcelonés de la época. Las líneas de separación entre integristas y mestizos, al menos en sus orígenes, no se presentaban tan claras.

<sup>660</sup> El liberalismo es pecado, según Sardà i Salvany, tanto en el orden de las doctrinas (herejía) como en el de los hechos, al canonizar la moral independiente, cf. *El liberalismo es pecado*, op. cit., pp. 11-12. El catolicismo liberal no es más que un “deseo exagerado de poner conciliación y paz entre doctrinas que forzosamente y por su propia esencia son inconciliables enemigas”, op. cit., p. 18. En cuanto a la distinción de tesis e hipótesis, refutaba que España se encontrara en la “hipótesis” – lo cual precisamente se afirmaba de adverso para avanzar hacia tal situación de “hipótesis” efectiva y negar los derechos de Dios para reinar exclusivamente en la esfera social y el deber de todos los órdenes sociales de estar sujetos a Dios y su Evangelio (op. cit., pp. 163-167).

<sup>661</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit, p. 92 (carta a Jaime Collell, de 9.04.1875). Años más tarde, el ya obispo Torras i Bages le escribía al mismo Sardà i Salvany, quien iba a traducirle la carta

periódicos barceloneses más importantes y duraderos, *El Correo Catalán* (1876-1985, salvo el período de la guerra civil), fundado por Manuel Milà i de la Roca, defendía la causa carlista y estaba dirigido en aquel momento por Luis María de Llauder, quien había fundado anteriormente *La Convicción* (1870-1873). De Llauder se mantuvo fiel a Don Carlos VII, cuando en 1888 se produjo la escisión entre los integristas, partidarios de Nocedal, y los carlistas<sup>662</sup>. En esta división, aparte de las agrias polémicas con la jerarquía eclesiástica en las que se enzarzaban los integristas, contribuyó el excesivo esencialismo y accidentalismo político, seguido por los partidarios de Nocedal en su defensa de la tradición católica en España. De hecho, al menos en una parte significativa, el integrismo procedía de los neocatólicos, situados a la derecha del partido moderado

---

*L'equilibri en la Jerarquia Industrial* al castellano: "M'enyoro de veure'l; tant temps que no el só vist. [...] Déu lo guard molts anys per a treballar per a sa Iglésia de la qual nos ha fet ministres, obligant-nos de consegüent a sa defensa", cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 320 (carta de 24.05.1902). En 1905 le escribía: "Déu no li demanarà compte d'haver tingut tancat al calaix lo talent amb què lo favorequé. Ell li donga molts anys de vida per a continuar treballant en son Sant servei", cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 99 (carta de 7.07.1905). Y al año siguiente reconocía prácticamente como su maestro: "no vull que em diga que V. m'és deixeble, puix en la propaganda religiosa quan jo hi anava V. ja en tornava, havent dedicat la vida al servei de la Iglésia difundint per medi de la ploma l'amor a N. S. Jesucrist" ibíd., p. 152 (carta de 10.04.1906). Uno de los puntos de encuentro, por otra parte numerosos, entre ambos autores, sería su combate de la masonería. Vid. al respecto Vila i Vicente, S., "El antimasonismo finisecular, punto de encuentro de una Iglesia catalana en confrontación. Sardá y Salvany y Torras i Bages" en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. I, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, pp. 203-221. Por otro lado, como ha notado fr. Valerio Serra de Manresa, el historiador de Lovaina Roger Aubert conectaría el capuchino Vives i Tutó -alguien que devendría más tarde muy cercano al obispo Torras i Bages- con la ideología del movimiento integrista capitaneada por Sardá i Salvany, cf. "El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 77, 2004, p. 245. En 1885, por ejemplo, el primero le animaba al segundo a que prosiguiera "en el mismo camino con ardor, sin temor, y sin pensar en los últimos dolorosos incidentes, pues me consta que no hay nada contra los católicos intransigentes, a pesar de ciertas apariencias", op. cit., p. 244.

<sup>662</sup> La ruptura entre ambas corrientes se explicitó precisamente tras la publicación por el director de *El Correo Catalán* del artículo «El pensamiento del duque de Madrid» en marzo de 1888, haciéndose portavoz de las nuevas directrices de D. Carlos VII para sus seguidores, en las que reclamaba sumisión al Pontífice y a los prelados en las cuestiones religiosas y a él en lo político. De este modo se distanciaba del bando integrista, liderado por Ramón Nocedal (arrastrando con ello a gran parte de los órganos escritos como *El Siglo Futuro*), siendo expulsado de la Comunión carlista. El integrismo, que a su vez acusaba a D. Carlos de afinidad liberal, constituyó el Partido Integrista y terminó aceptando, paradójicamente, la accidentalidad de las formas políticas. De Llauder, en este mismo artículo, se hacía eco de las declaraciones de Don Carlos sobre el catalanismo, al que consideraba: "fruto natural de la centralización, desnaturalizado e infecundo para aquellos que quieren hacer de él elemento revolucionario o base de utopías impracticables" lo cual sólo podía asegurar el carlismo, por lo que el rey recomendaba a los carlistas: "fomentar [...] la tendencia legítima y sana del catalanismo, interviniendo para encauzarlo por el buen camino dentro de la unidad nacional" citas extraídas de Bonet i Baltà, J., Martí, C., *L'integrisme a Catalunya, Les grans polèmiques: 1881-1888*, op. cit., pp. 561-562.

isabelino<sup>663</sup>. En cambio, los carlistas, sostenidos por su convicción religiosa, quisieron mantener su fidelidad a un linaje que representaba, en lo concreto y en las circunstancias dadas, la pervivencia de la tradición hispánica, es decir, católica. El valenciano p. Corbató, bajo el pseudónimo de Máximo Filibero, publicó en Valencia en 1894 su *León XIII, los carlistas y la monarquía liberal. Cartas á los Sres. D. Ramón Nocedal, D. Alejandro Pidal y D. Valentín Gómez*, vindicando la posición carlista y refutando a aquellos que consideraban que el carlismo debía acatar las formas liberales de la monarquía alfonsina.

En general, el integrismo fue una corriente amparada por numerosos jesuitas y la gran mayoría del clero diocesano, al menos en Cataluña<sup>664</sup>. Por otro lado, la fuerza del tradicionalismo catalán, después de tres guerras en menos de cincuenta años, seguía siendo relevante. Entidades como las barcelonesas *Asociación de Católicos* (1869) y la *Juventud Católica* (1870), surgidas durante el Sexenio como fruto de la resistencia antilaicista<sup>665</sup>, durante los primeros decenios del nuevo régimen canovista mostraron tendencias integristas. Se sentían amparados por el magisterio pontificio, teniendo en cuenta la firme condena de los principios del liberalismo que recogía el *Syllabus*, del beato Pío IX. Según González Cuevas, el integrismo, menos potente en el plano intelectual que sus oponentes de la *Unión Católica* y, sin poder competir políticamente con el carlismo, arraigó como actitud en una parte importante del clero y del pueblo católico español<sup>666</sup>. Por otro lado, únicamente algunos obispos españoles se declararon partidarios del integrismo. En Cataluña, Casañas, el obispo de Urgel, que había mostrado simpatías hacia el integrismo, en 1889 publicó una *Exhortación* relativa a las disposiciones en el que se hacía eco de las instrucciones pontificias, que merecieron una alabanza pública del

---

<sup>663</sup> Se trataba sobre todo de un grupo de pensadores afincado en Madrid, opositor al krausismo y que fundó *El Pensamiento Español* en 1860. En el Parlamento estaban representados por Cándido Nocedal y Antonio Aparisi y Guijarro, en la prensa por Gabino Tejado (amigo y discípulo de Donoso Cortés), Eduardo González Pedroso (director del *Padre Cobos*) y Francisco Navarro Ledesma; y en la Universidad por Ortí y Lara, cf. González Cuevas, P. C., "Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española" en *Hispania*, núm. 207, 2001, p. 112. Durante el Sexenio esta corriente se aproximó al carlismo: Navarro Villoslada publicó *El hombre que se necesita* y Aparisi Guijarro *El Rey de España*, op. cit., p. 113.

<sup>664</sup> El obispo barcelonés Català explicaba al nuncio en carta de 28.02.1888: "el clero es en esta Diócesis integrista, con muy raras excepciones. No es, como algunos equivocadamente creen, carlista para producir trastornos políticos: no. El clero aquí es integrista porque es de buenas ideas religiosas, y principalmente porque cuando sufrió la horrible persecución en que los eclesiásticos eran cazados como conejos, y casi todos emigraron, o tuvieron que disfrazarse para evadirse de las manos de los sicarios, sólo encontraron apoyo en el partido integrista", cita recogida en Bonet i Baltà, J., Martí, C., op. cit., p. 550.

<sup>665</sup> Según Hibbs-Lissorgues, S., en Barcelona durante el Sexenio aparecieron quince publicaciones carlistas o simpatizantes del carlismo, cf. "La prensa católica catalana de 1868 a 1900 (I)" en *Anales de Literatura Española*, núm. 7, 1991, p. 102.

<sup>666</sup> Cf. "Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española", op. cit., p. 118.

propio de León XIII. Obispos como Urquinaona, Vilamitjana y Morgades<sup>667</sup> entraron en agrias polémicas con los integristas, imputándoles prácticamente la condición de cismáticos o laicistas, a la vez que éstos les tildaban de liberales. Algunos prelados no adscritos al carlismo, como Sivilla o Catalá, optaron por no polemizar. En esta cuestión no siempre fue posible el sentir común entre los prelados catalanes.

A su vez, los “mestizos” partían de una aceptación, siquiera táctica u oportunista, del régimen liberal de la Restauración. En cualquier caso, pretendían romper el exclusivismo que se arrogaba el carlismo sobre el catolicismo en España, al que acusaban de subordinar la fe a una cuestión dinástica y, en este sentido, política<sup>668</sup>. En esta lucha se sentían respaldados por la propia práctica de la Santa Sede, cuya diplomacia, al tratar con distintos países, aceptaba los hechos consumados al distinguir las consabidas “tesis” (es decir, una situación en la que sociedad y el gobierno se reconocían católicos) e “hipótesis” (donde se había producido la ruptura de la unidad religiosa de la nación o aquella no existía). En España, esto se tradujo en la sostenida preterición de posibles candidatos filocarlistas para las promociones al episcopado, toda vez que era el Gobierno de la Corona el que postulaba las ternas. La opción del colaboracionismo fue la apuesta política de Alejandro Pidal al crear la *Unión Católica*, si bien ante lo fallido del intento, poco después engrosó el propio partido canovista<sup>669</sup>.

En 1864 católicos catalanes, como el sacerdote Eduardo María Vilarrasa, el director del *Diario de Barcelona* Juan Mañé i Flaquer, el jurista Francisco Permanyer y el empresario Eduardo Gasset i Matheu, habían participado en el segundo congreso de católicos de Malinas<sup>670</sup>. Les había precedido Mañé i Flaquer en el primer congreso de los católicos belgas de 1863, como

<sup>667</sup> Quien acusaba a los carlistas de los desmanes de las guerras civiles y de los perjuicios que ello había provocado a la religión, cf. Bonet i Baltà, J., Martí, C., op. cit., p. 505.

<sup>668</sup> En este sentido, en una carta dirigida al Nuncio, de 9.10.1881, Nocedal se ufana: “somos carlistas porque somos ante todo católicos y no hay otro modo de ser católicos en España y de trabajar activamente en defensa de nuestra Santa Madre la Iglesia que ser carlistas”, cita tomada de Puigbert i Busquets, J., “L'Església gironina: de l'integrisme al restauracionisme regionalista (1876-1890)” en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, v. XXXIV, Girona 1994, p. 474.

<sup>669</sup> Según Andrés-Gallego, J., *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit., p. 20, Pidal consignaba sus reflexiones tras una reunión con León XIII y ante el fracaso de la *Unión Católica*: “sólo resta, teniendo presentes los anteriores datos, introducirse en el Gobierno político posible, menos malo, y allí, sin cooperar a mal alguno positivo, tolerando lo que sea tolerable, procurar el mayor bien posible y evitar en la medida de las fuerzas de cada uno el mayor que nos amenaza”. Tras ello, en 1884 ocuparía la cartera de Fomento en el gobierno de Cánovas.

<sup>670</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 109. Fradera consigna las conexiones del grupo conservador catalán durante el período isabelino con el catolicismo liberal francés, expresadas por ejemplo en la línea del *Diario de Barcelona*, cf. *Cultura nacional en una sociedad dividida...*, op. cit., p. 279.

corresponsal del *Diario de Barcelona*<sup>671</sup>, del que surgió la Asociación de Católicos como reacción a los gobiernos anticlericales de Bélgica. La imprenta de este diario publicó en 1864 la traducción de varias obras de Mons. Dupanloup. Más tarde, el mismo Mañé se significó por su defensa del proyecto de la *Unión Católica*<sup>672</sup>. Otro intelectual mestizo fue el calasancio Eduardo Llanas, quien al frente de *La Ilustración Católica* o *El Criterio Católico* protagonizó acendradas polémicas con los integristas. Ildefonso Gatell fue también un sacerdote afín a esta corriente, el cual ya en 1861 habría defendido la escuela católica liberal<sup>673</sup>.

<sup>671</sup> Sobre la participación de Mañé en el congreso de 1863 y las relaciones que enviaba al *Diario de Barcelona*, vid. Carrillo, M., "Juan Mañé y Flaquer y el Primer Congreso de Malinas" en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 5, 2002, pp. 154-169.

<sup>672</sup> Torras i Bages aludió en una carta a Collell a una polémica habida en 1875 entre el Dr. Casañas y Mañé, en la cual define críticamente a éste como "el gallo de Barcelona, que picava a tothom, i semblava invulnerable", cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 94. Cuando, cuatro años más tarde, Collell fundaba *La Veu del Montserrat*, Torras i Bages le prevenía de los alagos que puedan proceder de Mañé: "Recordo que quan me parlaves de fundar la *Veu del Montserrat*, ja et diguí lo gran perill en què correries d'ésser confós entre els del bando o escola que no passa ni deu passar com a genuïnament catòlic; comprenia aleshores, ja que les relacions literàries de què estàs rodejat, i que crec que no deus rompre; que lo mateix caràcter teu campetxano, que ton catalanisme simpàtic i franc, que tal vegada fins lo do de saber presentar les coses santes en una forma rebedora pels resistents al catolicisme, t'havien de fer accepte als molts literats del nostre país, que és cert i notori, que si bé catòlics, ho són amb mida i no incondicionalment, i que per lo tant tots aquells que per sa senzillesa no arriben a comprendre com s'han d'entendre certes aliances i amistats, i altres per ser naturalment apassionats, havien de criticar-te per veure't agasajat per gent que tene una cama a la Iglésia i una altra fora. Per això crec que els amics capellans que et volen bé, hauran sentit que D. Joan Mañé t'hagi fet com un nou Plàcido d'una campanya periodística que no sabem a on ha d'anar a parar, i que temia veure't aliat amb un escriptor que ha tingut sos ensopecs com a escriptor catòlic, i que com a director de periòdic ha donat gravíssims motius d'escàndol als catòlics piadosos i decidits", op. cit., p. 122 (carta de 23.08.1878). Años después, vemos como Torras i Bages parece que muestra una estima mucho mayor al decano del periodismo barcelonés. Poco después de tomar posesión de la diócesis de Vic le escribía a Juan Mañé deseándole muchos años de vida y salud para que "puga exercitar sa merescuda influència en sostenir l'equilibri de l'esperit públic, avui tan ocasionat a desequilibrar-se", cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 91 (carta de 27.10.1899). El 5.01.1901 le deseaba a Mañé que Dios le alargara la vida "per a continuar son treball en defensa de la Veritat", op. cit., p. 202. Un par de meses después, le escribía (ahora en castellano): "comprendo que V. ha de sufrir mucho con el presente desmoronamiento político, que es la externa manifestación de un desmoronamiento moral", pero al mismo tiempo le alentaba a poner la confianza en Dios, poniéndole el ejemplo de las recientes ordenaciones sacerdotales que había oficiado en Vic: "ésto no morirá, mi querido Don Juan". Se disculpaba finalmente del "sermoncillo" que representaba la carta, pero que esto respondía a que "a un Obispo es natural que la lengua se le deslice por este lado", op. cit., pp. 227-228.

<sup>673</sup> Cf. Bonet i Baltà, J., Martí, C., op. cit., p. 12. Sin embargo, puede resultar algo sorprendente la decantación de Gatell o del mismo Eduardo María Vilarrasa hacia esta corriente filoliberal o mestiza, toda vez que junto con José Gras i Granollers, Alejandro Pi, Antonio Vergés, Pablo Ferrer y Antonio Casellas fueron, como seminaristas, colaboradores de la Escuela de la Virtud del beato Francisco Palau i Quer, a quien difícilmente se puede calificar de filoliberal o mestizo, habiendo sufrido el exilio tras la Primera Guerra Carlista. Ciertamente, en 1858 Vilarrasa, con la revisión de Tomás Sivilla, futuro obispo de Gerona, traduciría al español y adaptaría para hacerlo aceptable al sentir católico el libro de F. Lamennais, *Paroles d'un*

El canónigo Celestino Pazos –protegido del obispo de Vic Morgades– publicó en 1885 *El proceso del integrismo* como refutación a *El liberalismo es pecado* de Sardà i Salvany. Ese mismo año, el prohombre de la *Renaixença* Joaquín Rubió y Ors, director de la citada publicación *El Criterio Católico*, escribió *De la moderación en las controversias*, criticando la insubordinación de algunos periodistas católicos frente a la jerarquía<sup>674</sup>. Esta corriente del catolicismo catalán, como se percibe, heredaba las actitudes de la Escuela Apologética Catalana del periodo isabelino.

A finales de 1885, con ocasión de los funerales de Alfonso XII, los prelados asistentes, incluyendo el obispo de Madrid-Alcalá y el de Barcelona, escribieron una carta colectiva en la que, en contra de lo sostenido por los intransigentes, reconocían la legitimidad de la diversidad de opiniones políticas por parte de los católicos, siempre y cuando defendieran los principios religiosos. Por otro lado, ante las denuncias recibidas, a principios de 1887, el Secretario de la Sagrada Congregación del Índice alababa al autor de *El liberalismo es pecado* y ordenaba amonestar a Pazos. Sin embargo, una serie de personalidades próximas al unionismo dirigieron al Santo Padre una exposición pidiendo una aclaración relativa al contenido y alcance del dictamen citado de la Sagrada Congregación del Índice. En respuesta, el prefecto de dicha Congregación, el cardenal Martinelli aclaraba que no podía entenderse la primera opinión de la Congregación como referida a la situación política española<sup>675</sup>.

---

*croyant* (bajo el título *Palabras de un creyente a los gobiernos y al pueblo o refutación de los pensamientos y planes socialistas de la escuela de Lamennais*), obra que había sido condenada por Gregorio XVI, cf. “La Escuela de la Virtud” en *Escritos*, op. cit., p. 502-503, notas 6, 9 y 10. Se conservan por otro lado unas cartas que dirigió a su amigo Ildefonso Gatell el p. Palau en 1864 y 1865, explicándole sus misiones en Ibiza y las localidades cercanas a Barcelona y que fueron publicadas en *La Revista Católica*, que dirigían Vilarrasa y Gatell desde 1859. Ambos presbíteros en 1875 publicaron conjuntamente una *Historia de la Revolución de Septiembre* en la que “con criterio católico”, tras un análisis de las causas de la Revolución (“cómo se derrumba un Trono”) hacían una crítica de la obra de la “Gloriosa”, si bien terminaban considerando impracticable la vía carlista, a pesar de sus merecimientos para frenar la revolución, y apostaban decididamente por la Restauración alfonsina.

<sup>674</sup> Cf. Hibbs-Lissorgues, S., op. cit., p. 115.

<sup>675</sup> La carta del Prefecto, cardenal Martinelli, de 29 de agosto de 1887, dirigida al obispo de Barcelona, explicaba que: “«Las razones que han dado lugar a las dudas y ansiedades, han nacido de que algunos han querido extender los conceptos de esta carta a las cuestiones políticas que hierven entre los católicos de España; de lo que han seguido acres disputas entre los escritores de periódicos, aptas para perturbar conciencias y para fomentar disensiones. Examinadas detenidamente por orden del Sumo Pontífice las susodichas preces, se ha visto claramente que las alabanzas que la carta del Padre Secretario tributa al opúsculo mencionado [El liberalismo es pecado], de las cuales deducían principalmente el motivo de dudar, se refieren únicamente a la tesis en abstracto [...], pero no a algunas proposiciones incidentales o alusiones allí tal vez contenidas que miran al orden concreto de los hechos o al estado de cosas políticas de España [...]. Carecen, por lo tanto, de fundamento los temores de errar de aquellos católicos que, dejando aparte la autoridad de los escritores privados, en la defensa de los derechos de la Religión y trato de los asuntos, siguen como norma de su conducta los solemnes documentos y enseñanzas del Romano Pontífice, principalmente aquellos que han sido expuestos en las cartas Encíclicas *Cum multa e Immortale Dei*», cf. *Boletín Oficial*



Más allá de los personalismos, oportunismos, apasionamiento e incluso la propia práctica de la Santa Sede, la división de los católicos españoles puso de relieve el reto o riesgo que suponía en aquel momento para los católicos la aceptación de las reglas de juego diseñadas por el liberalismo en la articulación del sistema de la Restauración. En definitiva, se trataba una vez más de discernir la prevalencia, sin confundir los planos, de lo religioso sobre lo político. La Iglesia, manteniendo la integridad de su doctrina, se podía ver obligada a tolerar males o convivir con sistemas políticos que no se atenían a su magisterio, para evitar males mayores. La adopción de este tipo de *modus vivendi* no podía privar a los fieles católicos de su responsabilidad política para conformar el orden temporal de conformidad con las exigencias de la fe profesada<sup>676</sup>. Al respecto, en relación con la polémica mantenida en 1883 entre el p. Henri Ramière y el Conde Canga-Argüelles sobre los propósitos de la *Unión Católica*, critica el profesor Evaristo Palomar la posición de los católicos moderados o mestizos para quienes parece inevitable la alianza o tolerancia del liberalismo:

Se liga la causa de la Fe a una opción temporal, subordinándola a ella. Pero pasando por alto que dicha «opción temporal» arranca de la negación y rechazo de la información y encarnación de la Fe en las mismas realidades temporales, por lo tanto, en lo social e ineludiblemente en lo político, lo que exige la proclamación pública de la Fe, y la subordinación a ella de las mismas tareas políticas y sociales. Habida cuenta que la Fe vive por las obras. ¿Y si resultara que la Fe no es más que la toma de conciencia individual? Lógicamente en este caso el problema queda superado, al negarse implícita o explícitamente el carácter *real*, esto es, objetivo, de la Revelación y de su alcance, por lo que la misma fe resulta una cuestión de opción, y por extensión de partido. [...] Al tiempo de la Restauración en España se había expandido entre cierta clase intelectual católica lo que para entendernos denominaremos como *desencarnación de lo religioso*, y que a través de diversas concatenaciones se expresó en dicho momento como deslinde de lo religioso de lo temporal, para al cabo del tiempo tender a supeditar lo religioso a políticas estrictamente temporales. [...] Desde aquí se

---

*Eclesiástico del Obispado de Pamplona*, XX, 1887, p. 212 y ss., cita extraída de Andrés-Gallego, J., "Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926", op. cit., p. 393.

<sup>676</sup> Según recogen traducido al catalán Bonet i Baltà, J., Martí, C., op. cit., p. 541, el obispo Jaime Català en su informe con ocasión de la visita *ad limina* explicaba: "la qüestió que divideix els catòlics en dos bàndols no és doctrinal, sinó de procediment i de mètode. Uns es consideren i són íntegres, perquè respecten i mantenen la doctrina de l'Església de manera íntegra i declarada. Els altres són denominats mestizos, i són també honrats en els actes privats, però els espanta la severitat de la pràctica d'una vida pública íntegrament catòlica, ja sigui perquè les relacions que tenen establertes en la convivència social, o bé els càrrecs i obligacions que tenen els aconsellen de no manifestar-se tan rígids com els primers, ja sigui perquè creuen, o bé que amb la seva manera de fer atreuen a altres més fàcilment, o bé que, per temor a desagradar els rígids, s'inhabilitarien per assumir càrrecs oficials o socials d'alguna importància".

explican muchos caminos posteriores que han dado como resultado una secularización política y social hecha por católicos singulares, con todo el apoyo del *establishment* y no escaso respaldo oficial, contra el Magisterio de la única Iglesia de Cristo y con escándalo continuado del Pueblo de Dios<sup>677</sup>.

Por tanto, en general, el problema del catolicismo español decimonónico establecido consistiría no en su falta de fe, sino en el obrar acorde a dicha fe, lo que también pondría en entredicho el pleno valor de tal fe. De hacer tesis de la hipótesis. Equivaldría, como observaba Ramón Orlandis, S. J., a la colocación por parte de los mestizos o católicos liberales en el orden práctico en el «segundo binario» de los ejercicios ignacianos: la elección del «bien posible» mediante una táctica moderada o transaccional, pero evitando los esfuerzos o riesgos y con todas las consecuencias que arrostraría una opción desacomplejada por una verdad política que hiciera decididamente frente al embate revolucionario anticristiano<sup>678</sup>. En realidad, el miedo a que la revolución fuera a perjudicar los intereses de una clase dirigente, no podía suscitar su movilización en pro del mantenimiento de un orden natural y cristiano. Al contrario, la búsqueda de la salvaguarda de estos intereses auspiciaría la transigencia con la propia revolución: “tal vez sea el amor a las riquezas y el deseo de mantenerse en la cima social, el móvil más frecuente de la adopción de las «tácticas moderadas», y del consiguiente debilitamiento de la resistencia a las fuerzas destructoras”<sup>679</sup>.

En esto el moderantismo y catolicismo “oficial” que se gestó ya desde el periodo isabelino –uno de cuyos orígenes serían las “matrimonios balmesianos”, en los que se cruzaban los desertores aburguesados de la causa carlista con las familias «situadas» de la sociedad isabelina<sup>680</sup>- se apartaban del sentir colectivo y de la obra política que había florecido en el conjunto de los pueblos de las Españas. Orígenes que también podemos rastrear en los círculos oficiales y jansenizantes o afrancesados de finales del XVIII y principios del XIX. Frente a este tipo de catolicismo, permanecían las generaciones de españoles engendrados y criados en los pechos de una fe humilde y abnegada.

<sup>677</sup> Cf. Palomar, E., “La polémica Ramière – Canga Argüelles en torno a la Unión católica” en *Verbo*, núm. 331-332, 1995, p. 136. Para desautorizar la expresa condena pontificia del liberalismo en el *Syllabus*, la dialéctica de los católicos liberales contraponía “León XIII a Pío IX; pues si éste habló, aquel no habla. Y a Pío IX lo dividen en dos; antes y después de 1848. Por otro lado, la doctrina de Pío IX, esto es el *Syllabus*, habría que reputarla más de sus consejeros que suya propia. Y con todo no deja de ser doctrina de un pontífice. Entiéndase bien, de uno solo. No de la Santa Sede. Al contrario, León XIII postula una posición que nada tiene o tendría que ver con el *Syllabus*” *ibíd.*, p. 130.

<sup>678</sup> Cf. Jaurrieta, J., “El principio del mal menor” en *Cristiandad*, núm. 1001, 2014, p. 22.

<sup>679</sup> Cf. Canals Vidal, F., “Balance de las tácticas moderadas en España” en *Verbo*, núm. 317-318, 1993, p. 895.

<sup>680</sup> Cf. Ayuso, M., “El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España. (A propósito de Luis de Trelles)” en *Anales de la Fundación de Francisco Elías de Tejada*, núm. 4, 1998, p. 93.

Fe que había creado la *Hispanidad*, una porción de la Cristiandad particularizada admirablemente en cada una de las regiones, patrias o naciones hispánicas. He aquí el producto de una secular obra *confiada*, de una fe operante acumulada a lo largo de generaciones, y que se resistía a *desconfiar*. Ciertamente, con sus precedentes en las formas regalistas y modas cortesanas del siglo XVIII, en el siglo XIX el modelo hispánico había entrado en crisis y se trataba básicamente una crisis de confianza. En adelante, la fe de muchos españoles se vería cada vez más tentada por la desconfianza hacia el verdadero Garante de la misma.

Desde otra perspectiva, Andrés-Gallego también se ha referido a cierta *politización de la misma Iglesia* en la época de la Restauración. Ello se debería al surgimiento de un nuevo clericalismo que, al verse desplazado por el colapso del sistema político que reconocía la supremacía de la potestad espiritual, pretendió instrumentalizar al laicado católico para resituarse en el nuevo régimen tendente a la progresiva desacralización cultural, política y social<sup>681</sup>.

Pues bien, dicho clericalismo insistía una y otra vez en el apoliticismo de las iniciativas laicales que promocionaba o favorecía. Así, de forma muy evidente en la Restauración, en adelante se reanudarían las graves tensiones por la confusión de ámbitos e interposición de lealtades, agravándose, sin buscarlo, las disensiones respecto a la línea política a seguir. Parcelada la conciencia católica, la ineficacia operativa resultante de la desunión entre los católicos españoles reclamaría una mayor intervención rectora y aglutinadora de la propia Jerarquía, presuponiendo un acatamiento, sino apoyo, a los poderes constituidos. Parecería entonces que el mantenimiento pragmático del *statu quo* reconocido formalmente por un marco concordatario, pero erosionado por el avance de la secularización, se hubiese erigido en el principal objetivo a preservar, en lugar de un replanteamiento más audaz y sin ambages de la acción social, incluida la práctica política, por parte de los católicos españoles, esto es, sin renunciar a la sobrenatural eficacia de la gracia. Todo ello sin perjuicio de la sumisión debida a la Jerarquía y, en su ámbito, de las relaciones oficiales que, de hecho y en un plano de aparente igualdad, tuviera a bien mantener la Santa Sede con el poder temporal soberano español.

#### 8.5. Torras i Bages y las divisiones entre los católicos

Conocemos el juicio inicial de José Torras i Bages sobre la polémica unionista expresada en la correspondencia con su amigo Jaume Collell. Así, en carta de 20 de febrero de 1881 escribía Torras i Bages:

Ja veus la constància, a mon entendre digna de millor causa, amb què lo *Correu Català* i fins la mateixa *Revista* prossegueixen la campanya antiunionista. És cosa

<sup>681</sup> Andrés-Gallego, J., *La política religiosa en España, 1889-1913*, op. cit., p. 510.

que fins m'estranya que els diaris dolents no explotin aquest fet singular del dualisme entre Bisbes i Periodistes, i de la guerra encoberta que aquests fan contra aquells, pretenent ells ésser los sentinelles de la casa d'Israel. Mes lo millor és la conducta que tu segueixes, és dir, no parlar-ne perquè encara s'hi perd; puix la gent bona i senzilla se n'estranya i los dolents se'n podrien valer contra la Iglésia, a la qual és indubtable que estimen molts dels enemics de la Unió<sup>682</sup>.

A este respecto, en 1890, en su *Exhortación pastoral sobre las actuales divisiones entre los católicos*, el obispo de Urgel, Mons. Casañas, apuntaba a la Masonería como posible estimuladora de tales divisiones: "las sectas masónicas son instrumentos de Satanás, y el demonio sabe muy bien que le conviene sobremanera dividir las fuerzas católicas para debilitarlas"<sup>683</sup>, incluso revestida como «ángel de luz». Y es que dichas divisiones dejaban libre "el campo al enemigo, para que cause funestos estragos y continúe sin obstáculos serios su obra satánica, que tiende á acabar, si fuera posible, con la obra de Dios"<sup>684</sup>.

En todo caso, Torras i Bages enduriria més tarde su opinió sobre la "fullaraca" de la premsa patria<sup>685</sup>. Para él, la división entre los católicos "no ha d'arreglar-se amb la ploma ni amb llengua"<sup>686</sup>. De todos modos, ante la intervención pontificia y los efectos de *Cum multa* para superar la división de los católicos, el mismo Torras i Bages se vio envuelto personalmente al ser nombrado durante un tiempo como censor de *El Correo Catalán* y cuya intervención le propiciaría algunas antipatías<sup>687</sup>:

<sup>682</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 147. En carta de 7.04.1881 volvia sobre la cuestión: "quan nos vegérem, parlàrem, amb motiu de la Unió Catòlica, de la desunió de la gent de Religió; i per desgràcia cada dia és més manifest lo desgavell entre los que deurien ser lo llevat de la societat del temps esdevenidor; lo qual indica que ha de ser molt i molt purificat per la tribulació i la penitència, puix de lo contrari sens dubte passaria lo del *modicum fermentum totam massa corrumpit*, i aixís preparem-nos per a aguantar los remeis enèrgics que Déu Sr. nostre tinga a bé enviar-nos" *ibíd.*, p. 149. "Lo millor sistema és lo de callar, perquè cada u se queda amb la seua i cada part més aferrada a son parer a proporció que dura més una disputa" *ibíd.*, p. 150 (carta a Collell de 17.05.1881).

<sup>683</sup> Cf. *El Papa y el Obispo de Urgel. Documentos importantes sobre las actuales divisiones entre los católicos. Exhortaciones pastorales del Excmo. é Ilmo. Sr. Dr. D. Salvador Casañas y Breve de su Santidad León XIII á S. E. I., Imp. y Librería «La Hormiga de oro», Barcelona 1890 (2ª ed.), p. 34.*

<sup>684</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>685</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 217 (carta a Collell de 22.08.1887). En esta carta Torras i Bages aludia a su lectura del libro de Franz Hitze, *El problema social i su solución* (publicado en castellano en 1880): "com obra d'alemany és nutridíssima, animada d'un esperit generós, amb una verdadera intel·ligència de la Religió catòlica i erudició en la ciència econòmica moderna. Lo traductor és l'Ortí y Lara, lo qual se coneix que s'espanta tot sovint de la mànegua ampla de l'Autor, lo qual si bé alguna vegada potser té alguna cosa d'utopista, és cert que té una idea exacta de les tendències socials modernes i que mai s'aparta del recte principi catòlic. Quina diferència entre els catòlics de la Germània, tractats de racionalistes, i no obstant tan fermes en lo sacrifici en favor de la Iglésia, i la fullaraca de nostra terra que, tot alabant-se de gran potència, no sap fer més que barallar-se seguidament entre si!", *op. cit.*

<sup>686</sup> *Op. cit.*, p. 183 (carta a Collell de 30.07.1884).

<sup>687</sup> *Ibíd.*, p. 169 (carta a Collell de 6.04.1883).

L'admirable Encíclica, és cert que ha fet algun efecte, mes dista infinit de ser lo que deuria; mes a l'últim donarà son resultat. Sempre que en la Iglésia hi ha hagut qüestions i s'han format partits, la paraula Pontifícia ha terminat lo assumpte; però me sembla que los que tenien encasquetada una opinió no arribaran a posseir-se de la contrària, si bé per respecte a l'autoritat del Vicari de Cristo se subjugaran. Lo enteniment és facultat libre però molt tossuda. També jo, estimat amic, he sigut ficat en el fandango. Lo Senyor Bisbe [Urquinaona] m'envià a buscar lo dia de Nadal al vespre, i no per donar-me algun tall de torró, sinó per a que m'encarregués de la censura del *Correo Catalán*. Dues vegades diferents m'ho havia tret de sobre, mes aquesta última no he pogut, és que Déu ho voldrà. Al principi del meu nombrament semblava que la cosa s'apaciguava, de modo que jo pensava si tindria la virtut apostòlica de curar amb la sombra; mes me sembla que això no durarà, segons alguna espurneta que torna a saltar. D'altra part me donen molt poca feina (i jo me n'alegro molt) perquè te participo amb molta reserva, puix no convé que es diga, que fins a l'hora present no m'han portat ni una ratlla a censurar. Cal tenir molta calma, anar fent cada u son dever i esperar la recompensa eterna; en lo món mai s'acabaran les passions ni les disputes<sup>688</sup>.

A este respecto, es interesante el elogio que hace el Dr. Torras del obispo Urquinaona al fallecer en abril de 1883, esperando que el ofrecimiento de su vida "serveixe per a consolidar la pau i unió entre lo poble cristià d'aquest bisbat i de Catalunya entera"<sup>689</sup>. Por otro lado, a Morgades, obispo de Vic y que se había significado por sus choques con los integristas, le presentaba la contradicción que había en la conducta pública de la mayoría de los católicos creyentes:

En discusiones y escritos periodísticos se ha tratado con exceso, especulativamente, del liberalismo, que consiste en separar el elemento divino del elemento humano; pero en la manifestación práctica de los principios que informan nuestra vida, es decir, en la conducta social, dejamos desarrollar los grandes problemas que interesan a la humanidad sin intentar siquiera infundir en ellos el elemento divino, quedando éste cohibido y como encogido, y cuando más expansionándose en ridículas contiendas de bandería. Y sin embargo no hay nadie más *entrometido* que el Papa León XIII<sup>690</sup>.

La reflexión más sosegada de Torras i Bages, ante las polémicas entre los católicos españoles, llegaría con la publicación en 1888 de *El clero en la vida social moderna*, una obra en la que demandaba la distanciación de los sacerdotes de las

<sup>688</sup> Op. cit., pp. 164-165 (carta de 12.01.1883).

<sup>689</sup> Op. cit., p. 169 (carta a Collell de 6.04.1883).

<sup>690</sup> Op. cit., p. 329 (carta a Mons. Morgades i Gili, de 30.07.1897).

cuestiones políticas<sup>691</sup>, pero al mismo tiempo criticaba duramente la falta de sumisión de los líderes laicos católicos y sus movimientos a la jerarquía eclesiástica:

Las masas católicas, los jefes católicos, los comités católicos, los *meetings católicos*, el movimiento católico, el partido católico, son un tecnicismo cuyo origen democrático es evidente; y esta nueva forma de la vida de los hijos de la Iglesia ni fue introducida por los santos, y ha dado por resultado muchas veces divisiones, luchas y escándalos. No hay cosa peor que la disolución de la autoridad y del magisterio<sup>692</sup>.

Por el contrario, propugnaba una misión sacerdotal indirecta, por vía de influencia, orientada a la sobrenaturalización del mundo. Concretaba su propuesta en una apuesta decidida por la cuestión social. Pues bien, Torras i Bages, sin entrar a juzgar la tentativa reciente de separar el catolicismo del carlismo, exigía superar la polémica con la formulación de una nueva estrategia de intervención social y política por parte de los católicos y en especial de los sacerdotes:

La perturbación religiosa que en nuestro país hemos experimentado y que aun dura, prueba quizá que quiso separarse la vida pública y social de los católicos de una subcorriente política para unirla a otra diversa, cuando, a nuestro humilde entender, lo que ahora procede, lo que nos advierte la misma canónica enseñanza de la Iglesia, es la desligación de ésta de todo sistema político y aun social; una influencia suave y constante, esencialmente práctica, en todos los órdenes de la vida. A nuevos tiempos nuevos procedimientos<sup>693</sup>.

Ya entrado el siglo XX, Torras i Bages, siendo obispo de Vic, siguió reflexionando sobre las divisiones de los católicos, constatando lo difícil que era que los católicos no tuvieran diferencias políticas entre ellos<sup>694</sup>. En su pastoral de entrada a la diócesis, en 1899, *De la Ciutat de Déu i l'Evangelí de la pau*, prevenía a sus fieles del liberalismo de aquellos que “oblidant-se de que l'Autoritat, sia qui sia l'home qui l'exerceixi, és sempre una investidura divina, respectable encara que la porti un indigne, trenquen la unió social i tiren amb

---

<sup>691</sup> El libro de Torras i Bages mereció un comentario desfavorable por parte del campeón del integrismo, Sardà i Salvany, quien lo criticó en su *Revista Popular*, al considerar que en éste: “palpita algo del espíritu transaccionista y contemporizador de ciertas modernas corrientes, que nunca mirará con todo el desvío y prevención que merecen el propagandista católico de nuestros días” (cita recogida en Massot i Muntaner, J., *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1973, p. 16).

<sup>692</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I., op. cit., p. 138. Contrariamente, en su opinión, las asociaciones católicas “como se proponen la defensa y dilatación de la causa católica, y la causa católica la dirige el obispo de cada diócesis, síguese naturalmente que deben estar sometidas a los obispos”, op. cit., p. 157.

<sup>693</sup> Op. cit., p. 143.

<sup>694</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 337.

ses obres a la dissolució del Cos místic de Jesucrist”<sup>695</sup>. También constan sus apuntes inéditos del Obispo de Vic sobre la carta de León XIII al cardenal Sancha, de abril de 1903 (*Breve Quos nuper*)<sup>696</sup>, en los que glosaba el pensamiento leonino, según el cual es necesaria la independencia de la Religión de cualquier partido político. De ahí que no cupiera identificar la causa de ésta con la de un partido político, sino con la acción mancomunada e indistinta de todos los católicos –es decir, en la asociación inmensa de la Iglesia -bajo la dirección de los Prelados<sup>697</sup>. Igualmente, al mandar insertar en el Boletín Eclesiástico la carta del cardenal Rampolla sobre la actuación de los católicos en la defensa de los intereses religiosos, en julio de 1903, exigía el obispo vicense “el obsequioso rendimiento que todo católico y más los que pertenecemos al orden sacerdotal, debe prestar a la dirección y a las enseñanzas que dimanan de la Sede Apostólica”<sup>698</sup>. En marzo de 1908 le compartía al cardenal Casañas su escepticismo acerca de los movimientos sociales asociativos católicos sin base real: “antes de federar y de unir, es preciso que existan núcleos vivos, que no se dan a luz con unas cuantas plumadas; y echar a volar desde la prensa proyectos y más proyectos que luego se reducen a la nada, no me parece propio para mantener la sabiduría episcopal a la altura en que conviene que la vea el pueblo”<sup>699</sup>. Y es que, tal y como le comentaba al obispo de Madrid-Alcalá, Salvador y Barreda: “en esta nuestra España, en donde la tradición política hoy dividida en distintos matices, dificulta la acción religiosa en la sociedad y en los hombres actuales que van acentuándose en la faz moderna y de la vida”<sup>700</sup>. Por ello, respecto al fomento del asociacionismo y de la acción social de los católicos, le expresaba al Nuncio en España:

Importa crear instituciones y organismos que adapten nuestra vida religiosa a las necesidades del tiempo actual, que no escribir leyes y reglamentos de instituciones que aún no existen, y que cuesta trabajo hacer viables. Además en los países de España que yo conozco, y aun quizás en toda España, toda institución que se les manda hecha y elaborada, suscita recelos y contradicciones de orden político. De aquí es que hasta ahora todos esos conatos han acabado en resultados nulos como sabe perfectamente V. E.<sup>701</sup>.

<sup>695</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 456.

<sup>696</sup> Vid. Martínez Esteban, A., *El Cardenal Sancha en la encrucijada de la Iglesia española*, Visión Libros, Madrid 2013, p. 332.

<sup>697</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, p. 106. En este sentido, para Torras i Bages se hacía “necesario que la defensa de la Religión no esté encomendada a un partido, sino a todos los hombres de conciencia cristiana bajo la dirección de los naturales jefes espirituales”, defendiendo a León XIII de la acusación de prestarse al clericalismo o al vaticanismo, puesto que el Papa no estaría interfiriendo en los asuntos internos de la política española *ibíd.*, p. 109.

<sup>698</sup> Cf. *Obres completes*, v. VII, op. cit., p. 115.

<sup>699</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., pp. 300-301.

<sup>700</sup> Op. cit., p. 320.

<sup>701</sup> *Ibíd.*, p. 335 (carta de 3.08.1908).

En 1913, el Dr. Torras insistía en el parecer de que las divisiones entre los católicos se superarían por medio de una docilísima sujeción de los fieles cristianos al Santo Padre en las cuestiones públicas que fueran de interés de toda la Iglesia en España<sup>702</sup>.

#### 8.6. El vigatanismo y el catalanismo

El tópico del vigatanismo se presta a diferentes interpretaciones sobre su papel en la conformación de la Cataluña contemporánea<sup>703</sup>. Buenaventura Selva refería un artículo de Manuel Brunet en *Destino*, de 31 de marzo de 1951, en el que se recordaba la opinión del anarquista Jaime Brossa acerca el vigatanismo. Así, para Brossa el vigatanismo –que él identifica principalmente con San Antonio María Claret y Jaime Balmes– había sido el baluarte más poderoso e ilustrado de la reacción en Cataluña, torciendo el designio de dicha tierra y alejándola de la revolución<sup>704</sup>.

Por otro lado, según otra interpretación de la historiografía, se califica al vigatanismo como cierta posición intermedia o mejor dicho, alternativa o superadora de la disputa entre integristas y mestizos. Hundiría sus raíces en la reformulación de la estrategia política que impulsó Balmes tras la derrota del carlismo en la primera guerra, desvinculando el tradicionalismo de la contrarrevolución y proponiendo un acercamiento de la Iglesia a la nueva burguesía industrial catalana<sup>705</sup>. Desde los años sesenta del siglo XIX, el “filón

<sup>702</sup> “Essent la Iglésia possedora de la Veritat eterna la seua aspiració sempre ha d’ésser informar la vida pública dels pobles; pero la Iglésia, guiada per l’Esperit Sant comprèn que l’estat de relacions ha de canviar, i ella és la que ha de resoldre quan ve lo cas del canvi. I aquestes qüestions les ha de resoldre lo Cap de la Iglésia: no les ha de resoldre un plebiscit popular, de lo contrari resultaria una confusió entre els catòlics, divisions entre ells i divergències, que podrien parar en escàndol. [...] La línia de conducta que ens toca seguir és cooperar a les intencions pontificies, així hi haurà unió i acert. I majorment ara que es dedueix de lo que s’ha dit públicament, que existeixen negociacions entre la Santa Sede i el Govern d’Espanya, i que els catòlics d’aquí podrien destorbar si volien immiscuirse en un assumpto, que no és de partit, ni de tendència política, sinó social en lo sentit més alt de la paraula. [...] Los membres han de seguir al Cap. Nosaltres som membres de la Iglésia i ens toca de consegüent seguir la direcció del Papa, i cooperar a les gestions que Ell crega convenient practicar. Lo altre no donaria resultat favorable, i fóra exposar que es donés l’espectacle de dividir-se los catòlics, i tirar cada u per son cap, cosa que no succeirà baix la direcció del Pontífice summo de la Iglésia” carta al Marqués de Camps (Carlos de Camps i d’Olzinelles) de 20.01.1913, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 392-393.

<sup>703</sup> Vid. Fradera, J. M<sup>a</sup>, “El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals i polítiques de la Catalunya muntanyesa. (1865-1900)” en estudio preliminar a Ramisa, M., *Els orígens del catalanisme conservador y “La Veu del Montserrat”. 1878-1900*, Eumo Ed., Vic 1985, pp. 17-52.

<sup>704</sup> Cf. *Vigatans i el vigatanisme*, Ed. Selecta, Barcelona 1966, pp. 17-18.

<sup>705</sup> Cf. Fradera, J. M<sup>a</sup>, “Jaume Balmes i el carlisme: l’experiència de la desfeta” en *El Carlisme i la seva base social*, Llibres de l’Índex, Barcelona 1992, p. 160. Este autor identifica como elementos contributivos a la formación del vigatanismo, además de la herencia balmesiana, su capitalidad en la *Muntanya* catalana y el papel de las instituciones eclesiales de Vic,



vicense" sería una corriente con sensibilidad catalanista y tradicional, impulsada por el canónigo vicense Jaime Collell<sup>706</sup>, que contaría con Morgades como representante jerárquico, y a la que quedaría adscrito el autor cuyo pensamiento estudio en este trabajo, Torras i Bages. Precisamente, por esta vía, las masas católicas simpatizantes con el tradicionalismo carlista, se habrían "catalanizado" ya desde finales del siglo XIX<sup>707</sup> y perdido su fuerte componente antiliberal<sup>708</sup>. Fradera alude a la "rectificación" operada en el pensamiento tradicional catalán, cuyo centro ideológico sería precisamente la ciudad de Vic, por influencia de la herencia balmesia y del propio romanticismo de la *Renaixença*: toda una reelaboración de la tradición<sup>709</sup>, que pronto tendrá su expresión en la teorización regionalista. Por su parte, en el capítulo dedicado a la relación del catalanismo con el catolicismo de *El nacionalismo catalán como factor de modernización*<sup>710</sup>, Cacho Viu señala que la vía abierta por esta corriente terminaría postulándose como la única opción política para los católicos catalanes, un "catalanismo de conciencia" en cuyo planteamiento la teorización regionalista de Torras i Bages sería fundamental<sup>711</sup> y que fue acogido por sus jóvenes discípulos catalanistas; en quienes, sin embargo, se produciría un giro copernicano sobre la materia. La reclamación de la tradición cristiana para la configuración de su nacionalismo catalán se convertía en una cuestión accesorio que confluía en la afirmación principal de una pretendida esencia indeterminada de la nación, apartándose los jóvenes nacionalistas en este punto de sus maestros, sin llegar con todo a la ruptura<sup>712</sup>.

Según Cacho Viu, por tanto, fue el afán práctico y conciliador del catalanismo católico que planteaban Torras i Bages y Collell rehuendo el integrismo, lo que posibilitaría este viraje, en cierto sentido indeseado, en sus

---

fuertemente arraigadas y centros de influencia en la Cataluña interior, cf. "El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals i polítiques de la Catalunya muntanyesa. (1865-1900)", op. cit., pp. 25-29.

<sup>706</sup> Sobre un intento de encuadramiento del vigatanismo, vid. Junyent i Rafart, J., "Jaume Collell i Bancells: les campanyes patriòtico-religioses: 1878-1888" en *Ausa*, núm. XIII/122-123, 1989, pp. 262-264.

<sup>707</sup> Cf. Bonet i Baltà, J., Manent, A., Martí, C., "Contribució a la conformació de la nacionalitat catalana als segles XIX i XX" en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, 1981, pp. 39-42.

<sup>708</sup> Casassas destaca la función liberalizadora que desempeñó el "tradicionalismo evolutivo" del vigatanismo, cf. "Algunes consideracions sobre el Cercle Literari de Vic, amb motiu del 150è aniversari de la seva creació" en *Ausa*, núm. 167, 2011, p. 204.

<sup>709</sup> Cf. "El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals i polítiques de la Catalunya muntanyesa (1865-1900)", op. cit., p. 30.

<sup>710</sup> En realidad, este capítulo transcribe la ponencia "Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular" de Cacho Viu que figura en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 297-321.

<sup>711</sup> Cf. *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Quaderns Crema, Barcelona 1998, pp. 135-136.

<sup>712</sup> Op. cit., pp. 141-152.

discípulos. Indeseado porque, precisamente, lo que querían esos clérigos, era mantener en la órbita católica ese catalanismo. Esperaban que el “sano regionalismo”, es decir, el regionalismo “degudament practicat”<sup>713</sup>, templase las exigencias más radicales del catalanismo. Así, en una carta del obispo Morgades a Torras i Bages, en la que le solicitaba que se encargara del sermón para la consagración del templo restaurado de Santa María de Ripoll, indicándole que “el catalanismo se va extraviando; por fortuna reconoce en V. su verbo y es preciso no desprenderse de este medio de retenerlo dentro del bien. El día que vayan VV. faltando, si Dios no envía sacerdotes catalanistas, esto se fue...”<sup>714</sup>. En 1899, el canónigo Collell, en un discurso pronunciado en los Juegos Florales de Lérida, reclamaba que el movimiento autonomista catalán debía basarse en los principios católicos. Para Collell, el catolicismo no constituía únicamente uno de los factores integrantes de la tradición de un pueblo. Con todo, no se trataba meramente de una invocación atávica “de la fe dels avis”, sino de una fe actual y vivificadora, “participació de la vida divina que el Redemptor vingué a portar al món amb la llum de la revelació”<sup>715</sup>. Dos años después, en 1901, en su discurso *Degeneració y Regeneració*, leído en el primer certamen de la Juventud Católica de Manresa, Collell se lamentaba de que Cataluña estuviese perdiendo rápidamente su carácter, no tanto debido a su unión al resto de España o por las disposiciones centralistas emanadas desde el Decreto de Nueva Planta, como por la falta de religión y la invasión de costumbres forasteras “veritable fil·loxera moral que s’arrapa a les arrels fins ara ben sanes del nostre poble”<sup>716</sup>. De ahí que la regeneración de Cataluña debería obrarse por el principio religioso<sup>717</sup>, puesto que sin religión no podría haber patriotismo, existiendo una carencia de profesión religiosa en el catalanismo oficial, por lo que “en les Bases de Manresa, que es vol que sien com la moderna Constitució de Catalunya [...], jo hi trobo a faltar l’esperit de la vella Catalunya, de la Catalunya tradicional i gloriosa, l’esperit que ha informat les nostres costums i les nostres lleis”<sup>718</sup>. Por ello, reclamaba el canónigo de Vic que se incluyera en la primera de las «Bases

<sup>713</sup> Cf. “Consideracions sociològiques sobre el regionalisme”, op. cit., p. 69.

<sup>714</sup> La cita de la carta, de 27.07.1896, está tomada de Solà i Moreta, F., *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, op. cit., p. 46.

<sup>715</sup> Cf. Collell, J., *Escrips polítics*, Institut Universitari d’Història Jaume Vicens i Vives / Eumo Ed., Vic 1997 (edición a cargo de Juan Requesens), pp. 205-206. Una gran parte de estos discursos y artículos, habían sido ya compilados por el propio Collell en *Sembrant arreu*, Tipografia Balmesiana, Vic 1927.

<sup>716</sup> Op. cit., p. 228.

<sup>717</sup> Principio religioso del que carecía el regionalismo catalán, imbuido de liberalismo, según se lamentaba Sardà i Salvany en su conferencia de 9.03.1892 en la Academia Católica de Sabadell y publicada bajo el título *Religió y regionalisme, ó Catalunya per Nostre Senyor Jesucrist*, Lib. y Tip. Católica, Barcelona 1892.

<sup>718</sup> Op. cit., p. 235. Denunciaba Collell que dicho catalanismo, que al mismo tiempo que se solidarizaba con cualquier causa nacionalista, “mai per mai ha aixecat la veu per a protestar de l’ocupació i detentació de Roma feta en nom de l’inic i fals principi de les nacionalitats que el catalanisme rebutja i detesta” ibíd., pp. 235-236.

de Manresa» la soberanía de Jesucristo sobre todos los pueblos redimidos, exigiendo la independencia de la Santa Sede<sup>719</sup>.

En cambio, el catolicismo de los nacionalistas catalanes –“otro tipo de catolicismo”<sup>720</sup>, esto es, pretendidamente tolerante, expansivo, optimista- contribuiría a conformar una moral pública neutra en Cataluña, que podría ser compartida por los católicos y los no católicos en Cataluña. Todo ello justificaría la alabanza de Cacho Viu de este nacionalismo catalán, por haber ejercido la función de detergente del integrismo ambiental de la generación católica anterior<sup>721</sup>. Pero Carlos Cardó ya denunciaba –a su manera, no en el sentido en el que se lo achacaban los integristas- la falta de una mayor afirmación o testimonio religioso por parte de los políticos de la *Lliga Regionalista* –cuyo partido, como es sabido, se declaraba aconfesional<sup>722</sup>.

---

<sup>719</sup> *Ibíd.*, p. 236.

<sup>720</sup> *Ibíd.*, p. 159. Bonet i Baltà también alude a “una mena de catolicisme segons les nostres peculiaritats”, si bien todavía no especialmente expresivo de una catalanidad explícita, presente en Balma y la escuela apologética catalana, que sería continuada en el primer tercio del siglo XX por el catolicismo “obert i militant” de Clascar, Carreras, de Esplugas, Casanovas o Cardó, cf. *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 16 y 26. El documento de los obispos catalanes de 1986, *Arrels cristianes de Catalunya*, haría suya genéricamente la distinción de Carles Cardó (vid. Cardó, C., *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Ed. Claret, Barcelona 1994) entre una “buena” y “mala” tradición en la Iglesia catalana.

<sup>721</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>722</sup> “L'escàndol contra l'aconfessionalitat de la Lliga no era del tot injustificat. For un veritable error [...]. No en el sentit d'ésser un partit polític aconfesional [...]. Un partit polític confesional és cosa inconvenient en un país catòlic i poc convenient en un país mixt [...]. Però, a més, cal considerar que el catalanisme era un moviment en *certa manera revolucionari*, per tal com es proposava no pas menys que reformar l'estructura fonamental de l'Estat, convertint-lo d'unitari en federal, o quasi”, cf. *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Ed. Claret, Barcelona 1994, p. 136 (s. m.). Rovira i Virgili frecuentemente insistía en los orígenes revolucionarios y románticos de todo nacionalismo, incluido el catalán: “Revolució, Romanticisme. Heus ací la doble filiació de la idea nacional contemporània”, cf. *Nacionalisme i Federalisme*, Ed. 62, Barcelona 1989, p. 89. Ello no dejaba de suponer cierto problema de conciencia para los eclesiásticos nacionalistas, al verse obligados a apoyar un movimiento político “revolucionario” en su origen y desenvolvimiento. Y si bien por esta razón, “l'Església no pot sinó agrair al catalanisme [representado especialmente por la Lliga] la seva aconfessionalitat religiosa”, parece que Cardó confunde el hecho de que un partido se declare inspirado por el Magisterio, esto es, que se declare católico y pretenda actuar en consecuencia, ello exija necesariamente que la Iglesia se deba identificar con tal programa político, temporal y naturalmente variable, op. cit., p. 137. En todo caso, el “error” de la *Lliga* radicaría para un ingenuo Cardó en “la confusió que féu entre l'aconfessionalitat del partit i la conducta neutralista de molts dels seus homes, majorment els més representatius. En els seus discursos, defugien curosament, quasi supersticiosament, tota afirmació religiosa [...]”. Els seus diaris eren catòlics negativament, en el sentit de no atacar mai l'Església” *ibíd.*, p. 137. Pero, más que un error, creo que esta actitud era la “política” consecuente de la propia *Lliga*. Si ésta se declaraba aconfesional, pero sus miembros –representantes del partido- fueran a actuar claramente en “católico”, ¿dónde quedaría entonces la aconfesionalidad del partido? Lo cierto es que un programa aconfesional, como el de la *Lliga*, requería una praxis política aconfesional.

Se habría llegado así a la aceptación en su versión catalana de los planteamientos unionistas de Pidal por parte de los sectores más catalanistas del catolicismo<sup>723</sup>. Desde una perspectiva crítica e interpretativamente dialéctica, para Fradera el vigatanismo que liderarían a partir de 1875 Collell, Verdaguer y, principalmente, Torras i Bages, bajo el amparo del obispo Morgades, consistiría en un reposicionamiento o *ralliement* de las élites eclesiásticas con la burguesía conservadora en Cataluña. Del vigatanismo no surgió inmediatamente ninguna formulación política en forma de partido concreto. Parcialmente alternativo a las directrices vaticanas orientadas hacia el *ralliement*, el vigatanismo buscaría cohesionar el conservadurismo de la burguesía catalana con los valores del tradicionalismo del mundo rural catalán, mantenido todavía en la órbita del carlismo<sup>724</sup>. Se trataría de una estrategia de recristianización social, no exenta de contradicciones, en ámbitos culturales y políticos.

Collell, carlista en su juventud, editaba desde 1878 la *La Veu del Montserrat*<sup>725</sup> y contaba con el apoyo del obispo de Vic, José Morgades y el consejo de su amigo de juventud, José Torras i Bages<sup>726</sup>. También el sacerdote-

<sup>723</sup> Cf. Amaritriain, A. C., "Una rendició cara" en *Ahora Información*, núm. 8, 2007, p. 33. Collell terminaría apoyando la *Unión Católica*, considerando su actitud de "mesticismo", rompiendo con Llauder y Sardà, vid. Requesens, J., "Afinitats i tibantors entre Jaume Collell i Fèlix Sardà i Salvany" en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 23/1, 1998, pp. 119-140.

<sup>724</sup> Vid. "Entre l'abisme i la realitat: estratègia del catolicisme català" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 85, 1985, pp. 64-74; así como Salarich i Torrents, M. d. S., «*La Veu del Montserrat*» (1878-1902). Edició a cura de Maria-Mercè Miró, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 1993. En este mismo sentido, Cacho Viu, V., *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, op. cit., pp. 39-42.

<sup>725</sup> Vid. Montserrat Satorre, B., "Premsa catalanista catòlica, mossèn Collell i *La Veu del Montserrat*" en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 6, 2003, pp. 172-186.

<sup>726</sup> En *Dulcis Amicitia*, Tipografia Balmesiana, Vic 1926, pp. 94-95, Collell describía cómo le vino la inspiración de publicar esta revista en 1877. Poco después de empezar esta publicación, Torras i Bages le hacía las siguientes sugerencias a su amigo Collell: "Has començat ja l'obra amb consell de sacerdots respectables i per lo tant crec que ha de tenir-te content lo pensar que treballes en profit de la Iglésia, donant lectura cristiana als subscriptors del teu periòdic; llàstima al meu entendre que no donguis més desarrollo a la narració de tradicions, llegendes, descripció d'antics monument, relats d'història o fets locals i lo que altres vegades m'havies dit d'historiar los santuaris catalans; crec que tindria molt més interès que notícies que has de copiar d'altres diaris i que de precís en un setmanari han d'ésser estantisses, i que passat d'ocasions solemnes com ara per la mort i elecció del Papa, tenen poc interès per la major part de lectors que puga tenir la *Veu del Montserrat*", cf. *Epistolari*, op. cit., p. 119 (carta de 31.03.1878). También le advertía al director de *La Veu del Montserrat* del riesgo de ser confundido "entre els del bando o escola que no passa ni deu passar com a genuïnament catòlic" y le criticaba algún artículo que se había publicado en *La Veu del Montserrat*, como el de los hermanos Masferrer, en el que "hi verinejava un cert odi al partit carlista i un despreci pels escriptors catòlics que em sembla que no s'havia de sentar bé a molts lectors de la plana de Vic i a tots aquells que conserven encara los gustos a l'antigua" *ibíd.*, pp. 122-123 (carta de 30.06.1878). Le alertaba a la hora de proteger candidaturas, como la de Bosch i Labrús "que té lo pecat d'haver votat la llibertat religiosa; i com que lo que fa acceptable o no un candidat és la fe, per condicions que tingui un a qui flaquegi algo aquesta virtut no pot de cap manera ésser apoiat" *ibíd.*, p. 124

poeta Jacinto Verdaguer se adscribiría a esta corriente<sup>727</sup>. Formado en parte por clérigos de procedencia rural, pero con vínculos con la capital catalana, se trataba de un círculo minoritario, aunque importante de la clerecía catalana, que orientaba su labor apostólica hacia la regeneración de la cultura católica de la Cataluña moderna, labor concebida, en cuanto sacerdotal, como una misión orientadora y social. El vigatanismo, expresado principalmente en *La Veu del Montserrat*, pretendía conducir el catalanismo, alejándolo de las intransigencias radicales<sup>728</sup>. Como escribía una editorial de *La Veu del Montserrat* de 30 de junio de 1899, seguramente debida a Collell: “nosaltres no menyspreem el tradicionalisme espanyol, però no venim d’ell”<sup>729</sup>. No hay que olvidar que, al igual que en el resto de Cataluña, la mayoría del clero y seminaristas viceses de la época eran de tendencia carlista o integrista.

*La tradició catalana*, la obra de Torras i Bages, publicada en mayo de 1892, cuya primera parte compilaba una serie de artículos que Torras i Bages había publicado en *La Veu del Montserrat* en 1887 y 1888, reflejaría el contenido doctrinal del vigatanismo más elaborado. Sin ninguna veleidad doctrinal, antes al contrario, con un profundo sentido eclesial y ultramontano, se distanciaba de las actitudes carlistas o integristas en cuanto a los procedimientos. Así, el vigatanismo pretendió ejercer una influencia cristianizadora y tradicionalista sobre el propio catalanismo, a fin de que no se desviara, mediante la formulación de la doctrina regionalista. Sociológicamente encontró

---

(carta de 27.03.1879). Le aconsejó prudencia a Collell cuando *La Veu del Montserrat* fue suspendida por orden del obispo de Vic, Pedro Colomer, en 1879, o le instaba a “renovar la intenció, per a que no l’absorbeixi lo esperit dominant en l’època que nosaltres devem combatre amb totes les forces” *ibíd.*, p. 131 (carta sin data de julio de 1879). En carta de 29.06.1880 le pedía discernir la cuestión de la libertad religiosa en un Estado protestante, como Alemania, y uno católico y, en relación con las polémicas con la prensa católica, “me sembla que has d’anar amb cuidado en donar lliçons als diaris catòlics, no solsament perquè no se n’aprofiten los diaris dolents, sinó també perquè també als primers no els puge la mosca al nas” *ibíd.*, p. 139. Cuando arreciaban las polémicas entre los integristas y los partidarios de la Unión Católica, Torras i Bages le avisaba a Collell “lo de la campanya no està prou pensat, me sembla que lo millor és un bon cop i prou, puix no penses traure ningú dels seus tretze. Assegura lo cop, poc parlar perquè in multiloquio és més fàcil d’ésser collit; i començar una campanya te donaria molts disgustos i potser enredaria més la cosa i te posaria a tu en una posició menos simpàtica de la que actualment per sort tens, en los ulls d’alguns a qui engresquen los discursos furiosos” *ibíd.*, p. 150 (carta de 14.04.1881). En relación con el polémico discurso del p. Llanas, contrincante de Llauder y Sardà i Salvany, en la inauguració de la Biblioteca Museo Balaguer de Vilanova i la Geltrú, Torras i Bages le indicaba a Collell la conveniencia “de que no parlis de l’assumpto en la Veu. Deus aplicar-te molt lo refran el buey suelto bien se lame” *ibíd.*, p. 196 (carta de 30.10.1885).

<sup>727</sup> Sobre las simpatías carlistas del joven Verdaguer, vid. Pinyol Torrents, R., “Verdaguer i el carlisme. Notes aproximatives” en *eHumanista/IVITRA*, núm. 5, 2014, pp. 110-119 (acceso online: 26.12.2014, [http://www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volume%205/Monografic%20I/6\\_Pinyol.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volume%205/Monografic%20I/6_Pinyol.pdf)).

<sup>728</sup> Cf. Salarich i Torrents, M. d. S., «*La Veu del Montserrat*» (1878-1902)..., op. cit., p. 51.

<sup>729</sup> “Per cortesia” en *La Veu del Montserrat*, núm. 39, pp. 307.

predicamento entre las clases hacendadas, agrupadas entorno al Instituto Agrícola de San Isidro (1851)<sup>730</sup>, las cuales evolucionaron desde su “sueño” carlista a actitudes más liberales<sup>731</sup>. De ahí que, en realidad, el “vigatanismo” del último tercio del siglo XIX poco tenía que ver con el “vigatanismo” austracista de la Guerra de Sucesión. En todo caso, el componente romántico facilitaría la integración de tradición y modernidad<sup>732</sup>: así el primer número de *La Veu del Montserrat*, de 2 de febrero de 1878, reproducía la *Oda a la Pàtria* de Aribau. Desde esta reserva espiritual interior, es decir, desde la “Montaña” catalana<sup>733</sup>, pero con más vinculación doctrinal con Balmes y la escuela apologética catalana que con el carlismo, el vigatanismo buscó proyectarse a Barcelona. Precisamente, el legado del movimiento romántico conservador cultural catalán era valorado muy positivamente por Torras i Bages por haber preservado una Cataluña «catalana i cristiana» del embate revolucionario:

Els fills del present Principat mai darem prou gràcies a Déu de que en l'ocasió crítica en què la torrentada de novetats, lleugereses, errors i impetats, entrava en nostre país, amenaçant corrompre totalment son esperit i apagar la seva vida, apareguessin homes com Balmes, Piferrer, Roca i Cornet, els dos Milà, Permanyer i Llorens, els quals en l'ordre natural i profà, això es, en la filosofia, en

<sup>730</sup> Sobre las interrelaciones de la nobleza catalana y los nuevos propietarios burgueses en el seno del Instituto Agrícola Catalán de San Isidro, así como su ideología adscrita al moderantismo, vid. Caminal, M. “La fundació de l'Institut Agrícola Català de Sant Isidre: els seus homes i les seves activitats (1851-1901)” en *Recerques: Història, economia i cultura*, núm. 22, 1989, pp. 117-135.

<sup>731</sup> Galí, J., *La Renaixença catalana...*, op. cit., p. 119. Se produjo una mutación de la conciencia señorial en propiedad de los nobles catalanes que les llevó al abandono del carlismo tras la Primera Guerra Carlista, cf. Santirso Rodríguez, M., “El incierto cenit del carlismo catalán (1837-1840)” en *Gerónimo de Uztariz*, núm. 14-15, 1999, p. 170. Según este autor, el antiliberalismo inicial de la nobleza y de la Iglesia en Cataluña y su apoyo a la causa realista y carlista habrían respondido desde un inicio a una actitud reaccionaria en defensa de unos intereses económicos y políticos, frente a un campesinado cada vez más dispuesto a librarse de las ataduras señoriales, vid. Santirso Rodríguez, M., *Los últimos señores de Cataluña*, acceso: 30.07.2015, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/025/art025.htm> (*Hispania nova. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2001-2002). En esta misma línea y del mismo autor, vid. *Revolució liberal i guerra civil a Catalunya (1833-1840)*, Pagès Ed., Lérida 1999 (edición de su tesis doctoral). Por el contrario, y sin abandonar la interpretación económica de las causas del carlismo, ahora respecto de la segunda guerra carlista, Castán Andolz considera que fue la desarticulación de la sociedad rural tradicional ante la revolución burguesa la que empujó a las clases populares a una rebelión violenta, vid. *La sociología del carlismo catalán durante la guerra de los “matiners”*, acceso: 30.07.2015, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/017/art017.htm> (*Hispania nova. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 2, 2001-2002).

<sup>732</sup> Cf. Carrasco Calvo, S., “Els models politicosocials propugnats des del catolicisme” en Requesens, J. (ed.), *Romanticisme, cultura i religió a Catalunya*, Ed. Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997, p. 81.

<sup>733</sup> El diputado por Barcelona, Francisco Camprodon, en un discurso parlamentario de 28.02.1855 contra la base segunda del proyecto de Constitución, que instauraba la libertad de cultos, afirmaba “la montaña de Cataluña habla distinto idioma del que aquí hablamos”, cita recogida en Martí, C., *L'Església a Barcelona (1850-1857)...*, op. cit., p. 95.

la literatura, en la legislació i en l'art, salvaren l'existència d'una Catalunya catalana i cristiana<sup>734</sup>.

En ocasiones, sin embargo, se acusó a *La Veu del Montserrat* de no ser suficiente celosa en la defensa de los derechos de la Iglesia<sup>735</sup>, por anteponer otras consideraciones. Por ello, Pla refería que “Collell i Verdaguer foren en vida liberals al bany maria, enraonadets”<sup>736</sup>. Tampoco conseguía Collell despejar las sospechas sobre la desviaciones políticas que podía comportar su iniciativa periodística, que él declaraba alejada de la política, según le prevenía el mismísimo León XIII, en febrero de 1879<sup>737</sup>. Pues bien, Verdaguer y Collell participaron junto con Almirall y otras diversas personalidades catalanas, en la comisión encargada de entregar a Alfonso XII el «Memorial de greuges» en 1885. Dicha iniciativa había recibido el apoyo de *La Veu del Montserrat*, dirigida precisamente por Jaime Collell.

Por otro lado, Javier Tornafoch ha advertido que el origen de los intelectuales catalanistas de Vic -no necesariamente todos adscritos al vigatanismo tradicionalista- que en 1878 establecieron la «Joventut Vigatana Catalanista» se halla en el Instituto Libre de Segunda Enseñanza durante el Sexenio revolucionario<sup>738</sup>. En 1873 se proyectó incluso crear conjuntamente por parte del Ayuntamiento y del Obispado de Vic una Universidad<sup>739</sup>. De todos modos, ya en 1860 José Giró y Torà<sup>740</sup> había fundado el Círculo Literario de

<sup>734</sup> Cf. “D. Manuel Milà i Fontanals” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 628.

<sup>735</sup> Cf. Toledo González, F., *Carlins i catalanisme. La defensa dels furs catalans i de la religió a la darrera carlinada, 1868-1875*, op. cit., p. 72.

<sup>736</sup> Op. cit., p. 49. Sobre el acercamiento, siquiera táctico, de las posiciones mantenidas por Collell y su antagonista Almirall, hasta la colaboración de ambos en la elaboración del *Memorial de greuges*, gracias sobre todo al progresivo autonomismo del primero, vid. Junyent i Rafart, J., “De la gran dignitat de l'acostament entre Jaume Collell i Valentí Almirall en 1882-1885” en *Revista Catalana de Teologia*, RCat. XVII, 1992, pp. 215-256. En cambio, Requesens critica -por ideológica- la pretensión (en la línea de los apologistas franceses o de Donoso Cortés) de Collell de cristianizar el catalanismo, cf. *La inculturació del catolicisme en la Renaixença catalana*, Ed. Claret / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1993, pp. 28-32.

<sup>737</sup> Cf. Junyent i Rafart, J., “Jaume Collell i Bancells: les campanyes patriòtico-religioses: 1878-1888”, op. cit., p. 274. En 1886 Collell volvería a Roma para interesar al Santo Padre en las obras de reconstrucción del monasterio de Santa María de Ripoll y para presentar junto a Verdaguer la obra *Canigó*. León XIII, aunque bendijo el proyecto y llegó a ofrecer un mosaico para el templo, le manifestó a Collell sus reservas ante el movimiento renacentista catalán debido a la posible radicalización del movimiento catalanista, ibíd., p. 365.

<sup>738</sup> Cf. *Catalanisme, carlisme i republicanisme a Vic (1899-1909)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2002, p. 63.

<sup>739</sup> Vid. Godayol Puig, M., “La Universitat a Vic el 1873” en *Ausa*, núms. 140-141, 1998, pp. 157-170.

<sup>740</sup> El farmacéutico Giró i Torà fue desde 1845 y durante 36 años regente de la cátedra de Historia Natural en el colegio privado de segunda enseñanza adjunto al Seminario de Vic, cf. “Josep Giró i Torà (1813-1881) (II)” en *Ausa*, núm. 25, 1958, p. 98. Giró fue amigo de Milà i Fontanals y colaborador suyo en la labor compiladora de la poesía popular de la comarca de Vic.

Vic<sup>741</sup>. El Círculo reunió a profesionales liberales y jóvenes intelectuales de la ciudad, muchos de los cuales se habían o se estaban formando en la Universidad de Barcelona, embebidos en el ambiente romántico de la *Renaixença* juego floralista<sup>742</sup>. El colaborador de San Antonio M<sup>a</sup> Claret y futuro obispo de Segorbe, Francisco de Asís Aguilar i Serrat, en aquel momento profesor del Seminario de Vic y de su colegio de segunda enseñanza, leyó en el Círculo en 1861 una memoria en verso bajo el título *Plants de la llengua catalana*, reclamando el uso literario del catalán e incluso una Academia de la Lengua Catalana<sup>743</sup>. En 1863 Aguilar pronunció en el mismo lugar un discurso sobre la restauración del monasterio de Ripoll –en lo que se adelantaría veinte años al movimiento restaurador impulsado por Morgades. Precisamente en este ambiente del Círculo nació el grupo de jóvenes poetas del «Esbart de Vic»: Jacinto Verdaguer, Jaime Collell, José Serra i Campdelacreu, José Salarich i Giménez, Mariano Campà i Porta, Antonio d'Espona i de Nuix, Martín Genís i Aguilar, Pedro Andreu i Sala y los hermanos Francisco y José Masferrer i Arquimbau<sup>744</sup>. Estos jóvenes se reunieron por primera vez en la *Font del Desmai* al alba de la vigilia de Corpus de 1867<sup>745</sup>. Aquel día Jacinto Verdaguer los saludó con un discurso y luego se declamaron algunas de las poesías de los presentes. A los fundadores del «Esbart» se unirían sucesivas hornadas de

<sup>741</sup> El Círculo Literario estuvo integrado por personalidades locales como el Secretario del Ayuntamiento de Vic, José Pratdesaba. Sobre el Círculo vicens, vid. Cao Costoya, D., “El Cercle Literari de Vic (1860-1902). Un espai de sociabilitat cultural a mig camí de la marina i la muntanya catalanes”, en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 11, 2008, pp. 77-90.

<sup>742</sup> Concluye José Junyent su monografía sobre Collell: “és inconcebible seguir esgrimint petits textos de joventut de Collell per fer d'ell un ruralista, un retrògrad o un carlí. Ni és un home tancat al progrés, ni a la democràcia. Collell era un home educat en la tradició il·lustrada de la Biblioteca Episcopal de Vic en les preocupacions de progrés de la ciutat, del Círcol Literari; alumnes de la Universitat de Barcelona de Llorenç i Barba i de Milà i Fontanals; en les inquietuds teatrals barcelonines de finals de la dècada dels seixantes; en l'Esperit dels Jocs Florals, els prohoms dels quals, si bé havien fet un replegament a la costa catalanista després de la desfeta de federalisme i republicanisme, tots havien participat en la seva joventut en les idees avançades. És, encara que la paraula no l'admet, per raons estratègiques o de cojuntura, fins a 1886, un nacionalista «autonomista», obert a tot progrés, però sense permetre que se'n faci pretext contra Catalunya. Collell no és separatista, com cap persona responsable del s. XIX no és separatista; com Almirall no fou separatista”, cf. “Jaume Collell i Bancells: les campanyes patriòtico-religioses: 1878-1888”, op. cit., p. 400.

<sup>743</sup> Vid. Prat i Bofill, R., “Llengua i pàtria en els *Plants de la llengua catalana* de Francesc d'Assís Aguilar” en *Anuari Verdaguer*, núm. 3, 1988, pp. 103-119. En el caso de Aguilar, que estudió Filosofía y Ciencias Naturales en Barcelona entre los años 1848-1852, antes de proseguir sus estudios de teología en el Seminario de Vic, ilustra las conexiones e influencias intelectuales, que hay que leer también en su vertiente romántica, que podía recibir la ciudad de Osona de la capital catalana.

<sup>744</sup> Intenso publicista en las páginas de *La Veu del Montserrat*, llegó a escribir más de 250 artículos en esta revista.

<sup>745</sup> Vid. Salarich i Torrents, M. d. S., “El nostre homenatge a l'Esbart de Vic” en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, p. 283.



nuevos estudiantes con vocación literaria<sup>746</sup>, fusionándose nuevamente en el Círculo Literario de la ciudad. Algunos de estos «esbartaires» seguirían la carrera eclesiástica y otros destacarían en el catalanismo conservador. En 1879 se publicaría el volumen *La Garba montanyesa*, que recogía algunas de las composiciones poéticas de los miembros del «Esbart».

En la reflexión doctrinal vigatanista, aparte de las figuras de Collell y Torras i Bages, podemos distinguir también al jurista Francisco de Paula Masferrer Arquimbau (1851-1907; no se confunda con su hermano Francisco de Asís Masferrer Arquimbau, 1847-1901, filósofo y discípulo de Llorens i Barba). Masferrer pronunció en 1888 el discurso de los Juegos Florales *Concepte del regionalisme dintre de la unitat de la pàtria*<sup>747</sup>. En este discurso se consideraba indubitativamente a España como patria y como nación. Los catalanes “hem sigut, sempre, fermes puntals de sa unitat i, per Espanya, hem vessat torrents de sang, i per ella suem i treballem nit i dia”<sup>748</sup>. Cataluña es una “regió diversa, que fou reialme”<sup>749</sup>. Masferrer rechazaba el cosmopolitismo y entendía que la unidad religiosa era un vínculo especial entre las regiones españolas. Este regionalismo se fundamentaba en la lengua y en el derecho particulares. “Parlant català, deixa d’ésser espanyola Catalunya? És espanyola com era i honra més a Espanya, perquè va més avant. Avant, doncs, i avant sempre”<sup>750</sup>. Por ello, querer imponer una lengua “oficial” es “una violació verdadera del pensament”<sup>751</sup>. En cuanto al derecho civil catalán, constataba que era una realidad práctica y activa, por lo que únicamente le podía corresponder a Cataluña la competencia de modificar y actualizar su derecho y se requería de la existencia de un Tribunal supremo en Cataluña o de una cátedra de derecho catalán en la Universidad. Proponía un regionalismo federalista monárquico sobre la base de una constitución interna. La división provincial debía respetar la delimitación histórica. En definitiva, formulaba una serie de nueve propuestas derivadas de este regionalismo y encaminadas a catalanizar la vida

<sup>746</sup> En Salarich i Torrents, M. d. S., “Notícies biogràfiques de les figures de l’Esbart de Vic” en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, pp. 312-331, se consignan los datos de otros jóvenes vicensenses que se vincularon al «Esbart»: los hermanos Joaquín y Ramón d’Abadal i Calderó, José Bach i Martí, Bienvenido Cabot i Molardos, Juan Calderó Gali-Vilas, José Camp-Sanglas i Morer, Luís Carbó i Comella, Francisco de Paula Cuadras i Solà, Juan Duran i Espanya, José Fatjo i Vilas, Joaquín d’Espona i de Nuix, Francisco Javier de Febrer i Armenteres, Mercedes Font i Codina, Ángel Garriga i Boixader, los hermanos Francisco de Asís y Ramón Masferrer i Arquimbau, Luís B. Nadal i Canudas, Francisco Rierola i Masferrer, Juan Sendra i Domingo, Jerónimo Serdà i Deniel, Mariano Serra i Esturí, así como los hermanos Magín y Narciso Verdaguer i Callís.

<sup>747</sup> Reunido en la compilación de Pedro Anguera, *Escrips polítics del segle XIX, Tom. I. Catalanisme cultural*, Eumo Ed., Vic 1998.

<sup>748</sup> Op. cit., p. 128.

<sup>749</sup> Ibíd., p. 129.

<sup>750</sup> Ibíd., p. 133. Nótese que este «avant» presentaba cierta concordancia, sin embargo, con el «Catalunya i avant» del progresista Almirall.

<sup>751</sup> Ibíd., p. 134.

pública catalana. Ello contribuiría, en su opinión, a que la vida regional autónoma catalana reforzara la unidad española.

A la postre, el regionalismo católico del vigatanismo propició cierto trasvase de elementos carlistas o integristas al catalanismo posibilista. Pero conviene tener en cuenta que, en general, la perspectiva regionalista fue abriéndose espacio en todo el espectro tradicionalista catalán e incluso español (véase los casos de Alfredo Brañas, Arturo Campión, Juan Vázquez de Mella, Daniel Irujo, Enrique Gil Robles, José María de Pereda).

En Barcelona, la evolución política del vigatanismo hacia el catalanismo nacionalista la personificaría Narciso Verdaguer i Callís, primo de Mn. Cinto. El abogado y periodista oriundo de Vic<sup>752</sup> sería más adelante el mentor de Francisco Cambó. Asimismo, el catalanismo católico eclosionaría entre los jóvenes barceloneses en la sección o «academia» catalana aneja desde 1891 a la Congregación de la Inmaculada y de San Luis Gonzaga del p. Fiter, que tenía por objeto estudiar la lengua y la historia de Cataluña, siendo Torras i Bages su primer presidente<sup>753</sup>. Muchos de los congregantes, jóvenes universitarios, entre otros, Jaime Bofill i Mates, López Picó, Maspons i Anglasesell, J. M. de Nadal o José Carner, posteriormente acabarían siendo destacados dirigentes de la *Lliga Regionalista*<sup>754</sup>. Precisamente, Bofill i Mates recordaba en 1917 que Torras i Bages impartía a los congregantes cada quince días una conferencia comentando *La Tradició Catalana*<sup>755</sup>.

En el plano cultural, este empeño de ejercer una influencia católica y tradicionalista desde el vigatanismo en el catalanismo, se identificó plenamente con los principios conservadores de la *Renaixença*. Recordemos que el lema de *La Veu del Montserrat* rezaba «pro aris et focis», conectando con el de los Juegos Florales de Barcelona: «amor, patria, fides»<sup>756</sup>. Por ello, Torras i Bages alababa la trascendencia patriótica –unida a la religiosa– de los Juegos Florales. En una

<sup>752</sup> En 1882 Verdaguer i Callís había editado en Vic el periódico *L'Almogàver* en un planteamiento muy afín a *La Veu del Montserrat*. Tras el intento de trasladar la redacción de esta última a Barcelona en 1890, a partir de 1891, Verdaguer i Callís dirigiría el semanario *La Veu de Catalunya*, que más adelante se convertiría en diario bajo la dirección de Prat de la Riba.

<sup>753</sup> *Ibid.*, pp. 157-158.

<sup>754</sup> Otro ilustre congregante fue el p. Ignacio Casanovas, S. J.

<sup>755</sup> Cf. Manent, A., «Relacions de mestratge i amistat entre intel·lectuals i eclesiàstics del segle XX» en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 238, 2011, p. 111. Véase el texto de la conferencia leída por Jaime Bofill en la sede de «Catalunya Vella» en Vic, el 5.03.1917, donde definía *La tradició catalana* como la gran suma nacionalista, en *La personalitat del Dr. Torras i Bages*, Revista de Vich, Barcelona 1917.

<sup>756</sup> En su discurso en los primeros Juegos Florales en Barcelona, así explicaba este lema un liberal y romántico Víctor Balaguer: «sia vostra divisa, com ho era la dels antichs trovadors, patria, fides, amor. Lo amor á la patria, font dels sentiments més nobles; lo amor á Dèu, font dels sentiments més purs; lo verdader amor, font inagotable de dolsas emanacions». Ciertamente, «amor, patria, fides» podían interpretarse desde diversos puntos de vista o sensibilidades.

carta en la que animaba al obispo de Vic, José Morgades, para que desempeñara la presidencia del certamen de 1893 escribía:

Son los Juegos Florales una institución que tiene su resonancia en el país, que coaduna a muchos que están muy distantes entre sí por los sentimientos y las ideas que profesan, por lo cual un obispo presidiéndolos me parece que honra a la Iglesia honrando al mismo tiempo la institución. Es un acto que concuerda perfectamente con la doctrina y con la doctrina y con la conducta de León XIII. De otra parte la más insignificante alocución que V. se sirviera dirigir a aquel auditorio sería recibida con agradecimiento y amor, sobre todo en este año de la inauguración de Ripoll. Usted uniría con su persona la institución de los Juegos florales con el venerable Santuario de la Restauración. Yo aún espero que podrá cumplir este acto de patriotismo y de religión, que es indudable caracterizaría dignamente la institución tan simpática a todos los catalanes<sup>757</sup>.

Escribía también aquel año a los mantenedores y comisión del cincuentenario de la restauración de los Juegos Florales: “considero la institució dels Jocs Florals com de pública utilitat pel nostre poble perquè aviva los sentiments fonamentals de la nostra societat i els afina amb la influència poètica que el Criador ha posat en la naturalesa humana per a contribuir a mantenir en ella l’harmonia”<sup>758</sup>.

Asimismo, el Círculo Artístico de San Lucas constituyó otro ejemplo de apostolado del catolicismo patriótico catalán en el mundo artístico<sup>759</sup>.

Es igualmente significativo que las distintas tendencias del catolicismo en Cataluña hubiesen cooperado, bajo el impulso de los ordinarios, en celebraciones como las del Milenario de Montserrat (1880) o la reconstrucción del Monasterio de Ripoll, que Junyent i Rafart ha dado en llamar “campañas patriótico-religiosas”<sup>760</sup>. Incluso un progresista como Balaguer se mostró siempre un ardiente propagador del ideal patriótico de Montserrat<sup>761</sup>. En todo

<sup>757</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 248 (carta de 21.02.1893).

<sup>758</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 316 (carta de abril de 1908).

<sup>759</sup> Sobre el Círculo Artístico de San Lucas, vid. Marchi, M. B., *Cercle Artístic de Sant Lluç 1893-2009: Història d’una institució referent per a la cultura barcelonina*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2011 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)). Sobre la relación arte y catalanismo, vid. Lahuerta, J. J., “La reforma de la catedral de Palma i la restauració política de l’església a Catalunya i Mallorca” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 25, 1992, pp. 7-29 y, en especial, pp. 9-15.

<sup>760</sup> Vid. Junyent i Rafart, J., “Jaume Collell i Bancells: les campanyes patriòtico-religioses: 1878-1888”, op. cit., pp. 276-407.

<sup>761</sup> En ocasión del milenario del Santuario montserratino, el presbítero Jaime Almera publicó una serie de artículos en *La Veu del Montserrat*, que formaron el libro publicado bajo el título *Estudis geològics sobre la constitució, origen, antigüetat y pervenir de la montanya de Montserrat* (1880). Con todo, hay que recordar que décadas atrás, Félix Torres Amat ya había descrito la rocosa montaña de Montserrat “como el altar de la patria á donde acuden de toda Cataluña, y de muchos pueblos de España y Francia á ofrecer sus votos á Dios por medio de su santísima Madre que allí se venera en una devota y antiquísima imágen”, cf. *Vida del Ilmo. Señor Don*

caso, se buscaba ante todo la restauración católica de Cataluña, a partir de la recuperación de la tradición y de sus raíces cristianas. En 1879, la *Juventud Católica*, cercana al integrismo, estableció su propia sección catalanista que organizaba un certamen anual, el primero de los cuales fue ganado por Jaime Collell. En 1880 Sardà i Salvany constataba: “el llamado hoy catalanismo nació católico como debía ser si debía reflejar el verdadero espíritu histórico y tradicional de la patria catalana [...]. El catalanismo, si ha de ser fiel reflejo de

---

Félix Amat, op. cit., p. 273. El lugar sería también encomiado románticamente por Pablo Pífrer en *Recuerdos y bellezas de España*. En 1850 Víctor Balaguer escribió *Montserrat. Su historia, sus tradiciones, sus alrededores*, Imp. de A. Brusi, Barcelona 1850, donde definía esta montaña y su santuario, arrasado por los franceses y las revoluciones del siglo y habitado en aquel entonces por 11 frailes, como la “Tebaida catalana” o la “Jerusalén catalana”, op. cit., pp. 3 y 236. Es más, Balaguer identificaba Montserrat con Cataluña: “Montserrat es la historia de Cataluña”, ibíd., p. 242. En los años siguientes Balaguer publicará *Guía de Montserrat y de sus cuevas* (1857) y *Lo trovador de Montserrat* (Librería de Salvador Manero, Barcelona 1861, donde recopilaba sus poesías, algunas de las cuales galardonadas en los Juegos Florales y entre las cuales se encontraba una de 1857 titulada “A la Verge de Montserrat”, en la cual Balaguer exclamaba: “ta grandesa, Senyora, no repare / si avuy te parla en català ma veu / que'l català es la llengua de ma mare / me ensenyà un jorn á benehir á Dèu”). Los nuevos libros o guías “montserratinas” que aparecerán en los años siguientes serán abundantes. En 1858 el obispo de Barcelona, Antonio Palau i Térmens, había escrito una pastoral a sus diocesanos exaltando la centralidad del Santuario de Montserrat restaurado en Cataluña –y en toda España–, llamando a la «Moreneta» *Perla de Catalunya*, cf. *Carta pastoral del Exmo é Ilmo. Sr. D. D. Antonio Palau y Térmens, Obispo de Barcelona, á sus diocesanos sobre la restauración del Santuario de Montserrat*, Imp. y Lib. de Pablo Riera, Barcelona 1858, p. 6. El prelado barcelonés consideraba Montserrat como un “precioso monumento de la fe, de la religiosidad, de la historia, de las tradiciones, de las glorias de los pueblos de Cataluña”, op. cit., p. 4. Francisco de Paula Canalejas, estimulado por Balaguer, subía a Montserrat aquel mismo año 1858 y nos dejaba como crónica “Una expedición a Monserrat”, que sería recogida en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Carlos Billy-Billiere, Madrid 1872, pp. 1-16. Canalejas llamó a la Moreneta el “Santiago de Cataluña”, op. cit., 8, y destacaba que Montserrat era el símbolo de la defensa de las libertades y de la independencia de Cataluña (ibíd., p. 9): “el sagrado monte que guarda la protectora de las libertades y de la independencia de la altiva y esforzada Cataluña” ibíd., p. 16. En 1867 el abad de Montserrat, Miguel Muntadas, publicaba en Manresa *Montserrat su pasado, su presente y su porvenir...*, Imp. de D. Pablo Roca. El Abad entendía que Jesús había confiado a su Santa Madre “la Cataluña y toda España”, op. cit., p. 450 y percibía un designio divino especial hacia el Santuario de Montserrat, por lo que, de cara al futuro, aventuraba que: “si correspondemos, Montserrat será un Asilo general para todos, la Piscina, el lugar de propiciación, el monte Tabor, un Monte pingüe, y que manará leche y miel para todas las naciones del mundo católico” ibíd., p. 451. En 1877 Muntadas publicaba un *Compendio de la historia que bajo el título de Montserrat*. Por último consignamos las siguientes obras para refrendar el renovado montserratinismo en la segunda mitad del siglo XIX en Cataluña. Del sacerdote Juan Martí y Cantó: *Cancionero de Montserrat* (1856), *Historia de la imagen y santuario de Ntra. Sra. De Montserrat* (1865), *El amigo del viajero en Montserrat* (1865). De Cayetano Cornet i Mas: *Tres días en Montserrat* (1857). De Francisco Fors de Casamayor: *La estrella de Monserrat* (1867). O del mismo Sardà i Salvany, quien había cantado su primera misa en Montserrat el 25.06.1865: *Montserrat: noticias históricas de este célebre santuario* (1881). Vid. también la monografía del benedictino José Massot, *Els creadors del Montserrat modern*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2012.

nuestras glorias, no puede ser cosmopolita, no puede ser ateo, no puede ser inmoral”<sup>762</sup>.

Mons. Morgades, el gran promotor de la reconstrucción del Monasterio de Ripoll, consiguió recabar para esta tarea el apoyo de la sociedad catalana al otorgarle un carácter patriótico, mediante las aportaciones y adhesiones del mundo empresarial, intelectual e institucional, incluyendo el de diversos ayuntamientos o de la *Lliga de Catalunya* y la *Unió Catalanista*. El propio Morgades, quien no era un catalanista convencido, sino que su paulatino acercamiento al mismo fue estratégico<sup>763</sup>, y en todo caso, fue uno de los más firmes opositores del integrismo, tras su traslado a Barcelona (1899) publicó a principios de 1900 la pastoral e instrucciones sobre la obligatoriedad de la lengua catalana en la predicación y en la enseñanza del catecismo, que llegaron a provocar una controversia diplomática del Gobierno con la Santa Sede<sup>764</sup>. Se

<sup>762</sup> Cf. *Revista Popular*, 2-I-1880, pp 7-8 citado en Hibbs-Lissorgues, S., “La Veu de Montserrat (1878-1891) y la identidad catalana” en Ludec, N., [coord.], Dubosquet Lairys, F., *Centros y periferia: prensa, impresos y territorios en el mundo hispánico contemporáneo. Homenaje a Jacqueline Covo-Maurice* Pilar, Burdeos 2004, p. 125, nota núm. 16. El semanario carlista gerundense, *Lo Rossinyol*, escrito íntegramente en catalán y publicado en los años 1885-1887, cuestionaba el vigatanismo al entender que el auténtico catalanismo lo constituía el foralismo tradicionalista que defendía el carlismo, cf. Puigbert i Busquets, J., “L'Església gironina: de l'integrisme al restauracionisme regionalista (1876-1890)”, op. cit., p. 481.

<sup>763</sup> Cf. *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, op. cit., p. 13.

<sup>764</sup> Vid. Bonet i Baltà, J., “La vida pastoral catalana atacada com a desviació política: la pastoral del bisbe Morgades (1901)” en *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 231-260; Robles Muñoz, C., “Santa Sede y catalanismo. El Vaticano y el obispo Morgades” en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 60, 1987, pp. 157-215. Llegaba a afirmar enérgicamente el obispo de Barcelona en su pastoral de 6.01.1900, que suscitó las acusaciones de separatismo por parte del Gobierno y de cierta prensa: “ya que con paciencia, apenas concebible, sufrimos hace tanto tiempo el yugo de ser administrados, enseñados y juzgados en castellano, lo cual nos perjudica muy gravemente; seamos exigentes, al menos en ser instruidos en catalán en lo que mira al cielo y nos pone en relaciones con Dios”. Desde su postura nacionalista, Bonet i Baltà enjuicia negativamente la amonestación que recibió Morgades de parte del Secretario de Estado de la Santa Sede, el cardenal Rampolla, de 25.01.1900, exigiéndole al obispo de Barcelona suma prudencia debido a las pasiones regionalistas, ya que ello suponía un desconocimiento por parte de la Santa Sede de los derechos religiosos tradicionales del pueblo catalán, op. cit., p. 250. Torras i Bages también intervino, en defensa del regionalismo catalán, mediante una carta a Rampolla: “esta cuestión del Regionalismo tiene más importancia por los fantásticos y apasionados y lejos de la realidad comentarios de los periódicos y políticos madrileños, que no en sí misma; y yo creo profundamente que aun cuando la propagación del Regionalismo discreto no llevase consigo un bien positivo lo llevaría en el sentido de ser un derivativo que llama la actividad popular, y sobretudo de la juventud ilustrada y de la clase media, hacia un terreno donde naturalmente se respira un aire tradicional y cristiano. Si ha de venir una disolución en nuestro país de seguro que no será por este lado; dominan aquí desgraciadamente demasiado las inclinaciones positivistas modernas para que el culto a lo indígena pueda producir un desgarró en el Estado español. Y el hablar así a Vuestra Eminencia no le haga creer que soy hombre que me ocupo en política; nunca me ha gustado y ahora que soy obispo procuro vivir y obrar dentro del inmenso horizonte del reino de Cristo, sintiendo raquíptico y mezquino del reino de los hombres; pero también estoy convencido, y yo en mi conducta pastoral obro en virtud de esta convicción, que la vida de la fe y de la piedad

desató otra polémica con un artículo crítico de Collell en *La Veu de Catalunya*, de 10 de mayo de 1900, acusando de hipócrita la actitud del Gobierno con ocasión del ministro Dato en su viaje a Montserrat<sup>765</sup>.

A su vez, el catalanismo político había formulado abiertamente sus pretensiones respecto a la pastoral en Cataluña<sup>766</sup>. En 1888 la *Lliga de Catalunya* solicitaba la predicación en catalán al obispo de Barcelona, Dr. Jaime Català. En los Juegos Florales de 1889, Guimerà reclamaba al episcopado catalán un mayor protagonismo en el resurgir patriótico. Más relevante fue la disposición transitoria a la base primera aprobada por la asamblea catalanista de la *Unió Catalanista* en Manresa el 1892, que postulaba la provisión de los cargos eclesiásticos por naturales catalanes<sup>767</sup>. Al año siguiente, la segunda asamblea, celebrada en esta ocasión en Reus, pedía a los prelados catalanes la predicación en catalán, así como el fomento de los devocionarios y libros de piedad en dicha lengua<sup>768</sup>. El mismo Collell publicó en junio de 1893 una *Proclamació catòlica a favor de l'ús de la llengua catalana en el adoctrinament religiós del nostre poble, dirigida al Reverendíssim e Il·lustríssim Senyor Arquebisbe de Tarragona, Primat*

---

si se injertan en el espíritu propio del país, atendiendo a la naturaleza social del mismo, resulta más vivaz y lozana. [...] A mi entender no sería de buenos resultados que el pueblo catalán creyese que la autoridad eclesiástica quería cohibir el nuevo espíritu indígena que en estos tiempos se ha recrudecido", cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 158 (carta de 28.06.1900).

<sup>765</sup> En la que también tuvo que intervenir el nuevo obispo de Vic, Torras i Bages, en la carta recién citada, de 28.06.1900 y respondiendo al Secretario de Estado, para defender el regionalismo y tratar de explicar su conducta: "somos con éste [Jaime Collell] amigos desde muy jóvenes y aun de mucho antes de ser sacerdotes; pero procuraré hablar con la sinceridad que corresponde a un Prelado cuando trata con la Santa Sede. [...] Collell en realidad es un enfermo, de enfermedad moderna, un temperamento nervioso vibrante, lo cual a mi entender explica ciertas cosas suyas, algunas veces entre sí contradictorias, por no ser sibi constans, como pasa con los hombres de su natural. Así es que él habitualmente está en la idea verdadera de que los eclesiásticos no deben ser promovedores de cuestiones que dividan los espíritus, pero alguna vez le pasa lo que le ha pasado ahora con el Señor Dato. En cambio tiene la ventaja de que otras veces ha contrariado fuertemente las exageraciones de su misma escuela, y ha dicho verdades muy grandes a los enemigos de la actual forma política, radicales o separatistas", cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., 157.

<sup>766</sup> Cf. Bonet i Baltà, J., *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, op. cit., pp. 178-191.

<sup>767</sup> Véase el capítulo segundo de la parte segunda del estudio de José Luis Pérez Francesch, *Les Bases de Manresa i el programa de la Unió Catalanista (1891-1899)*, Fundació Caixa Manresa, 1992, pp. 96-102 ("el tradicionalisme de les Bases de Manresa") sobre la influencia del vigatanismo regionalista en la configuración del texto manresano, si bien se trata de una visión tópica meramente política de dicho regionalismo.

<sup>768</sup> En el proyecto de conclusiones de la Asamblea de Reus, sobre el tema "Organisació y medis pera portar á la práctica les Bases aprobades en la Assamblea de Manresa" figuraba el "medio" siguiente: "dirigirse á tots los Prelats de Catalunya pera que manin que, de conformitat ab los Cánons, se prediqui en catalá y en aquest idioma 's practiquin todas las devocions que ab arreglo á las sagradas rúbricas no hagin de ferse en llatí", cf. *La Il·lustració Catalana. Periódich quinzenal, artístich, literari y científich*, núm. 312, 15.07.1893 (tomo XIV, p. 204).

*d'Espanya y als demés Il·lustríssims Prelats de Catalunya reunits ab motiu de la consagració de Santa Maria de Ripoll*<sup>769</sup>.

A través de su epistolario, podemos conocer hasta cierto punto la postura de Torras i Bages y su participación personal en la *Unió Catalanista*. En una carta de 1891, le manifestaba a Verdaguer i Callís, a quien llamaba “benjamí dels catalanistes”, su aceptación condicional –supeditada a la autorización episcopal– del cargo de delegado de la *Unió*<sup>770</sup>. No consta que hubiese asistido a las asambleas catalanistas de Manresa (en la cual figuraba inscrito como delegado) y Reus, aunque hubiese sido requerido para ello por los organizadores<sup>771</sup>. A Pedro Bolet, un joven catalanista de Vilafranca, procedente de la *Juventud Católica* local de la que Torras i Bages era socio, dirigido espiritualmente por él, no le prohibió participar en la Asamblea de Reus, si bien le recomendaba “seguir aquell consell de la Sagrada Escripura que diu que val més escoltar que no pas parlar.- Per lo demés, segueix la corrent més directa, que em sembla que personificarà, per la importància del seu càrrec, el Sr. Permanyer”<sup>772</sup>. En 1895 le escribía al poeta Jacinto Verdaguer<sup>773</sup>, como miembro de una comisión de la *Unió Catalanista* encargada de publicar hojas y libros piadosos, así como devocionarios en lengua catalana, para solicitarle su

<sup>769</sup> Esta reivindicación del nacionalismo católico catalán quedaría reflejada años más tarde en las conclusiones que en 1919 aprobó una asamblea de la *Lliga Espiritual de Nostra Senyora de Montserrat*, que a la vez que exigía la autonomía política de Cataluña, insistía en que la piedad se expresara en la lengua catalana y que la evangelización en lengua extraña era una costumbre destestable, perniciosísima y destructora de la fe. Por todo ello, se recalaba en la necesidad de catalanización de la vida cristiana para lograr la total reconstitución temporal y espiritual de Cataluña.

<sup>770</sup> Cf. *Epistolari*, v. I., op. cit., p. 235 (carta de 13.10.1891).

<sup>771</sup> Según su biógrafo, Solà i Moreta, habría sido Torras i Bages el encargado de redactar la *comunicación* que la Asamblea catalanista de Reus de 1893 remitiría a los prelados catalanes, evocando la doctrina de los concilios ecuménicos y regionales, así como la práctica de sus antecesores para reclamar el uso del catalán en la predicación y en el Catecismo en la provincia tarraconense. Por cuanto se refiere a la participación de Torras i Bages en la Asamblea de Manresa en 1892, el clérigo catalán declinó la invitación que le habrían hecho Pemanyer, Domènech i Montaner y Guimerà: “ja ho veig, lo que us falta allí és una sotana, i tú voldries que fos jo; no hi puc anar, perquè hauria de demanar permís al Sr. Bisbe [Català], i no vull exposar-me a una negativa”, cf. *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, op. cit., p. 34. Vid. también Gasol i Almendros, J. M., “La participació d’eclesiàstics en l’Assemblea de Manresa” en *Dovella*, núm. 41, 1992, p. 46.

<sup>772</sup> Cf. *Epistolari*, v. I., op. cit., pp. 250-251 (carta de 26.05.1893). En la *Biografia* de Solà i Moreta en cambio se transcribe “discreta” y no “directa” en relación con la corriente que personificaba Permanyer (*Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, op. cit., p. 35.), lo cual, dicho de paso, parece más congruente con la posición y modo de ser del propio Torras i Bages. Pedro Bolet i Artigas fue autor de *Veritable origen del escut de Catalunya* (1894). Terminaría ingresando en la Compañía de Jesús en 1894.

<sup>773</sup> *Ibíd.*, pp. 272-273 (carta de 16.03.1895). Torras i Bages también informaba sobre este hecho a José Morgades, obispo de Vic: “no sé si recordarà que fou nombrada una comissió, en la qual m’hi posaren també a mi, a l’objecte de que publicàs i propagàs lectures piadoses en llengua catalana”, *ibíd.*, p. 274 (carta de 18.03.1895).

colaboracion. Según refería el mismo Torras, la comisión estaba integrada por catalanistas como Permanyer, Estanyol, Valls o Rivera. Años más tarde, ya como obispo de Vic, le expresaba al hijo del notario catalanista Juan Permanyer, Ricardo, su opinión acerca del catalanismo que debía observar la *Lliga de Nostra Senyora de Montserrat*, de la que se infiere que Torras i Bages recordaba la necesaria independencia de la Iglesia en la regulación de las cuestiones magisteriales y disciplinarias en lo tocante a cuestiones políticas que pudieran verse afectadas, como la del catalanismo católico:

M'escrigueren que los de la Lliga havien acordat posar a la portada del projectat Butlletí les bases del programa de Manresa. Me sembla que s'hi han de pensar molt, i que és hora de que tothom entenga que aquesta associació és piadosa, que no es proposa mes que la difusió del culto a la Santa Patrona de Catalunya, i que un text de l'assemblea de Manresa, no és lo text de cap concili tractant de la Mare de Déu, o de la litúrgia eclesiàstica en los oficis que dirigeix a la celestial Senyora. La cosa fins me sembla que té una part de ridícula per lo inoportuna. Jo comprenc que hi posessen un text de la *Salve*, o de l'*Ave Maria*, o de l'ofici canònic de la festivitat de Montserrat. Ho tinc per una espècie de secularització de la Mare de Déu, en sa imatge de la Muntanya<sup>774</sup>.

Con todo, el vigatanismo, con el paso del tiempo, se vio sobrepasado por la transformación en clave nacionalista de los planteamientos cada vez más insistentes del catalanismo conservador. De ahí que las relaciones entre los regionalistas «vigatanos» y los catalanistas que formaron la *Lliga Regionalista* no fueron fáciles. La propia figura de su principal impulsor, Collell, fue declinando. La orientación «vigatana» o regionalista fue adoptada, en cierto modo, por la corriente integrista, representada por el sacerdote Cayetano Soler así como por el propio Sardà i Salvany<sup>775</sup>. En la revista «*La tradició catalana*», ya en 1893, se atacaba duramente el indiferentismo en el catalanismo que anteponía la cuestión nacional a la religiosa<sup>776</sup> y, en sus páginas, Soler -en 1894-

<sup>774</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 113 (carta de 10.01.1900, el subrayado es mío). En otra carta de 28.01.1900, Mons. Torras i Bages insistía en la necesidad de que el objeto de la *Lliga Espiritual de la Mare de Déu de Montserrat* se desvinculara de las diversas tendencias políticas del catalanismo: “li recomano que la lliga [sic] no es lligue amb aquesta o aquella altra de les corrents que avui hi ha dins del Catalanisme. La Religió és com l'aire que tothom ha de respirar”, op. cit., p. 118. En 1903, en su pastoral *La Immaculada Concepció*, siguiendo esta misma idea, el prelado vicense define el Monasterio de Montserrat como “la casa pairal de tots els catalans”, cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 49. Finalmente, cabe señalar que Torras i Bages en su pastoral “La victòria del Bruc” aludía así a Montserrat: “Montserrat, oh Santa Muntanya de la Pàtria, sublim aglutinant d'esperits” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 397.

<sup>775</sup> Sobre el regionalismo católico de Sardà i Salvany, vid. Moliner Prada, A., *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2000, pp. 45-51.

<sup>776</sup> Vid. de S., F. [Félix Sardà i Salvany], “Catalanisme catòlich I” en *La tradició catalana*, revista mensual científica, artística y literaria, any I, núm. 2, 15.05.1893, pp. 18-19; “Catalanisme catòlich II” en *La tradició catalana*, revista mensual científica, artística y literaria, any I, núm. 5, 15.08.1893,



admitía la unión entre catalanistas de distintas tendencias políticas “ab tal que convinguen en la fe religiosa”<sup>777</sup>. Para este presbítero, el interés supremo debía serlo el de la Iglesia<sup>778</sup> y, en este caso, al igual que sucedía en el *Zentrum* alemán, se debería exigir al político católico catalán una conducta moral y religiosa conforme con la fe profesada. Años después, con ocasión de la alianza electoral que dio lugar a la *Solidaritat*, se produjeron distintas polémicas cruzadas entre autores eclesiásticos acerca de la licitud de la participación de los candidatos católicos conjuntamente con otros que no lo fueran. Así, el canónigo mallorquín Alcover dio a la luz su opúsculo pro-solidario en 1907: *Conducta política que s’imposa avuy an els cathòlics*, mientras que Soler replicaba con *La Solidaridad Catalana i la conciencia católica*<sup>779</sup>. Soler había polemizado el año anterior con Prat de la Riba acerca de la cuestión, invocando el pensamiento de Torras i Bages. Así, el primero había escrito los artículos *Sano Regionalismo* y *Del reverso de la medalla* publicados en el *Diario de Barcelona* en los que censuraba el nacionalismo indiferente del segundo y echándole en cara que defendiera el revolucionario principio de las nacionalidades. A su vez, el autor de *La Nacionalitat Catalana* le contestó en *La Veu de Catalunya* con el artículo *De dret y de revés*<sup>780</sup> impugnando

---

p. 60; y “Catalanisme catòlich III” en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any I, núm. 9, 15.12.1893, p. 130.

<sup>777</sup> Cf. “¿La unió dintre’l catalanisme ó la unió dintre’l catolicisme?” en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any II, núm. 9, 1.07.1894, p. 129.

<sup>778</sup> “Ara be: tenim innegablement dintre’l Catalanisme partisans de Llucifer”, op. cit., p. 130, como probaba la prensa prensa inmoral (*La Campana*, *La Esquella*, *La Tomasa*) o el teatro (*Los Pirineus*, *Mar y Cel*, *Júdas de Kerioth*) o teóricos como Almirall, Brunet i Bellet o Apeles Mestres. “¿Podem volguerlos pera directors de nostre moviment de Renaxensa? Imposible. [...] Y un día vindrán les conseqüencies; Lo día que sigués fort lo Catalanisme pera anar á la lluyta electoral, nos trovariam segurament en lo cas de presentarse’ns per candidat un d’aquests distingits catalanistes masó, masonisant ó lliberal [...]. Lo Papa dihentnos que *no hi ha cap rahó al mon* que justifique la votació d’un lliberal, y en térmens generals, d’un enemich de la Iglesia” ibíd.

<sup>779</sup> A parte del interés de los análisis de Soler sobre la licitud o no de la posible cooperación de los católicos en la alianza electoral de la *Solidaritat*, que desde el punto de vista práctico exigía concesiones que exigían apoyar a políticos liberales y anticlericales, el opúsculo del sacerdote integrista constituye una feroz crítica al catalanismo político, debido al indiferentismo religioso subyacente en su ideología, anteponiendo el orden temporal (los intereses temporales de Cataluña) al espiritual “como si en Cataluña no hubiese inmoralidad pública que combatir, y políticos sectarios que contener en su guerra á la Religión”, cf. *La Solidaridad Catalana y la conciencia católica*, Imp. de Fidel Giró, Barcelona 1907, p. 6.

<sup>780</sup> Sobre la polémica y la transcripción de los artículos en cuestión, que aparecieron en fechas 26.06.1906 y 03.07.1906 (los de Soler) y el 09.07.1906 (el de Prat de la Riba), vid. Mir, G., “Una polèmica sobre catolicisme i catalanisme (a propòsit de Miquel Sants Oliver i de la crisi de direcció del «Diario de Barcelona», 1906)” en op. cit., pp. 93-118. Asimismo, sobre el debate entre los católicos catalanes acerca de la licitud de su participación en el movimiento solidario, vid. Massot i Muntaner, J., “Gaietà Soler i la Solidaritat Catalana” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 17, 1985, pp. 105-122.

la acusación, afirmando que él –como practicante<sup>781</sup>– personalmente no deseaba una Cataluña indiferentista o neutra en materia religiosa. Prat de la Riba le retraía a Soler que éste falsificara la fisonomía del obispo de Vic, puesto que su catalanismo no sería de origen federalista, sino romántico. Prat además consideraba que Torras i Bages era el gran vindicador del «espíritu nacional» que él mismo defendía. De todas maneras, la política de la *Lliga* anuló la posibilidad de una política católica netamente catalanista como la que propugnaba el vigatanismo o el integrismo catalán<sup>782</sup>.

En síntesis, las anteriores consideraciones permiten validar la hipótesis de Jorge Figuerola<sup>783</sup>, según la cual, el vigatanismo, fuera consciente de ello o no, contribuyó a forjar una idea de “Iglesia catalana” contemporánea, que, a la vez que hacía suyos, justificaba los postulados del catalanismo conservador. Seguramente la acción de los vigatanistas, y en especial, de Torras i Bages, tendía a preservar el legado cristiano de dicho catalanismo, su “moderación” frente a las tendencias radicalizantes y laicistas, pero, al correr de los años, la influencia espiritual de sus sucesores quedaría subordinada al servicio de los planteamientos netamente temporales, esto es, nacionalistas. Esta inversión, con el tiempo, se expresaría sinceramente en eslóganes, como «cristians pel nacionalisme» o, más recientemente, «cristians per la independència».

### 8.7. Modernismo y *noucentisme*

Situado como transición entre el movimiento de la *Renaixença* y el *noucentisme* (novocentismo), el modernismo en Cataluña correspondió al *Art Nouveau* francés o al secesionismo austrohúngaro. Según Marfany<sup>784</sup>, en un

<sup>781</sup> Sobre la religiosidad de Prat de la Riba y su separación de su vida política, vid. Ainaud de Lasarte, J. M., “El sentiment religiós de Prat de la Riba” en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, 1981, pp. 89-93.

<sup>782</sup> Cf. Casassas Ymbert, J., “Prat i Cambó: la maduresa d’un projecte polític” en *Butlletí de la Societat Catalana d’Estudis Històrics*, núm. XIX, 2008, p. 37.

<sup>783</sup> Cf. *El bisbe Morgades i la formació de l’Església catalana contemporània*, op. cit., p. 12. Desarrolla Figuerola esta afirmación sobre la formación de la “Iglesia catalana contemporánea”, y en especial el papel de Morgades en ello (con sus intervenciones en el Museo de Vic y la restauración del Monasterio de Ripoll), en la parte III de esta obra, op. cit., pp. 305-492, así como en la última IV parte, relativa a la etapa barcelonesa de Morgades (con el significativo título “catalanisme i Església”), op. cit., pp. 493-706-

<sup>784</sup> Cf. Marfany, J.-LL., “Modernisme i noucentisme, amb algunes consideracions sobre el concepte de moviment cultural” en *Els marges: revista de llengua i literatura*, núm. 26, 1982, pp. 31-42. En “Catalanistes i lerrouxistes” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 29, 1994, pp. 41-60, Marfany refiere el antimodernismo sostenido por los lerrouxistas como una oposición principalmente de clase frente al refinamiento y extranjerismo modernista de los catalanistas. En este sentido, para los seguidores de Lerroux, su españolismo no tenía por qué contradecir su catalanidad. Por otro lado, como señalaba Pla, hay que tener en cuenta que Valentín Almirall, un padre del catalanismo, murió lerrouxista, cf. *Uns homenots: Prat de la Riba, Pompeu Fabra, Joaquim Ruyra, Ramon Turró, Llibres a mà* (Ed. Destino / Ed. 62), Barcelona 1984, p. 47.

primer significado, el modernismo representaría la actitud de los partidarios de lo moderno desde un complejo o autoconcienciación del propio atraso de la sociedad española. Pero, en especial, en Barcelona denominaría a un grupo de artistas y escritores: Rusiñol, Casas, Maragall o Morera, a los que cabría añadir las figuras de Betrana o Casellas. El modernismo, por tanto, supuso un afán de superación de la cultura tradicional, asimilándola a la cultura europea. Sin embargo, frente al positivismo, el modernismo marcaría un discurso anti-industrial. En este sentido, el modernismo comprendió la última etapa del romanticismo o, mejor dicho, del postromanticismo. De ahí que apareciese como sublimación del pesimismo acumulado a finales del XIX.

Desde esta perspectiva, la élite intelectual y cultural barcelonesa, en el último tercio del siglo XIX quiso subyugarse voluntariamente a la influencia parisina, en una aspiración vanguardista y modernizante, a la vez que pretendía distanciarse de lo “madrileño”. Obviamente, estoy hablando de la Barcelona opulenta o que pretendía serlo<sup>785</sup>. Aquella ciudad, hasta ayer menestrala y morigerada<sup>786</sup>, admiraba la exhibicionista París. La revista *L’Avenç*, en sus tres etapas (1881, 1882-1884, 1889-1893) juntó a una serie de jóvenes seguidores de la impronta liberal que Valentín Almirall había marcado en el catalanismo en un intento de europeización del mismo. El Ateneo Barcelonés se erigió en la entidad de cabecera de la vida cultural de la ciudad. En 1888, la ciudad condal, con Rius i Taulet como alcalde, acogió la Exposición Universal. Esta exposición marcó la definitiva centralidad cultural y política de Barcelona en Cataluña. Por ello, el catalanismo, en cuanto actitud modernista, vendría a equipararse con el barcelonismo que buscaba, acomplexado, equipararse con la vanguardia europea<sup>787</sup>. Con el paso de los años, no obstante, el ambiente de la

---

<sup>785</sup> Jorge Casassas se ha referido a la existencia en aquella época de “dos Barcelonas” diferenciadas: la rica y la pobre, cf. “Els quadres del regionalisme. L’evolució de la Joventut Nacionalista de la Lliga fins el 1914” en *Recerques: Història, economia i cultura*, núm. 14, 1983, p. 9.

<sup>786</sup> Cf. Marfany, J-Ll., “Prefaci: Burguesia, modernització cultural, catalanisme” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. VI: *El modernisme 1890-1906*, Ed. 62, Barcelona 1994, p. 27.

<sup>787</sup> En 1903 así describía Pompeyo Gener los intentos de europeización de Barcelona, que denotaban una rivalidad creciente con Madrid: “Barcelona tiene hoy, á más de sus teatros, más sociedades dramáticas, más sociedades musicales, literarias, de artes plásticas, más escuelas libres y centros docentes, más bibliotecas, más centros y casinos extranjeros, más librerías francesas, alemanas, etc., que Madrid. [...] Todo catalán que quiere perfeccionarse en algo, tiene su vista puesta en los centros más cultos de Europa. Los que acaban carreras científicas, vñanse á pasar largas temporadas á París y á Alemania para perfeccionarse. Los que siguen las industriales y fabriles van á Inglaterra, á Bélgica ó á Alsacia. Los artistas y los literatos, á París ó á Italia. Y todos vuelven agrandados, con mayor personalidad, con factura más potente y más perfecta, con una inteligencia más humana, más vasta y más comprensiva. Los padres que tienen medios para ello mandan á sus hijos a los colegios y Liceos de Francia, de Suiza, de Inglaterra ó de Alemania”, cf. “La cuestión catalana (o sea el catalanismo) II” en *Nuestro Tiempo*, núm. 26, 1903, p. 209.

ciudad se fue crispando con el crecimiento del anarquismo, manifestado cruentamente en sangrientos atentados, o las huelgas de principios de siglo XX.

Además, a finales del siglo XIX, el catalanismo competía intelectualmente con otras ideologías, seguidas por algunos intelectuales y artistas catalanes modernistas<sup>788</sup>. El propio Torras i Bages, como consiliario del Círculo Artístico de San Lucas, labor que prosiguió en su acompañamiento espiritual de artistas como Llimona, Sert o Maragall así como a través de sus conferencias estéticas, ejerció un intenso apostolado entre los propios artistas y literatos, a fin de mantener dicha cultura en la órbita cristiana. Cultura cada vez más secularizada. Por otro lado, las nuevas tendencias heterodoxas llegaron rápidamente a Barcelona, por ejemplo el feminismo de origen masónico (Ángeles López de Ayala), anarquista (Teresa Claramunt) y espiritista (Amalia Domingo Soler), fundándose la Sociedad de Mujeres de Barcelona (1889) y la Sociedad Progresiva Femenina (1898)<sup>789</sup>. En un ámbito literario, Raimon Casellas plantea en su novela *Els sots feréstecs* (1901) la figura de un sacerdote intelectual que es desterrado a una parroquia aldeana y desagradecido, como punición de un inexpresado modernismo religioso<sup>790</sup>. En este ambiente también se gestaría el novocentismo alternativo de izquierdas, de intelectuales como Alomar<sup>791</sup>, Coromines o Rovira i Virgili<sup>792</sup>. Izquierda catalanista que, ante las

<sup>788</sup> Según Valentí Fiol, el catalanismo competiría con el anarquismo, op. cit., pp. 192-193. En cambio, para Marfany, el republicanismo constituyó la competencia más inmediata de los catalanistas en su lucha por las clases medias, cf. *La cultura del catalanisme*, op. cit., p. 379.

<sup>789</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., pp. 178-180.

<sup>790</sup> El destierro de la figura literaria de Mn. Llàtzer era fruto "d'aquells errors d'enteniment, d'aquelles supèrbies de cor", soberbia de estudio vanidoso que le habría llevado a querer "d'un heretge, fer-ne un sant", cf. *Els sots feréstecs*, Ed. de 1984, Barcelona 2001, pp. 41 y 55.

<sup>791</sup> Cf. Casassas, J., "La domesticación novecentista de la *Renaixença*. Un problema de cultura política" en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, núm. 36/1, 2006, p. 41. Para una aproximación al pensamiento de Gabriel Alomar, vid. "El liberalisme democràtic de Gabriel Alomar (1873-1941)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 23, 1990, pp. 91-111. Alomar establecía dos corrientes concurrentes en la formación del catalanismo, la almiralliana marcada por Pi i Margall y la torrasiana: "Jo hauria fet notar que hi ha dos llibres, en la renaixença catalana, representatius de les dues maneres originals i de les dues fonts del catalanisme; aquests dos llibres són: «La tradició catalana» d'en Torras i Bages i «Lo catalanisme» de l'Almirall. [...] A Catalunya des del que anomenarem la seva mort civil, des de l'atuïment de la seva personalitat política per l'hegemonia castellana, va bategar sempre amb més o menys força, un esperit de protesta [...]. 1640 i 1714 són manifestacions aparentment diverses de tal protesta, com ho fou l'esperit antifrancès de 1808, com ho foren els nuclis del carlisme tan forts a Catalunya. Així doncs hi ha una correspondència ben íntima entre el Corpus de Sang, el 14 de setembre, el Bruc i Girona i els apostòlics; entre Tamarit, Casanova, Jep dels Estanys i Cabrera. És la Catalunya pagesa i la Barcelona clerical. Mes, d'una altra banda, el romanticisme polític, la teorització constitucional germànica, l'esquerra hegeliana i el krausisme, apareixent a Espanya en un temps revolucionari, [...] combinant-se amb l'esperit persistent de la particularització catalana, iniciaren l'escola federal, Catalunya [...] produïa en don Francesc Pi i Margall la més forta concreció de la política d'esquerra espanyola. I d'aquí les dues maneres originals de Catalanisme. Ara bé. Com la primera, la tradicionalista, per raó de monopolitzar el poderós ressort de la llengua i de la literatura, per la condició mateixa de

posiciones conservadoras, siempre cumplió un contrabalance democratizador y liberal-progresista, imbuida del federalismo procedente de Pi i Margall y el particularismo de Almirall.

A caballo entre las corrientes modernista y novocentista, desde una consideración transversal, se desarrolló el combate por la cultura que emprendió el catalanismo con base en los fundamentos de la «Renaixença» y como caracterización de los valores en alza de unas clases medias necesitadas de nuevos lugares comunes de su representación. La tradición patriótica, románticamente invocada, se plasmaría también en expresiones artísticas, no sólo literarias. Este catalanismo cultural regeneraba o recreaba sus fuentes de inspiración. Marfany, haciendo suya la noción de «tradiciones inventadas»<sup>793</sup>,

---

la seva idolatria històrica, del seu etern transfigurar la Catalunya medieval; pel seu *floralisme*, era naturalment la que més apareixia com a verb de Catalunya, una Catalunya encara inferior, ella sola monopolitzà la representació del *catalanisme*", cf. "Escola filosòfica del catalanisme (I)" en *El Poble Català*, núm. 668, 15.12.1907, p. 7. Para Duarte, el liberalismo "comunitario" característico del ámbito catalán, pondría a Cataluña en la vanguardia modernista de España, vid. "Catalanisme i liberalisme (c. 1900-1939)" en VV. AA., *El catalanisme d'esquerres*, Cercle d'estudis històrics i socials, Girona 1997, pp. 129-172.

<sup>792</sup> Rovira i Virgili seguirá en esto a Alomar, estableciendo cierta conexión entre la línea tradicional -austracista y antiilustrada- y el catalanismo conservador que encarnaría Prat de la Riba, si bien reclamando la filiación revolucionaria y liberal del catalanismo más genuino: "en realitat, els hereus de 1640 i de 1714 són els carlins de la muntanya catalana", cf. *Història dels moviments nacionalistes*, op. cit., p. 510.

<sup>793</sup> En su introducción a *Invention of Tradition*, Eric Hobsbawm explica así su concepto de «tradición inventada»: "a set of practices, normally governed by overtly or tacitly accepted rules of a ritual or symbolic nature, which seek to inculcate certain values and norms of behaviour by repetition, which automatically implies a continuity with the past. In fact, where possible, they normally attempt to establish continuity with a suitable historic past", cf. Hobsbawm, E. J.; Ranger, T. [Eds.], *Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, Canto edition 1992 (20<sup>th</sup> printing; 1<sup>a</sup> ed. 1983), p. 1. Para el historiador británico, deben distinguirse semejantes tradiciones de las costumbres observadas en el tiempo u otras formas de convenciones socialmente mantenidas. En este sentido, la invención de tradiciones sería un proceso de formalización de una ritualización de unas referencias al pasado mediante la imposición de su repetición (op. cit., p. 4). Por otro lado, en su obra publicada el mismo 1983, Benedict Anderson habla a su vez de "cultural artefacts" respecto de las representaciones modernas de la nacionalidad o del nacionalismo, definiendo la nación como "an imagined political community", donde la misma comunidad también es imaginada, cf. *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. Revised edition*, Verso, London / New York 1991 (1<sup>a</sup> ed.: 1983), pp. 4 y 6. Las tesis de Hobsbawm y Anderson, sin perjuicio de su materialismo histórico y de aproximarse verosimilmente a los procesos de mixtificación románticos y nacionalistas protagonizadas por las élites buguesas del nacionalismo decimonónico, no dejan de responder al nominalismo clásico del pensamiento anglosajón. Se trata de un nominalismo que presupone un hondo escepticismo sobre el valor de las ideas, reduciendo su ámbito gnoseológico a lo científicamente verificable. Lo cual ya en sí es una toma de posición ideológica. Todo empirismo positivista entraña un iusnaturalismo que lo justifica. En "El passat com a present (la historiografia catalana de la revolució liberal a la Renaixença)", op. cit., Jose M<sup>a</sup> Fradera también hacía una lectura doméstica de las tesis de Hobsbawm y Anderson a la hora de valorar el papel de los historiadores catalanes del segundo tercio del siglo XIX (como Muns i Serinyà, Balaguer, Cortada), que no siguieron la línea de Martí d'Eixalà y Balmes, y quienes fijarían las bases del canon histórico y literario que

resigue en el capítulo VIII de su *La cultura del catalanisme*<sup>794</sup> los ejemplos de la elaboración *ab novo* de tradiciones tan típicas para el catalanismo posterior como han sido el excursionismo, los “aplecs”, el canto coral -incluyendo la nueva redacción de la letra de *Els Segadors* y su oficialización como himno catalán-, el baile de la sardana y, en especial, la depuración de la lengua como elemento nacionalizador. Algunos de estos símbolos terminarían extendiéndose y haciéndose comunes a toda la sociedad catalana<sup>795</sup>.

Pues bien, aquella Barcelona del año 1900 había superado el medio millón de habitantes, quintuplicando prácticamente su población desde 1850<sup>796</sup>. Los jóvenes intelectuales más vinculados a la *Lliga Regionalista* y, más adelante en su sección juvenil, a la *Joventut Nacionalista*, principalmente a través del diario *La Veu de Catalunya*, emprendieron una labor de “ordenación” cultural del conjunto social catalán desde sus élites. La revista *Catalunya*, editada en catalán durante una primera etapa (1903-1905)<sup>797</sup> y en castellano en la segunda bajo el título *La Cataluña* (1907-1914) sería su órgano de expresión<sup>798</sup>.

Este grupo integró numerosos jóvenes católicos procedentes de las congregaciones marianas y que invocaban el magisterio de José Torras i Bages<sup>799</sup>, pasado por el tamiz orsiano, todo ello bajo la égida de Prat de la Riba<sup>800</sup>. Precisamente el número de *Cataluña*, correspondiente a los días 7 y 14 de enero de 1911, contenía artículos tan paradigmáticos de esa posición

---

haría suyo la *Renaixença* primero y después el catalanismo. En opinión de Fradera, se trataba de una manipulación sostenida de la propia historia, que divergía de la excelente labor histórica que habían sentado autores como Capmany y Caresmar. Manipulación al servicio de una educación “patriótica” de los catalanes, en lo que representaba un proyecto ideológico liberal.

<sup>794</sup> Op. cit., pp. 293-352.

<sup>795</sup> *Ibid.*, p. 383.

<sup>796</sup> Sobre el proceso proyección de la ciudad de Barcelona identificada con la nación catalana en cuanto manifestativa de su diversidad, vid. Sastre, N., “Catalanisme, ciutat i nació” en *Via. Valors, idees, actituds: revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, núm. 12, 2010, pp. 219-229.

<sup>797</sup> Sobre la revista *Catalunya* dirigida por Carner y su ideario catalanista-católico invocador de Torras i Bages, vid. Aulet, J., “La revista «Catalunya» (1903-05) i la formació del Noucentisme” en *Els marges: revista de llengua i literatura*, núm. 30, 1984, pp. 29-53.

<sup>798</sup> La contraportada del número de 7.04.1911 de *La Cataluña*, titulada «La labor de nuestra revista», presentaba el ideal novecentista asumido por la revista, la cual se erigía en “el portavoz de un importante núcleo de jóvenes que aunque acusando diversidad de matices políticos y hasta religiosos, unidos entre sí por afinidades de temperamento y distanciados de los radicalismos de toda especie, en diversas especialidades, laborando con fe y optimismo por el progreso técnico de todas las ramas de la actividad catalana, enamorados de las normas de serenidad equilibrio, trabajo, perseverancia, conciencia y autoridad que forman el substratum del seny recogido de la herencia tradicional catalana” - cita recogida en Casassas, J., “Els quadres del regionalisme. L’evolució de la Joventut Nacionalista de la Lliga fins el 1914”, op. cit., p. 22.

<sup>799</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 158.

<sup>800</sup> Cf. Casassas, J., “Els quadres del regionalisme. L’evolució de la Joventut Nacionalista de la Lliga fins el 1914”, op. cit., p. 25

ideológica, como “La lengua catalana”, de José Carner<sup>801</sup>; “El renovamiento de la tradición intelectual catalana”, de Eugenio d’Ors<sup>802</sup>; “Posición actual del catolicismo”, del presbítero Luís Carreras<sup>803</sup>; “La actuación de la juventud en la política”, de Jaime Bofill i Matas<sup>804</sup>; “La castidad en los jóvenes” de Fernando de Sagarra<sup>805</sup>; o “La Santa Continuación” del mismo Prat de la Riba<sup>806</sup>.

El programa civilizador del *noucentisme* se definía en el lema “Catalunya endins” (Cataluña adentro), previo a la expansión imperialista del nacionalismo catalán. Desde un punto de partida aparentemente conservador e incluso tradicional, se esforzaba en consolidar la modernización o europeización de la sociedad catalana. Es decir, un esfuerzo de nacionalización efectiva. Por otro lado, frente al individualismo modernista, la «Catalunya ciutat» de los novecentistas, culta y liberal, se erigía en el ideal voluntarista a construir. Coincidiría con la revolución “desde arriba”, ya sea la representada por los intelectuales noventayochistas o por la política maurista. En general, el combate por la cultura de estos intelectuales elitistas –“inventors de la nació” como los ha llamado Castellanos<sup>807</sup>– fue decisivo para la consolidación del nacionalismo en Cataluña. Sin embargo, el novocentismo, promocionado desde lo político, evitaba o abstraía de la realidad inmediata catalana marcada entre otros por una cuestión social irresuelta<sup>808</sup>, aún cuando ésta de vez en cuando produjera dolorosos sobresaltos, como la Semana Trágica de 1909<sup>809</sup>.

<sup>801</sup> En el que se señalaba la dimensión política que habían adoptado los usos de los idiomas, toda vez que el idioma catalán era fermento de catalanismo, mientras que se consideraba que el uso de la lengua castellana era asunto de advenedizos acomplejados.

<sup>802</sup> Se trataba de un manifiesto típicamente orsiano, que proclamaba el ideal europeizador del pensamiento en Cataluña desde el catalanismo, lo que pasaba en su opinión necesariamente por la catalanización del lenguaje filosófico y la superación de los escrúpulos de “ortodoxia pacata”.

<sup>803</sup> Texto de inspiración muy torrasiana por parte del colaborador tardío de Sardà i Salvany, en el que se cita como autoridad al prelado de Vic, buscando una adaptación al intervencionismo católico en el catalanismo desde las consignas pontificias (encíclica *Militantis Ecclesiae*) en lo que se considera una *via media*, al servicio confesado de las tesis imperialistas de Prat de la Riba y Ors: “queremos que se agrande nuestra tradición autóctona y aparezca Cataluña en plenitud perfecta de civilización para orientar y llevar su imperialismo por tierras ibéricas”, op. cit., p. 8.

<sup>804</sup> Que insistía en la necesidad de vindicar la lengua catalana como forma de imperialismo, al mismo tiempo que se apostaba por la táctica evolucionista tras el necesario carácter revolucionario inicial del catalanismo.

<sup>805</sup> Sorprendente llamada al ascetismo moral a sus compañeros catalanistas, que contrasta con las lúgubres descripciones del mismo Sagarra de las andanzas con sus compañeros en los años siguientes en el submundo barcelonés, según reconocía él mismo posteriormente en sus *Memòries*.

<sup>806</sup> En el que el mentor de los jóvenes nacionalistas se congratulaba de haberles podido transmitir eficazmente su ideales y aspiraciones.

<sup>807</sup> Cf. *Intel·lectuals, cultura i poder*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1998, p. 7.

<sup>808</sup> “El Noucentisme: ideologia i estètica” en Aulet, J. [Ed.], *El Noucentisme*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1987, p. 27. En 1911 en su discurso inaugural del Ateneo barcelonés, Luís Domènech i Montaner postulaba que “la nostra acció capital efectiva ha

Como hemos apreciado, el nacionalismo novecentista superaba el regionalismo tradicional, del cual se decía heredero. Equiparaba tradición a cultura, una cultura ilustrada y urbana. Si José Carner fue su iniciador, el movilizador principal del movimiento fue *Xènius*, el autor del *Glosari*, Eugenio d'Ors, contando con la ayuda de Pijoan i Estelrich. Más adelante, se incorporará al movimiento Jaime Bofill i Mates. Así, en 1906, año en el que se publica *La nacionalitat catalana* de Prat de la Riba, también aparecieron *Els fruits sabrosos* de Carner y las *Horacianes* de Mn. Costa i Llobera y se celebró el Primer Congreso Internacional de Lengua Catalana. Antes, en 1903, se habían creado los Estudios Universitarios Catalanes, al margen de la universidad oficial. En 1907 se funda el «Institut de Estudis Catalans». En 1911 d'Ors publicó *La Ben Plantada*, en la que su protagonista, Teresa, se erige en “una lliçó de catalanitat eterna, de tradició, de patriotisme mediterrani, d'esperit clàssic”<sup>810</sup>, encarnación del “seny” y de la mesura de cuna barcelonesa, pero cuya piedad ya no es espontánea por connatural sobrenaturalidad - puesto que queda reducida a “una manera de Teología natural”<sup>811</sup>. Esta ideología expresada por d'Ors e incluso por el propio Prat de la Riba, que bebía del nacionalismo integral de la escuela francesa de Maurras y Barrès en España e incluso de un hegelianismo de derechas, la encontraremos –obviamente adaptada a un plano hispánico superior- en la impronta fascista de la Falange<sup>812</sup>.

Al mismo tiempo, Prat de la Riba fomentaba institucionalmente este movimiento, con el apoyo de la *Lliga*, primero desde la presidencia de la Diputación de Barcelona y, a partir de 1914, desde la Mancomunidad, así como desde el propio Ayuntamiento barcelonés. Se trataba de un programa modernizador que incidía en tres pilares: la reforma de la Administración local, la construcción de una red básica de infraestructuras y la fundación de instituciones culturales, de enseñanza y servicios sociales. Todo ello como una instrumentalización de una “nación” catalana administrativamente real, siempre desde una perspectiva adecuadamente revolucionaria y conservadora:

---

d'ésser a dins de Catalunya”, cf. *Conservació de la personalitat de Catalunya. Discurs presidencial per Lluís Domenech y Montaner en la sessió inaugural del curs acadèmic de 1911 a 1912*, Tipografia «L'Avenç», Barcelona 1912, p. 33, si bien denunciaba que esta acción se estuviera centrando principalmente en el fomento de la cultura oficial y pretenciosa, abandonando la popular y modesta “la que redimeix, alça y manté materialment els pobles” (ibíd., p. 34). Por lo demás, planteaba el combate por la cultura y por la enseñanza pública como principal foco de atención para la recuperación de la personalidad de Cataluña.

<sup>809</sup> Se lamentaba d'Ors el 16.08.1909: “¡Oh Barcelona, Oh Catalunya! ¿què us han fet?”, cf. *Glosari (selecció)*, Ed. 62, Barcelona 1986 (2ª ed.), p. 96.

<sup>810</sup> Cf. d'Ors, Eugeni, *La Ben Plantada*, Quaderns Crema, Barcelona 2004, p. 61.

<sup>811</sup> Op. cit., p. 46.

<sup>812</sup> Cf. González Cuevas, P. C., “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española”, op. cit., pp. 121-122.



«novecentista»<sup>813</sup>. Como reconocía Prat de la Riba en su último mensaje con motivo de la reelección como Presidente de la Mancomunidad en mayo de 1917: «tots volem per a Catalunya un cos d'Estat».

Uno de los hitos del novocentismo fue la publicación de las normas ortográficas en 1913. El declive del movimiento comienza con la muerte de Prat de la Riba en 1917 y la desafección de Eugenio d'Ors en 1920. La inseguridad generada por el pistolero y las luchas sindicales en los años siguientes reabrió cruelmente la cuestión social y manifestó la debilidad de regeneracionismo voluntarista del novocentismo catalán<sup>814</sup>. La supresión de la Mancomunidad por parte de la dictadura de Primo de Rivera lo clausuraría definitivamente, si bien el catalanismo, como reconocían Cambó y Esterlich, se esforzó en continuar su labor culturizadora (nacionalizadora) del “Catalunya endins”<sup>815</sup>: “cal que [Cataluña] es decideixi a lluitar per la imposició de la pròpia personalitat a dintre”<sup>816</sup>. Curiosamente, unas décadas después, d'Ors, Cambó i Esterlich terminaron posicionándose a favor de Franco.

---

<sup>813</sup> Cf. Bohigas, O., “Prefaci: Del programa polític a la política cultura” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. VII: *El noucentisme 1906-1918*, Ed. 62, Barcelona 1996, p. 17.

<sup>814</sup> Casassas observa que la euforia novecentista catalana “tenía los pies de barro en la denominada cuestión social”, cf. “Espacio cultural y cambio político. Los intelectuales catalanes y el catalanismo” en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, núm. 6, 1993, p. 72.

<sup>815</sup> Cf. Cambó, F., *Per la concòrdia*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1930, p. 49. Este libro, que se ha considerado un alegato antiseparatista de Cambó, incidía en algunos tópicos del nacionalismo catalán, como el “fet diferencial català”, op. cit., p. 55 (si bien también se admitía como definitiva la existencia de una realidad hispánica) o que en Cataluña el espíritu democrático ha sido históricamente más fuerte que en el resto de España. Asimismo, se denunciaba la “catalanofòbia” ibíd., p. 145, por lo que el nacionalismo de Cambó establecía dos bases indispensables para la concordia que planteaba entre España y Cataluña: que se consagrara la unidad de Cataluña mediante organismos que abrazaran todo el territorio catalán y que se reconociera que la lengua catalana era la lengua propia de los catalanes “a la qual tenen dret a atorgar les màximes consagracions i els màxims honors en la vida interior de Catalunya” ibíd., p. 171. Finalmente, apostaba por el “iberismo” como el ideal colectivo que debería forjar una España grande, ibíd., p. 196.

<sup>816</sup> Esterlich, J., *Catalunya endins. Un examen de consciència col·lectiva en temps tèrbols*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1930, p. 80. En el capítulo tercero Esterlich hacía una autocrítica a los intelectuales novecentistas, por su idealismo y falta de una mayor contundencia política en sus postulados, para conseguir unas instituciones sólidas, op. cit., p. 49, que hubiesen podido resistir el envite de la Dictadura de Primo de Rivera.

PARTE II  
MARCO IDEOLÓGICO



## § 9.- EL DIECINUEVE CATALÁN: CORRIENTES EN LIZA

### 9.1. Ósmosis cultural

En el siglo XIX, difícilmente podemos hablar de una “filosofía española” como escuela con carácter cualitativo propio<sup>817</sup>. De ahí su dispersión y la subordinación a corrientes extranjerizantes, siguiendo las modas que llegaban, algo atrasadas, a los círculos más influyentes de España. Para hacernos una idea aproximada de los movimientos filosóficos, sobre todo en el campo de la enseñanza de la filosofía en los centros académicos españoles a lo largo de la primera mitad del siglo XIX, contamos al respecto con el testimonio autorizado –adscrito ciertamente al liberalismo, lo que lógicamente condiciona su juicio– del Director del ramo de Instrucción Pública en los gobiernos moderados del período isabelino, Antonio Gil de Zárate. Señalaba el dramaturgo y pedagogo español que las nuevas corrientes filosóficas, llamadas a desbancar el escolasticismo “omnímodo”<sup>818</sup>, procedían del vecino país francés:

Las teorías escocesas y alemanas, que al cabo de algun tiempo modificaron grandemente las ideas; y en su consecuencia, nosotros participamos de esta mudanza. No faltó en España quien estudiase directamente los autores de aquellas dos escuelas, y procurase difundir sus sistemas; pero la gran mayoría se dedicó a leer las obras francesas de Larromiguiere, Degerando, Maine de Biran, Royer-Collard, Cousin, Jauffroi, Damiron y otros, que más ó ménos contribuyeron á fundar la escuela ecléctica actualmente dominante en la nacion vecina. Por último, la libertad y el mayor movimiento intelectual que de veinte años á esta parte esta produciendo en la Península una regeneracion completa, han difundido en nuestra juventud estudiosa los sistemas filosóficos de todas las naciones; no siendo ya peregrinos en nuestro suelo los conocimientos de esta clase, hasta los más elevados y recónditos de la escuela alemana. Al propio tiempo, ha desaparecido la diferencia y antagonismo que reinaba entre las opiniones particulares y las enseñadas en las aulas; exceptuándose las escuelas eclesiásticas donde aun se estudian el Jacquier y el Guevara. Traducidas estan á

<sup>817</sup> Vid. Fraile, O.P., G., “El problema de la «Filosofía Española»” en *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, edición revisada y ultimada por Teófilo Urdanoz, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1971, pp. 3-30.

<sup>818</sup> Cf. *De la instrucción pública en España*, tomo III, Imp. del Colegio de sordo-mudos, Madrid 1855, p. 25.

nuestro idioma las más célebres obras extranjeras, y no pocas son las originales que pudiera citar en prueba de nuestros adelantos en esta parte importante de los conocimientos humanos<sup>819</sup>.

A su vez, en lo que se refiere al cultivo de la filosofía en el ámbito catalán, tenemos el testimonio del gran jurisconsulto catalán y miembro de la escuela conservadora catalana, Manuel Duran i Bas, quien fuese profesor de Torras i Bages durante sus estudios de jurisprudencia y a quien éste consideraba “maestro”. Duran i Bas en la apertura académica del curso universitario 1877-1878, presentaba en síntesis las grandes corrientes filosóficas del segundo tercio del siglo XIX, relacionándolas con las teorías jurídicas de la época:

El *Kantismo* con su idealismo crítico por guía, y los doctores de la *escuela de Edimburgo* con su modesto principio del sentido comun por lumbrera; la *escuela histórica* con su respeto por la espontánea creacion del derecho nacional, y la *escuela tradicionalista* con su tendencia á la inmutabilidad del derecho secular; el *hegelianismo* viendo en el derecho como en todas las manifestaciones de la vida una evolucion de lo Absoluto, y el *utilitarismo* negando el valor de todos los principios puramente morales, y no encontrando criterio seguro sino en el de la felicidad del mayor número; el *eclecticismo* riñendo batallas en favor del

---

<sup>819</sup> Op. cit., p. 32. Resulta interesante transcribir adicionalmente el parecer que daba Gil de Zárate sobre cómo se llegó a esta situación, es decir, la llegada de las corrientes francesas ilustradas a España a finales del siglo XVIII y principios del XIX. Así, según este autor, a principios del siglo XIX y con la excepción del Colegio Imperial de Madrid que seguía la doctrina de Cesare Baldinotti (1747-1821, fue uno de los maestros de Rosmini), los planes de estudio oficiales de la época apostaban por la “antigua doctrina” en los manuales de François Jacquier (1711-1788) o Antonio de Guevara (1748-1801): “la enseñanza pública hasta el año de 1836, si se exceptúa la época constitucional en que se estudió por el citado Baldinotti, continuó sujeta á la filosofía peripatética, más o menos modificada con las explicaciones de los profesores, entre quienes no faltaban personas instruidas que conocian los autores modernos, y que amoldaban á ellos sus lecciones hasta donde podían, señalando el texto oficial solo por cumplir con los reglamentos. En efecto, si en las escuelas progresaban poco los estudios filosóficos, no sucedía lo mismo fuera de ellas, y en el círculo de los hombres que con mayor afan anhelaban dar impulso á nuestros adelantamientos intelectuales. Entre ellos se verificó una revolucion completa; cayó la filosofía escolástica en el más absoluto desprecio, siendo frecuentes y tremendos los ataques que recibía, salidos todos de la pluma de nuestros primeros ingenios, ardientes partidarios de las nuevas doctrinas. Hobbes, Wolf, Gassendi, Locke, Leibnitz, Condillac, fueron leídos con avidez, y sus sistemas empezaron a propagarse, ya por medio de escritos en que se reconocía su influencia, ya con la traducción de los originales mismos. Las obras del último [...] adquirieron gran boga entre nosotros; y la filosofía materialista, desarrollada despues por el tan celebrado Destutt-Tracy, que tambien se tradujo al castellano, vino á ser la dominante en España entre los que trataban de estas materias, al concluir la guerra de la independenciam, aun cuando ya empezaba á decaer en los demas países” *ibíd.*, p. 31. Sobre las corrientes filosóficas del siglo XIX presentes en Cataluña véase también Serra Hunter, J., *Tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX. Discursos llegits en la “Real Academia de Buenas Letras” de Barcelona en la solemne recepció del Dr. D. Jaume Serra y Hunter el dia 27 de desembre de 1925*, Tip. Atlas, Barcelona 1925. Para el marco español, vid. Gil Cremades, J. J., *El reformismo español, krausismo, escolástica histórica, neotomismo*, Ed. Ariel, Barcelona 1969.

espiritualismo, y no afirmando sino verdades parciales sin llegar á constituir un sistema y el *Krausismo* terciando en la contienda entre las escuelas alemanas para depurar sus elementos fundamentales, y conciliarlos bajo la idea del desenvolvimiento orgánico y armónico del hombre y de la humanidad; el *escolasticismo*, no con sus antiguas formas dialécticas, sino con su fiel adhesión á las verdades católicas, y los *escritores que sin formar escuela están unidos por la tendencia á dar una base religiosa*, ó cuando ménos ética al Derecho, como Stahl y Trendelenburg en Alemania, Oudot y otros en Francia; el *positivismo* con su absoluta negacion de todo principio metafísico y religioso, y la *escuela darwinista*, la *nihilista*, la de lo *Inconciente*, en la que esta negacion está inviscerada como sustancia de ellas<sup>820</sup>.

Recientemente, Jorge Bohigas ha estudiado en lo que ha sido su tesis doctoral las interesantes interrelaciones mantenidas en Cataluña entre la Iglesia y el mundo científico en el último tercio del siglo XIX y los primeros años del siglo XX<sup>821</sup>. Bohigas ha cuestionado algunos tópicos sobre la falta de preparación académica de los centros escolares religiosos y ha puesto de relieve también algunas aportaciones específicas de clérigos catalanes, como Jaime Arbós o Jaime Almera, por ejemplo, en el campo de la geología. Este impulso eclesiástico se extendió, como era natural, a la reflexión filosófica, siendo en este ámbito donde, siguiendo la estela sentada por la disertación preliminar del

---

<sup>820</sup> *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1877 a 1878...*, op. cit., pp. 14-15 (el subrayado es mío). A esta enumeración, añadía Duran y Bas seguidamente el *sensualismo* y el *materialismo* (que enlaza con el utilitarismo de Bentham y con el positivismo de Comte y Littré), desgajando además la *izquierda hegeliana* del hegelianismo. Omite, sin embargo, aludir expresamente a las teorías socialistas o marxistas (sin perjuicio de la sucinta referencia a la izquierda hegeliana). También es conocida la descripción de las corrientes filosóficas contemporáneas que hacía en 1876 Menéndez Pelayo en la *Carta al Sr. D. Gumersindo Laverde* ("Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos"), criticando que todas estas corrientes desconocieran la filosofía del Siglo de Oro español: "y en esto pecan todos en mayor o en menor grado, así el neoescolástico que se inspira en los artículos de *La Civiltà* y en las obras de *Liberatore*, de Sanseverino, de Prisco o de Kleutgen, aprendiendo no pocas veces, gracias a ellos, que hubo teología y teólogos españoles, como el alemanesco doctor que refunde a Hegel, se extasía con Schelling, o martiriza la lengua castellana con traducciones detestables de Kant y de Krause. Cuál se proclama *neo-kantista*, cuál se acoge al *pesimismo* de Hartmann; unos se van a la derecha hegeliana, otros se corren a la extrema izquierda y de allí al *positivismo*; algunos se alistan en las filas del caído *eclecticismo francés*, disfrazado con el nombre de *espiritualismo*; no faltan rezagados de la escuela *escocesa*; cuenta algunos secuaces el *tradicionalismo*, y una numerosa falange se agrupa en torno de la enseña *tomista*. Y en esta agitación y arrebatado movimiento filosófico, cuando todos leen y hablan de metafísica y se sumergen en las profundidades ontológicas; cuando en todos los campos hay fuertes y aguerridos luchadores, y todos los sistemas cuentan parciales, y todas las escuelas discípulos, nadie procura enlazar sus doctrinas con las de antiguos pensadores ibéricos", cf. *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. 58: *La ciencia española*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1958, p. 30.

<sup>821</sup> Vid. "Per Déu i per la ciència". *L'Església i la ciència a la Catalunya de la Restauració (1874-1923)*, tesis doctoral, Universitat de Girona, 2012 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

segundo libro de *La tradició catalana* de Torras i Bages, especialmente a finales de la centuria decimonona, algunos clérigos, como el nacionalista y lulista Salvador Bové ya hablaban de «filosofía nacional catalana», fruto de su espíritu nacional<sup>822</sup>. Esta idea de la filosofía nacional, con una especial insistencia en su expresión en lengua catalana y desvinculada ya de su referencia al cristianismo, sería heredada por el nacionalismo novecentista, si bien como observaban Ferrater Mora y Bilbeny, por esta vía, se renunciaba al cultivo de una filosofía capaz de trascender las hormas de una región o nación<sup>823</sup>.

## 9.2. Escolástica y neo escolástica

A pesar del resurgimiento eclesial y apologético de la Iglesia en la Europa de la primera mitad del siglo XIX, este resurgimiento no estuvo acompañado inmediatamente por una restauración de filosofía tradicional de Santo Tomás hasta el pontificado de León XIII. El campo católico se había visto inundado de influencias del idealismo alemán, así como el sensismo británico-francés, especialmente del ontologismo y del tradicionalismo filosófico. En general, los manuales de filosofía y teología de la época hacían alarde de armonizar la filosofía y ciencia modernas con la doctrina católica. Ejemplo de ello fue la obra ecléctica del jesuita Andrés de Guevara y Basoazabal *Institutionum elementarium philosophiae ad usum studiosae juventutis* (1798-1798) en la que incorpora las novedades científicas o físicas y, especialmente, las aportaciones del cartesianismo. Esta sincera orientación conciliadora también caracterizó el movimiento apologético que en el siglo XIX surgió a lo largo de toda Europa

<sup>822</sup> Bové, en su conferencia que leyó en el Ateneo Barcelonés en 1902, *La filosofía nacional de Catalunya*, siguiendo a Llorens i Barba, tras dejar sentado que Cataluña era una nación, afirmaba que “cada poble ó nació, si verdaderament es tal, té sa filosofía ben propia. Si, en conseqüència, Fransa, Alemanya, Castella, Catalunya son nacions, verdaders pobles, pot existir una filosofía francesa, una filosofía alemanya, una filosofía castellana y una filosofía catalana”, cf. *La filosofía nacional de Catalunya*, Estampa de Fidel Giró, Barcelona 1902, p. 122. Así, “un poble quan es gran no pot viure sense una filosofía, y'l nostre poble ja ho va essent de gran... Una nació tot ho deu tenir propi, indígena, nascut de ses entranyes; llengua, costums, dret, institucions civils y polítiques, ambicions, ideals, virtuts, art, literatura, filosofía... y ja que dihém tots los dies que Catalunya es quelcom més que una regió d'Espanya, qu'es una verdadera nació dintre'l territori espanyol; [...] l' hora es arribada d'entrar dins de nosaltres metexos, de lo més fondo que hi há en lo nostre sér, de l'ànima, segons la expressió, d'un philosoph barceloní del segle XV, y mirar la vía que'havém d'emprendre pera arribar á tenir una filosofía igualment *nostra*, catalana”, op. cit., p. 123. “Catalunya, donchs, té la seva personalitat, una ànima racional, es una verdadera nació. [...] Cap bon fill de la mare patria deu apartarse del actual moviment nacionalista catalá, que té per objecte la reconstrucció de la nostra societat y la vindicació del drets inherents y que no moren may, de les entitats naturals y sobre tot de la entitat natural, que'n dihém Nació catalana, entitat que, com á natural, ha sortida de la voluntat de l'Etern, no dels congressos polítichs, ni dels pactes y tractes que á vegades fan los Reys. Tot surt de Deu y tot ha de tornar á Ell; però havém de procurar que les coses se mantinguin tal com Deu les va fer; y Catalunya no's mantindrà tal com Deu la va fer, si deixém que mori son esperit nacional” p. 125.

<sup>823</sup> Cf. Bilbeny N., *Entre renaixença i noucentisme*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1984, p. 131.

frente a los embates del racionalismo revolucionario. Por otra parte, entrado el siglo XIX, el idealismo alemán influiría en autores eclesiásticos, como George Hermes (en especial el kantismo)<sup>824</sup> o Anton Günther (el hegelianismo)<sup>825</sup>. Por consiguiente, desde sus mismos orígenes, la neoescolástica decimonónica europea se vería también condicionada por el pensamiento moderno de matriz cartesiana –en su vertiente racionalista y fideísta– al que se enfrentaba, teniendo en cuenta la ruptura producida en la continuidad del tomismo histórico.

Con todo, durante la Ilustración y hasta la primera mitad del siglo XIX, el tomismo en Europa, venido a menos, se había mantenido en algunos reductos, puesto que la *Summa Theologica* seguía enseñándose fielmente en algunos seminarios o centros eclesiásticos italianos, franceses, belgas y españoles, o en congregaciones como la orden predicadora<sup>826</sup>. La obra *Philosophia juxta inconcusa tutissimaque Divi Thomae dogmata* del tomista Antoine Goudin O. P., (1639-1695), fue reeditada en varias ocasiones durante los siglos XVIII y XIX. Otro dominico, Salvatore M<sup>a</sup> Rosselli, escribió la *Summa Philosophica ad mentem Angelici Doctoris* (1777-1783), que vendría a ser una obra de obligada referencia en el resurgir tomista del siglo siguiente. Rosselli la dedicó al cardenal catalán Juan Tomás Boxadors, maestro general de la Orden de los Predicadores, quien había escrito en 1757 la carta *De renovanda et defendenda doctrina Sancti Thomae*.

Es a principios del siglo XIX cuando el tomismo fue retomado y revalorado por algunos sacerdotes italianos, especialmente el canónigo Buzzetti (formado en el Colegio Alberoni de los padres paúles de Piacenza en el que se enseñaban textos de filósofos modernos como Locke o Condillac), quien a su vez habría recibido la influencia “extraescolar” en un sentido tradicional y antijansenista –y en ningún caso ecléctico o suarista– del jesuita catalán Baltasar Masdeu<sup>827</sup>, expulsado a Italia en 1767<sup>828</sup>. Discípulos de Buzzetti fueron los jóvenes jesuitas Domenico y Serafino Sordi, maestros en el escolasticado de Nápoles –auspiciados por el iusnaturalista p. Taparelli d’Azeglio<sup>829</sup>. Alumno de

<sup>824</sup> Gregorio XVI condenó su sistema con el breve *Dum acerbissimas* (1835).

<sup>825</sup> Cuyas obras fueron incluidas en el *Índice* por la Congregación del Santo Oficio en 1857.

<sup>826</sup> Téngase en cuenta que durante los siglos XVII y XVIII la Orden de los Predicadores tuvo tres Maestros generales catalanes: Juan Tomás de Rocabertí (1670-1677), Tomás Ripoll (1725-1747) y Juan Tomás de Boxadors (1756-1777).

<sup>827</sup> Vid. Batllori S.J., M., “Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano” en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 16, 1943, pp. 241-294; Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 145.

<sup>828</sup> Otros jesuitas españoles expulsados por Carlos III a Italia, procedentes de la Universidad de Cervera, mantuvieron el suarismo. Tras el restablecimiento de la Compañía de Jesús, la filosofía de Suárez encontró su foco principal en el Colegio Romano –que más adelante se convertiría en la Universidad Gregoriana.

<sup>829</sup> Entre otros tratados jurídico-políticos, Taparelli publicó el debatido opúsculo *Della nazionalità* (1847), en la que definía la nacionalidad como la unidad de sangre y lengua establecida en un territorio, subordinada al derecho y limitando las pretensiones nacionalistas de autodeterminación (recodemos que en aquella época Mancini había explicitado la doctrina del principio de nacionalidades).



Taparelli fue Carlo Maria Curci, fundador de la *Civiltà Cattolica* (1850), gran difusora del tomismo. Entre otros redactores de esta revista, figuraría el p. Mateo Liberatore. El arzobispo Pecci, futuro León XIII, había formado un grupo tomista en Perugia. Gaetano Sanseverino, catedrático en la Universidad de Nápoles y fundador de la revista *Scienza e fede*, tras su “conversión” al tomismo publicó en 1853 *Philosophia Christiana cum antiqua et nova comparata*. En adelante, la neoescolástica italiana decimonónica brillaría con figuras tales como Ferrari, Signoriello, Cornoldi o Zigliara. Por otro lado, en 1866 Gavino Tejado tradujo al español la obra del que más tarde sería creado cardenal por León XIII, Guiseppe Prisco, *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino*<sup>830</sup>. Por otro lado, como recuerda el p. Urdanoz, no hay que olvidar que la orden predicadora en Italia había logrado mantener la integridad del tomismo, si bien los maestros dominicos no centraron principalmente su atención a la aplicación de los principios tomistas a las cuestiones actuales<sup>831</sup>.

En definitiva, la publicación de los tratados clásicos de estos restauradores, la creación de academias y asociaciones tomistas dedicadas a la difusión del tomismo, propició que al advenimiento de León XIII al pontificado, el terreno estuviese preparado para que su encíclica *Aeterni Patris* (1879) coronara como acto magisterial pontificio este espíritu tomista resurgido en la Iglesia durante las décadas precedentes<sup>832</sup>.

La renovación neoescolástica también floreció en otros países, como Alemania (Kleutgen), Francia (a través de los Institutos Católicos) o Bélgica (los cardenales Deschamps y Mercier, quien fundó en 1894 el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina)<sup>833</sup>.

En España<sup>834</sup>, donde la tradición escolástica se mantenía en centros universitarios como el de Alcalá o Cervera, se podría distinguir además en una primera aproximación la neoescolástica española de la línea más apologética de un Donoso Cortés (en su segunda etapa) o Menéndez y Pelayo y valorar las interrelaciones entre dicha neoescolástica o neotomismo con los neocatólicos. En todo caso, el movimiento neoescolástico contó inicialmente con las

<sup>830</sup> Precisamente, ese manual, cuya edición española en dos volúmenes es de 1866, se encuentra entre los “ex libris” de Torras i Bages depositados en la Biblioteca Episcopal de Vic.

<sup>831</sup> Cf. *Historia de la filosofía*, v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y Nietzsche, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975, p. 610.

<sup>832</sup> Canals Vidal, F., “El neotomismo italiano en la restauración escolástica” en *Cristiandad*, núm. 48, 1946, p. 117.

<sup>833</sup> Cf. Martínez Porcell, J., “El Neotomisme” en *Comprendre*, v. IV, núm. 2, 2002, pp. 171-176 (49-54).

<sup>834</sup> Vid. Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía*, v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y Nietzsche, op. cit., pp. 612-626; Coreth, E. [Ed.] et alia, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, v. II: *Vuelta a la herencia escolástica*, Ed. Encuentro, Madrid 1994, pp. 222-225.

aportaciones del jesuita de tendencia suarista José Fernández Cuevas o de los laicos Juan Manuel Ortí y Lara y Gabino Tejado, traductores al español de las obras de los neoescolásticos italianos como Cornoldi, Liberatore<sup>835</sup> o el citado Prisco. Neoescolástica española que tuvo que enfrentarse, por otra parte, al reto del krausismo expansivo en la Universidad de Madrid. El magisterio de fr. Ceferino González fue especialmente relevante para la revitalización del tomismo y el florecimiento en la capital de España de un círculo de discípulos suyos, como Alejandro Pidal y Mon, Antonio Hernández Fajarnes o Eduardo de Hinojosa. En 1877, fr. Ceferino comenzaba a publicar la revista *La Ciencia Cristiana*. Por otro lado, la publicación de la *Aeterni Patris* en 1879 propició la recuperación del tomismo en los seminarios. Ejemplo de ello sería el empeño del cardenal arzobispo de Valencia, Mons. Antolín Monescillo con la ayuda del canónigo Niceto Alonso Perujo, quien editaría la publicación de la *Summa theologiae* en los años 1880-1883. Destacan también otros neoescolásticos, como el presbítero catalán Antonio Comellas y Cluet (1832-1884), formado en el seminario de Vic y quien, tras un periodo como profesor en el seminario de Solsona, se retiró en 1871 a su Berga natal para profundizar sus estudios de forma autodidacta. En 1880 escribió *Demostración de la armonía entre la religión católica y la ciencia*, refutando las doctrinas positivistas de William Draper expuestas en su *History of the Conflict between science and religion*, cuya traducción se había publicado en España en 1876, con un prólogo de Nicolás Salmerón. En 1883 Comellas escribió *Introducción a la filosofía, o sea, doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia*<sup>836</sup>, que fue comentada críticamente por el propio Torras i Bages en las páginas de *La Ciencia Católica*<sup>837</sup>. Finalmente, cabe reseñar

<sup>835</sup> La primera traducción al español de las *Institutiones Philosophicae* del p. Mateo Liberatore se publicó en Barcelona en 1854.

<sup>836</sup> Sobre el filósofo de Berga, vid. Gómez Izquierdo, A., *Un filósofo catalán (Antonio Comellas y Cluet)*, Imprenta Ibérica, Madrid 1907, en el que resalta la influencia de las filosofías contemporáneas (especialmente de la escuela de Martí y Llorens y en algunos casos del idealismo alemán) sobre el lenguaje expositivo de Comellas: “nuestro filósofo no se afilió a una determinada escuela, sino que partiendo del dogmatismo realista, que defendió la llamada escuela catalana, estudió los alegatos que contra el realismo se habían presentado y terció en el debate refutando los argumentos de idealistas y positivistas, y aduciendo nuevos medios de prueba. En estas excursiones de información se nos antoja que hicieron más ella en su espíritu las ideas y soluciones del espiritualismo que del escolasticismo, cuya restauración empezaba entonces. [...] Manifiéstase en él una cierta preocupación por mantenerse dentro del aristotelismo escolástico, y siempre que su doctrina pudiera estimarse en oposición con él, recurre a interpretar cuidadosamente algún pasaje de Aristóteles ó de Santo Tomás, para citarlos en su apoyo. Es, pues, Comellas un filósofo católico [...], dócil a los consejos de la Encíclica *Aeterni Patris*” *ibid.*, pp. 40-41. También vid. Roureda Farré, Ll., *Antonio Comellas y Cluet Barcelona. Filósofo de Berga, 1832-1884*, Fundació M. Josep Sanabre, Barcelona 1979.

<sup>837</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 28-56. En esta crítica Torras i Bages ofrece un breve muestrario de su epistemología tomista. En su opinión, el conocimiento filosófico o especulativo siempre ha de orientarse a un fin moral, al bien, descubriendo la conexión entre la verdad y el bien. La duda universal cartesiana, al no partir de la realidad objetiva en la que se encuentra el hombre, es decir, el estado de imperfección, imposibilita cualquier ideal, toda fe. Únicamente en la filosofía escolástica se puede conseguir, por ende, la síntesis entre lo real

las figuras de los otros neoescolásticos, en este caso suarizantes: José Mendive y Juan José Urráburu (1844-1904), seguidas por pensadores como Juan González-Arintero, el augustino y obispo de Salamanca Tomás Jenaro de Cámara, Enrique Robles, Juan Vázquez de Mella y Víctor Pradera.

Por todo ello, ya en 1882 Torras i Bages describía así el resurgir de la escolástica tomista, contemplada en términos de verdadera reconquista capitaneada por León XIII:

Las naciones todas empiezan a despertar de su letargo: la aparición de un jefe [León XIII] en cuya frente brilla la llama del genio atrae a la multitud noble y generosa, y esto es ya el principio de la reconquista. La erudita Italia tiene sus más célebres doctores consagrados a la exposición de las doctrinas de nuestro Santo; lo mismo que los hijos de Santo Domingo, los ilustres hijos de San Ignacio le toman por caudillo y maestro; la sabia, pero soñadora Alemania, paciente e investigadora, hace cada día derivar de aquel manantial riquísimo de la ciencia tomística, arroyos de sana doctrina en todos los ramos de la ciencia, en la teológica y la filosófica, en la social y jurídica, en la política y económica; aquellos atletas de la inteligencia no pueden menos de quedar sorprendidos al ver en el Angélico un doctor católico que no se espanta de la ciencia, y a un filósofo que no se espanta de la fe, lo cual supone fe y ciencia de singular grandeza. España, la antigua nación teológica, la patria de los Canos y de los Suárez, tiene aún robustos retoños de sus antiguos eminentísimos doctores tomistas. Francia funda universidades y cátedras desde donde se siga la marcha científica trazada por el antiguo Maestro, gloria de la Universidad de París. El orbe católico entero le ha proclamado príncipe de la ortodoxia cristiana, y el magnánimo León XIII ha sancionado esta proclamación presentándole como el doctor de los doctores y colocando en sus nobles sienes la augusta corona de rey de la ciencia católica<sup>838</sup>.

### 9.2.1. El tomismo en Cataluña hasta el siglo XIX

Con independencia del movimiento restaurador del tomismo, Balmes ya señalaba que la filosofía escolástica había sido enseñada en España hasta la época de la revolución e incluso conservada en algunos establecimientos “hasta los desastres de 1835”<sup>839</sup>. Ciertamente, el mantenimiento de una escolástica y un

---

y lo ideal. Siguiendo este argumento y refiriéndose a la cognoscibilidad de la revelación, tras criticar los intentos de fundamentar la razón humana en un mero e irresistible instinto de certeza o intuición, concluye que: “negar que el hombre individual [...] pueda llegar a la certeza, es lo mismo que despreciar el pensamiento humano, y es hasta hacer imposible toda especulación intelectual. El recurrir a la revelación [...] no salva a esta doctrina [...] buscando apoyo en la revelación, la compromete”, op. cit., p. 51.

<sup>838</sup> Cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino” en *Obras Completas*, v. X, op. cit., pp. 66-67.

<sup>839</sup> Cf. “Curso de filosofía elemental” en *Obras Completas*, v. II, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925, p. 153. Balmes dedica hasta 24 páginas de esa obra –escrita en 1847– a explicar la filosofía escolástica. El tío materno de Jaime Balmes, Tomás Urpiá, fue dominico, figurando en 1799 en

pensamiento político tradicionales, de base tomista, en los estudios filosóficos y teológicos en España y, singularmente en Cataluña, a lo largo del siglo XIX es, en mi opinión, una cuestión no suficientemente estudiada<sup>840</sup>, y que guardaría relación con el vigor de un pensamiento político tradicional e incluso de una escuela literaria genuinamente catalana, alejada de las interferencias liberales y románticas. Una muestra de esta falta de atención a una corriente tan relevante para la vida social y eclesial en Cataluña lo representa el *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, cuando trata la voz «escolàstica»<sup>841</sup>. La equipara únicamente a la neoescolástica del siglo XIX, anticipada en Cataluña por Jaime Balmes o la Escuela Apologética Catalana, sin ninguna vinculación con la escolástica catalana tradicional, a la que el mismo Torras i Bages se refería en *La tradició catalana*. Ello es tanto más sorprendente cuando las posturas políticas realistas o carlistas –identificadas con la reacción antirrevolucionaria– tan vivas en el Principado se esforzaron en fundamentar sus planteamientos desde la doctrina tradicional y ultramontana, pensamiento que hundía sus raíces en la resistencia antiilustrada, antijansenista y antigalicana o antifrancesa, pero las cuales incluso podrían llegar de modo más profundo a las posiciones austracistas que se manifestaron en los últimos años de los Estudios Generales de Barcelona. Pero también es cierto que el ambiente liberal de la Universidad Literaria de Barcelona restaurada, que es el que definió el movimiento filosófico de la ciudad condal y en el que se gestaría el movimiento de la *Renaixença*, tendió a despreciar esta escolástica tradicional. Martí d'Eixalà en 1842 criticaba el estado de “esa escuela indómita” en la filosofía española del siglo XVII “que jamás quiso escuchar la voz de ninguno de los reformadores atinados que sucesivamente habían ido apareciendo, había terminado por dominarlo todo, merced en parte á la intolerancia religiosa que la escudaba”<sup>842</sup>. Y se lamentaba de la falta de éxito de ilustrados como Feijoo o Jovellanos durante el reformismo borbónico a causa de “la falange formada de las universidades y de las escuelas de religiosos apoyada por la Inquisición”<sup>843</sup>. A su vez, Cortada

---

el Colegio Mayor de Teología de San Vicente y San Ramón de Peñafort de Barcelona, cf. Coll O. P., J. M., “El venerable p. Francisco Coll y el convento de Santo Domingo de Gerona” en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XI, 1957, p. 10. El mismo Balmes tuvo de profesores en Cervera a los dominicos Jaime Pontí, Pedro Barri y Francisco Xarrié, op. cit., p. 391.

<sup>840</sup> Como reconoce Luís Fernando Toledano en “Com pensaven les dretes catalanes ? Reflexions sobre els orígens del pensament conservador català” en Renyer, J., Pujol, E. [Dir.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 145-176.

<sup>841</sup> Cf. Corts i Blay, R., Galtés i Pujol, J., Manent i Segimon, A. [Dir.], *Diccionari d'història eclesiàstica de Catalunya*, Generalitat de Catalunya / Editorial Claret, v. I, Barcelona 1998, p. 87. El *Diccionari* carece, además, de la voz “tomisme”.

<sup>842</sup> Cf. “De la filosofía en España” apéndice a Amice, *Manual de la historia de la filosofía*, Imprenta del Constitucional, Barcelona 1842, p. 181.

<sup>843</sup> *Ibíd*, p. 188.

consideraba ineficaz el escolasticismo “para servir de base á una ilustracion bien entendida y completa”<sup>844</sup>.

Como es sabido, los encontronazos de los estudiantes universitarios, de tendencia tomista, y los del Colegio jesuita de Nobles de Cordelles, suaristas, fueron uno de los motivos que propiciaron la sublevación contra Felipe V. A este respecto, afirmaba Castellví en sus *Narraciones históricas*, I, cap. XXXI, que “la opinión Suarística no era la más seguida, la mayor parte de los Catalanes seguían la Thomística”<sup>845</sup>. Tomismo por el que simpatizaba la menestralía barcelonesa, muy vinculada a las órdenes mendicantes como la dominica, y que, en su versión escolástica, era enseñado en las universidades catalanas hasta su clausura a principios del siglo XVIII<sup>846</sup>. Por otro lado, el mismo Soldevila recordaba que en el Seminario de Barcelona se exponía la doctrina de Santo Tomás a lo largo del siglo XVIII<sup>847</sup>. Incluso un obispo de Barcelona de sensibilidad regalista y filojansenista como José Climent, buscó a partir de 1768 reformar la enseñanza eclesiástica en el Seminario barcelonés, de modo que la teología escolástica fuera expuesta durante cuatro años “por el texto puro de la *Summa Theológica* de Santo Tomás”<sup>848</sup> e importó de Venecia ciento cincuenta ejemplares de la *Summa Theologica* en 1769<sup>849</sup>. El celo tomista fue continuado por el sucesor de Climent, Gavino Valladares, quien en sus *Constituciones para el Seminario Episcopal de Barcelona* (1784), redactadas por Félix Amat, establecía la necesidad del estudio de la teología escolástica, debiéndose seguir según “la

<sup>844</sup> Cf. *Utilidad del estudio de la historia. Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1848 a 1849 dijo en la Universidad de Barcelona D. Juan Cortada*, Imprenta de Tomás Gorchs, Barcelona 1848, p. 9. Los liberales catalanes del período isabelino no diferían de la severa crítica de la enseñanza tradicional de la filosofía escolástica impartida en los centros académicos hasta el primer tercio del siglo XIX por parte del liberal Antonio Gil de Zárate, ideólogo del Plan de Pidal de 1845 (sobre cuyo plan de enseñanza se basó el sistema educativo de los moderados españoles), tal y como la consignó en su *De la instrucción pública en España*, op. cit., pp. 1-32. Gil de Zárate denunciaba, entre otros defectos de las universidades españolas de la Época Moderna, el espíritu de partido, que suscitaba la intolerancia en la propia juventud estudiante, entre las diversas corrientes filosóficas. Criticaba además “las desautorizadas abstracciones escolásticas” que se seguían enseñando hasta la primera mitad del siglo XIX en España.

<sup>845</sup> Cita tomada en Soldevila, F., *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona...*, op. cit., p. 5.

<sup>846</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 43.

<sup>847</sup> *Ibíd.*, p. 75. Para una idea sobre la constante filosofía aristotélico-tomista y la teología escolástica que se enseñaba en los siglos XVII-XVIII y parte del XIX en el Seminario de Barcelona, a través de los numerosos manuscritos de manuales y tratados académicos que se han conservado en la Biblioteca Episcopal de dicho seminario, vid. Fábrega Grau, Á., “Inventario de los manuscritos de la Biblioteca Arzobispal del Seminario Conciliar de Barcelona” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 37, 1964, pp. 275-312.

<sup>848</sup> Cita tomada en Subirà i Blasi, E., *El Seminari de Barcelona (1593-1917)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1993, p. 259. En 1770 Climent adoptó para el seminario tridentino la ordenación de Boixadors para la Orden dominicana, cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 212.

<sup>849</sup> Cf. Soldevila, F., *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona...*, *ibíd.*

misma letra de la Suma de Santo Tomás”<sup>850</sup>. El propio Félix Amat, relativamente joven, escribió, *Philosophia Institutiones, ad usum* del Seminario de Barcelona (1779-1782), con tratados de lógica, física, metafísica y moral –que serían reeditados con cierta frecuencia en las décadas siguientes- con una inspiración literalmente muy tomística y en las que sigue incluso el método escolástico de resolución de objeciones<sup>851</sup>. En todo caso, también se debe observar que el tomismo «feróstico» y antijesuítico de estos eclesiásticos ilustrados también denotaba en ellos cierta tendencia filojansenista (que ellos negaban) y regalista. Se trataba, de todos modos, de una corriente desvinculada del tomismo dominico barcelonés, teniendo en cuenta, por otro lado, que el jansenismo solía invocar como suyas las doctrinas de San Agustín y Santo Tomás. Por ello, Canals Vidal, siguiendo al p. Ignacio Casanovas, califica de farisaico el tomismo de estos eclesiásticos y en especial a algunos ministros enciclopedistas, quienes aparentaban justificar desde Santo Tomás sus posiciones contrarias al ultramontanismo, al que acusaban de molinismo jesuítico<sup>852</sup>. En esta orientación presuntamente escolástica, la «Sociedad Filosófica» -de la cual saldrían algunos de los primeros liberales de Barcelona que protagonizarían el Trienio- había adoptado a Santo Tomás como patrón en el momento de su fundación en 1815, si bien en su seno pronto se atacaría la escolástica<sup>853</sup>. Escolástica que se mantendría viva en el Seminario barcelonés durante la primera parte del siglo XIX, con solemnes celebraciones anuales de la festividad del Aquinate.

<sup>850</sup> Cita tomada en Subirà i Blasi, E., op. cit., p. 262.

<sup>851</sup> Si bien respecto del tratado sobre física, según su sobrino Félix Torres Amat, optó no incluir prudencialmente la física newtoniana. Es de reseñar a este respecto la respuesta que daba Félix Amat a una consulta del Obispo de Vic, Veyan, el 17.03.1795, sobre la enseñanza de la teología, y que consta en la biografía encomiástica que redactó su sobrino, Félix Torres Amat: *Vida del Ilmo. Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmira*, Imp. que fué de Fuentenebro, Madrid 1835, pp. 69-73. Amat recomendaba a Veyan que la enseñanza de la teología se hiciera según Santo Tomás, pero de forma general y según el sentido más literal, sin entrar en las discusiones de los comentadores y de las escuelas. Asimismo, instaba en ese escrito al Obispo de Vic a que estuviera alerta frente “ciertas opiniones pistoyanas, que ántes habíamos llamado jansenistas; las que se nos introducen de algunas ciudades de Italia y de que está infectada la juventud de nuestra corte y de algunas universidades del reino” p. 77. Respecto del tomismo de Félix Amat se puede también rastrear un origen familiar, teniendo en cuenta que su tío carmelita llevaba por nombre de religión José de Santo Tomás de Aquino.

<sup>852</sup> Cf. *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., pp. 156, 187, 199, 201. El Dr. Canals salva al obispo barcelonés Climent de dicha acusación de profesar un tomismo hipócrita, op. cit., p. 211.

<sup>853</sup> Cf. Soldevila, F., *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona...*, op. cit., p. 129.

### 9.2.2. La escuela ecléctica de Cervera

En su discurso sobre la cultura catalana del siglo XVIII<sup>854</sup>, el p. Ignacio Casanovas, S. J., reivindicaba la filosofía humanista de corte clásico dieciochesca que se hacía en Cervera, superadora en su opinión de los vicios del escolasticismo “decadente” y opuesta a la impiedad del filosofismo enciclopédico francés. En este sentido, otro jesuita, Miguel Batllori, destacaría que hasta 1767 en Cervera hubo cátedras de filosofía y teología tomista, escotista y suarista, si bien predominó “un eclecticismo de buen tono, que pretendía, aun en las portadas de las obras, hacer gala a la vez de su veneración a los nombres consagrados de santo Tomás y Suárez, y de sus ansias renovadoras orientadas en una doble, mancomunada tendencia científica y humanista”<sup>855</sup>. Conviene no confundir este eclecticismo con las corrientes eclécticas que llegarán a España en la primera mitad del siglo XIX. Este eclecticismo, o escolástica *antiquo-nova*, predominante en la Cervera “jesuítica”, le habría impedido a Armanyà la consecución de una cátedra en dicha universidad debido a su tomismo peripatético, como el que profesaban Climent y Félix Amat<sup>856</sup>.

Esta línea ecléctica la representaban José Finestres (1688-1777) y los maestros jesuitas, que tuvieron que exiliarse a Italia a partir de la expulsión de 1767: Antonio Codorníu (1688-1770), quien escribió, entre otros, un *Cursus Philosophicus* (1736) y *Índice de la philosophia moral, cristiano política, dirigida a los nobles de nacimiento y espíritu* (1746); Mateo Aymerich (1715-1799), autor, entre otros: *Systema antiquo-novum jesuiticae philosophiae contentiosam et experimentalem methodum complentens* (1747) y *Prolusiones philosophicae, seu verae et germanae philosophiae effigies, criticis aliquot orationibus et declamationibus adumbrata* (1756). También Tomás Cerdá (1715-1791), que redactó unas *Iesuiticae philosophiae theses* (1753); y Luciano Gallissá y Costa (1731-1810), quien editó *Universae philosophicae Institutiones ad usum rationamque Scholarum Societatae Jesu accommodatae*. En el exilio Gallissà escribió unas *Observaciones filosóficas sobre la teodicea de Leibnitz* y tras su regreso a Vic culminó su obra escrita con *De vita et scriptis Josephi Finestres*. O Bartolomé Pou (1727-1802)<sup>857</sup> y José Pons Massana (1730-1816). En Cervera, continuaron en cierta medida esta línea “jesuítica” sus sucesores: Bonaventura Porta i Bargués, quien defendió en 1765 el *Specimen philosophiae iesuiticae cum dissertatione de optimo generi tradendi philosophiam*, o su patrón, José Pons. A los jesuitas filósofos y teólogos de Cervera podemos añadir

<sup>854</sup> Cf. *La cultura catalana del segle XVIII. Discurs llegit en la segona festa d'unió interacadèmica haguda el dia 20 de desembre de 1932 en la Universitat de Barcelona pel p. Ignasi Casanovas, membre numerari de l'Acadèmia de Bones Lletres*, Biblioteca Balmes, Barcelona 1932, p. 7.

<sup>855</sup> Cf. “Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano” en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 16, 1943, p. 41.

<sup>856</sup> Cf. Subirà i Blasi, E., op. cit., p. 261.

<sup>857</sup> En el destierro, Pou publicó en 1763 las *Theses bilbilitanæ institutionum historiae Philosophiæ, libri XII*, considerada la primera historia de la filosofía española.

a otros jesuitas catalanes de relevancia intelectual, estudiados por Miguel Batllori: Juan Francisco Masdéu, Francisco Gustà o Juan Bautista Gener<sup>858</sup>.

Además, según el p. Batllori, Balmes se habría educado en los maestros de Cervera en la biblioteca diocesana de Vic fundada por el p. Gallissà. Aunque el mismo Balmes tuvo la *Summa* de Santo Tomás como libro prácticamente de cabecera, en su biografía, el p. Casanovas no reseñaba la existencia de una orientación auténticamente tomista en los cursos de filosofía seguidos inicialmente por el polígrafo vicense en el Seminario de la capital de Osona. En la primera mitad del siglo XIX, según refiere el p. Casanovas, era habitual la crítica del escolasticismo medieval por parte de medios oficiales, llamado despectivamente con el nombre de Peripato, incluso en establecimientos eclesiásticos como el Seminario de Vic o en ciertos catedráticos de la Universidad de Cervera<sup>859</sup>. Antes al contrario, su formación cervariense entroncaría más directamente con la filosofía del «sentido común», con raíces en el siglo XVII siguiendo a Claude Buffier, a través de las *Institutiones philosophicae* de Guevara<sup>860</sup>. En cambio, consta que un joven José Caixal impartió teología siguiendo el método escolástico, de acuerdo con las enseñanzas de Santo Tomás, enseñando diariamente durante dos horas y media al día su *Summa Theologiae*<sup>861</sup>.

### 9.2.3. Panorama del tomismo español en la primera mitad del siglo XIX

Según Eudaldo Forment no hubo propiamente en la primera mitad del siglo XIX filosofía tomista en España<sup>862</sup>, situación propiciada por el intervencionismo estatal en materia de educación en un sentido antiescolástico<sup>863</sup>. Con todo, la inercia escolástica tradicional, con transigencias y

<sup>858</sup> Cf. Batllori, Miquel, *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos*, Cercle de Lectors, Barcelona 1995 (4ª ed.), p. 180. El p. Batllori establece una conexión entre la escuela jesuítica de Cervera (representada por Masdéu) y el núcleo más potente y característico de la neoescolástica italiana (personificada por Vincenzo Benedetto Bruzzetti), *ibíd.*, p. 183.

<sup>859</sup> Cf. Balmes: *la seva vida, el seu temps, les seves obres*, v. I, Biblioteca Balmes, Barcelona 1933, p. 283.

<sup>860</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., pp. 133-134.

<sup>861</sup> Cf. Casas Rabasa, S., "En el bicentenario del nacimiento de don José Caixal y Estradé, obispo de Urgel. Apuntes para una biografía" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 76, 2003, p. 266.

<sup>862</sup> Cf. *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 1998, p. 9. En la segunda mitad del siglo XIX, según Forment, el tomismo continuaría con la misma tónica, toda vez que salvo la excepción de fr. Ceferino González, únicamente se habrían publicado libros de texto de carácter tomista para la enseñanza en universidades e institutos (op. cit., p. 19). Con todo, la excepcionalidad de fr. Ceferino no es tal, si tenemos en cuenta que su tomismo procede del convento de Ocaña, único que no fue clausurado a partir de 1835, cuyos estudios tomísticos prosiguió en Filipinas. En este sentido, el convento de Ocaña recogía la tradición tomista de la Orden de Predicadores en España, tradición que desde luego se mantenía en las misiones filipinas.

<sup>863</sup> *Ibíd.*, p. 23.



resistencias hacia las nuevas filosofías, se mantenía con fuerza hasta el primer tercio del XIX. A este respecto, adviértanse las correspondencias tomistas y escolásticas en el pensamiento de figuras tan señaladas en el tradicionalismo español como el del dominico andaluz Francisco Alvarado (el «Filósofo Rancio»), autor de las famosas *Cartas*, o el de su hermano de religión, el mallorquín Felipe Puigserver, quien había defendido brillantemente las tesis de la II-II<sup>ae</sup> en el Capítulo provincial de su Orden, celebrado en 1773 en el convento de Santa Catalina de Barcelona y que escribió el manual de filosofía *Philosophia Sancti Thomae Aquinatis*, obra publicada en tres volúmenes (respectivamente, Lógica, Metafísica-Ética y Física) en los años 1817-1820 en Valencia<sup>864</sup>. Pero incluso los diputados liberales invocaban a Santo Tomás en las Cortes de Cádiz<sup>865</sup>. Por otro lado, en 1817 los carmelitas barceloneses reeditaban en tres tomos el *Compendium salmanticense*.

Según el art. 34 del Plan literario de estudios y arreglo general de las Universidades del Reino (Plan Calomarde), aprobado mediante Real Orden de 14 de octubre de 1824, se establecía “por ahora” como libro de estudio de la lógica, matemáticas, física y metafísica las *Institutionum elementarium philosophiae ad usum studiosae juventutis* del mejicano Andrés de Guevara, y para la filosofía moral la *Etica* del p. Jacquier<sup>866</sup>.

Respecto a los primeros cuatro años de los estudios de Teología, el art. 45 del Plan Calomarde imponía como manual las *Institutiones theologicas, quas ad usum scholarum. Auctore ac Magistro Divo Thoma Aquinate, composunt Fr. Thomas Maria Cerboni, Ordinis Praedicatorum, Romae 1797*, el cual se exponía de forma paralela con la *Summa* de Santo Tomás.

<sup>864</sup> Recojo estos datos en Bordoy-Torrents, P. M., “La demostració de l’existència de Déu pel moviment i l’escola tomista catalana” en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 1, 1923, p. 134.

<sup>865</sup> Como hacía el regalista Joaquín Lorenzo Villanueva en *Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes* (1811), obra que fue impugnada por el citado Puigserver mediante unas *Notas a El tomista en las Cortes, ó sea Demonstración de la falsedad con que se atribuye a Santo Tomás la doctrina de las angélicas fuentes* (1812), la cual fue a su vez replicada por Villanueva mediante una *Contestación a la impugnación de las Angélicas fuentes* (1812). El año siguiente Villanueva sacaba a la luz su segunda parte a sus *Angélicas fuentes*, las cuales eran respondidas por Puigserver con *El teólogo democrático ahogado en las angélicas fuentes* (1815). Vid. a este respecto, y relativo a Martínez Marina, Diego Mirallas Jiménez, *La Constitución española en Martínez Marina: ¿Reforma o ruptura?*, Tradere, Madrid, 2012, con prólogo del Prof. Evaristo Palomar.

<sup>866</sup> Según Ignacio Roviró, las *Institutiones Philosophicae* eran aún en esa época el libro de texto en los seminarios de Barcelona y Vic, entre otros centros de enseñanza. El curso de Amat era tenido por ranciamente peripatético, por cuya razón fue sustituido oficialmente en el Plan Calomarde por el de Guevara, cf. “Marià Puigllat i Amigó (1804-1870): De la consolidació del tomisme a Vic a la vigatanització de Lleida” en *Ausa*, XVIII, núms. 140-141, 1998, pp. 176-177.

#### 9.2.4. El tomismo de los dominicos catalanes

La Orden de los Frailes Predicadores, tal y como destacaba Torras i Bages, fue la encargada de la alta enseñanza de Cataluña<sup>867</sup> y, sin perjuicio del papel de la Compañía de Jesús en la restauración del tomismo en el siglo XIX, tuvo “la gloria singularísima de haber permanecido siempre y en todo fiel a la escuela que toma por base la unión de la Fe y de la razón”<sup>868</sup>.

Es especialmente destacable la fiel pervivencia del tomismo dominico catalán<sup>869</sup>, que mantuvo la memoria austracista<sup>870</sup> durante todo el siglo XVIII<sup>871</sup>, en el que se mantuvo el tomismo en Cataluña en continuidad con la escolástica catalana del siglo XVII. Así, uno de los centros académicos donde no sólo pervivió, sino desde el cual se irradió el tomismo, fue el Convento dominico de Santa Catalina de Barcelona, donde se estudiaba la lógica, la física y la teología según la doctrina probada de Santo Tomás<sup>872</sup>. Aquí había estudiado el noble Juan Tomás de Boixadors, quien tras un paso por el ejército al servicio del Emperador de Austria, terminó ingresando en la propia Orden dominicana, si bien sólo residió y ejerció en Barcelona como Provincial durante el bienio 1746-1747, en el que tuvo que enfrentarse a un entorno filosófico que ya comenzaba a estar marcado por el eclecticismo<sup>873</sup>.

<sup>867</sup> “La tradició catalana” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 64.

<sup>868</sup> Cf. “Discurso...” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 64.

<sup>869</sup> Bordoy-Torrents alude a la existencia de una tradición tomista dominica en la Corona de Aragón que hasta el siglo XIX incluiría a frailes como Ramón Martí, Diego Mas, Marcos Serra, Tomás Vallgornera, Ramon Torralla, Tomás Vilar, Juan Tomás de Boxadors, Felipe Puigserver, op. cit., pp. 110-144. En los últimos años, se han editado dos obras colectivas, coordinadas por Rosa María Alabrús, dedicadas a la tradición dominicana moderna en la provincia de la Corona de Aragón: *Tradición y Modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Ed. Sílex, Madrid 2011 (en los que se abordan con nuevos aportes a miembros insignes catalanes de la orden predicadora, Hipólita de Rocabertí así como Juan Tomás de Rocabertí, Raymundo Costa, Tomás Ripoll y Juan Tomás de Boxadors); y *La memoria escrita de los dominicos*, Ed. Arpegio, Sant Cugat 2012. Por otro lado, sobre la vida académica de los centros dominicos durante el primer tercio del siglo XIX en la otra provincia hispánica, la provincia dominicana de España, teniendo en cuenta que la situación en general sería análoga a la que existiría en la provincia de Aragón, vid. el capítulo 21 (“Vida intelectual”) de la obra del p. Salvador y Conde O.P., *Historia de la provincia dominicana de España*, v. II: *De 1800 a la exclaustración*, Ed. San Sebastián, Salamanca 1991, pp. 469-499. Sobre Boxadors, vid. Forment, E., “El cardenal Boxadors. Un catalán universal del siglo XVIII” en *Cristiandad*, núm. 585, 1979, pp. 303-309.

<sup>870</sup> Alabrús, R. M., “Introducción” en Alabrús, R. M. [Coord.], *Tradición y Modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Ed. Sílex, Madrid 2011, p. 11.

<sup>871</sup> Vid. el capítulo “Pervivencia del tomismo en la Cataluña del siglo XVIII” en Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., pp. 147-156.

<sup>872</sup> Recientemente, Carlos Blanco ha estudiado la labor editorial, en gran parte de literatura religiosa de autores catalanes, por parte de los dominicos barceloneses en “La proyección editorial de los dominicos en la Cataluña moderna” en Alabrús, R. M. [Coord.], *La memoria escrita de los dominicos*, Ed. Arpegio, Sant Cugat 2012, pp. 147-175.

<sup>873</sup> Op. cit., pp. 256-257.

Este tomismo opuso una admirable resistencia frente a las corrientes modernas durante el primer tercio del siglo XIX, a pesar del golpe que supuso para esta orden tan arraigada en Cataluña la exclaustación desamortizadora de 1835<sup>874</sup>. Se suprimieron conventos con tanta historia y tradición como el de Santa Catalina de Barcelona y el de Santo Domingo de Gerona<sup>875</sup>. Con todo, en estas últimas hornadas de dominicos catalanes que fueron dispersados (parte de los cuales se quedarían incardinados en las propias diócesis catalanas bajo la dirección del Vicario General de los exclaustados de Cataluña, Domingo Barri quien sustituyó a Domingo Roma), se incluyen frailes como los hermanos Juan y Francisco Planas Congost, San Francisco Coll, Segismundo Riera, Mariano Roquer, José Pascual, Buenaventura Grau, Pedro Espinós, Francisco Enrich, Pedro Palau y Goday, Juan Fuixà, Pablo Carbó, Tomás Junoy, Luciano Costa, José Sadoc Alemany (quien llegaría a ser arzobispo de San Francisco en Estados Unidos).

De esta generación dominica, por su papel en la transmisión del tomismo en Cataluña en el siglo XIX, sobresalen los frailes Narciso Puig i Rexach (Gerona, 1792-1865) y su colaborador Francisco de Paula Xarrié (Barcelona, 1792-1866)<sup>876</sup>, representantes de un tomismo antijansenista y ultramontano en Cervera<sup>877</sup> y sin contaminaciones ilustradas, según Canals<sup>878</sup>.

---

<sup>874</sup> El libro II de la *Historia de la provincia de Aragón, Orden de Predicadores, desde el año 1808, hasta el de 1818: supresión y restablecimiento de sus Conventos, y servicios hechos por la misma á la Religión y á la Patria*, Francisco Magallón, Zaragoza 1819, pp. 66-130, está dedicado a la situación de los conventos dominicos catalanes durante el período de 1808-1818, señaladamente las casas de Santa Catalina en Barcelona y los conventos de Manresa, Puigcerdá, Castellón de Ampurias, Peralada, Urgel, Gerona, Vich, Solsona, Tremp, Cervera, Ciutadilla, San Magín y San Ramón del Panadés, Balaguer, Lérida, Tarragona, Tortosa y Ulldecona. Dicha obra destacaba la significancia patriótica y antifrancesa de los conventos dominicos, lo que les hacía blanco de las iras de los ejércitos napoleónicos.

<sup>875</sup> En 1827 se publicaba en Gerona la obra (en catalán) de Agustín Figaró y corregida por Antonio Sendil *Milicia angelica fundada en lo Convent de Predicadors de la ciutat de Gerona y novenari al angelich doctor Sant Thomás de Aquino*. Sobre el convento y noviciado dominico en Gerona, en el que se formarían, entre otros, San Francisco Coll, vid. Coll, J. M., "El venerable p. Francisco Coll y el convento de Santo Domingo de Gerona" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XI, 1957, pp. 373-402; y "El venerable P. Francisco Coll, O. P." en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, vol. XVI, 1963, pp. 201-216.

<sup>876</sup> Vid. Coll, J. M., "El Maestro en Teología Fr. Narciso Puig y Rexach, defensor de la ciudad de Gerona y profesor de Filosofía en la Universidad de Cervera (1792-1865)" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, núm. XIII, 1959, pp. 181-202; Bordoy-Torrents, P. M., op. cit., pp. 136-141. También se puede añadir a este elenco de continuadores del tomismo patrio el dominico exclaustado Antonio Sendil (1782-1861), autor del curso en tres volúmenes *De vera ac salubri philosophia* (Gerona 1852) - y al que alude Coll en "El venerable p. Francisco Coll y el convento de Santo Domingo de Gerona", op. cit., p. 145. Este tratado estaba destinado principalmente a los seminaristas gerundenses. La leyenda de la portada del primer volumen reza "opus tribus tomis comprehensum non solum vel utile Tyronibus, quae Electica Philosophia sunt imbuti, ad praejudicia exuenda, ad multas ideas rectificandas et ad aliquas veritates Theologicas in sensu catholico intelligendas, atque tuendas pernecessarium" ibíd. Anteriormente, Sendil ya en 1819 había publicado en Barcelona *Sempiterna ac legitima legum*

Fr. Narciso Puig fue lector de teología en la Universidad de Cervera hasta su exclaustación en 1835. Exiliado a Italia, fue regente de estudios en el piamontés Bosco Marengo y en Bolonia. A su vuelta a España, en 1849, fue nombrado Vicario provincial de los dominicos exclaustados en Cataluña. José M<sup>a</sup> Coll, O. P., llama al p. Puig “el Torras y Bages de mitad del siglo XIX”<sup>879</sup> por su postura favorable al romanticismo literario de carácter conservador y tradicional, como intento de retorno al cristianismo integral de la Edad Media, cuya idea cristiana habría quedado debilitada posteriormente por el Renacimiento paganizante<sup>880</sup>. Ya hemos visto que fr. Narciso Puig había iniciado a Milà i Fontanals en la lectura de las obras de Walter Scott<sup>881</sup>.

Ordenado presbítero en 1817 por el obispo de Vic, Raymundo Strauch<sup>882</sup>, de 1825 a 1835, fr. Francisco Xarrié fue profesor de filosofía y teología en las cátedras que ostentaban los dominicos en Cervera. Con grandes dotes oratorias, el p. Francisco Xarrié<sup>883</sup> había vindicado la figura del Aquinate en el sermón panegírico que predicó en su fiesta celebrada en la Universidad de Cervera en 1832<sup>884</sup>. Según el *Diccionario* de Elías de Molins, Xarrié llegó a ostentar el título de regente de estudios del convento romano de Santa María *sopra la Minerva*<sup>885</sup>.

---

*omnium fundamenta: quae pro indefectibili christiano-catholicae reipublicae stabilimento v. ecclesiae doctor S. Thomas Aquinas in prima secundae Theologiae Summae variis positionibus selectis hic et illic pro re nata dispersis illustrata R. A. P. Fr. Raymundo Fontanals... adversus legum omnium novatores Fr. Antonius Sendil... propugnabat pro principatu Cathaloniae Caesaraugustae in regio praedicatorum templo die III maii an MDCCCXIX hora III pomeridiana.*

<sup>877</sup> Que sucederían a predecesores en la cátedra dominica en Cervera como fr. Domingo Vinyes (1737-1818). Profesor en distintos centros durante más de cincuenta años, habría publicado un extenso curso de teología tomista y es autor de diversos tratados teológicos (tratados de virtudes, de gracia, de la creación, de la predestinación), entre ellos un *Tractatus de Deo homine facto* (1804). En esta misma línea, aunque no fuera dominico, se encuentra el catedrático de teología de Cervera, Ignacio Oms (1748-1817), quien predicó también distintos sermones muy celebrados. Fue autor de un *Specimen doctrinae theologiae ad sanctorum Doctorum Augustinum et Thomae formalem accomodatae* (1797), muy ponderada por Félix Torres Amat. En la Biblioteca Nacional obra su *Tractatus de praedestinatione Sanctorum* (1803), manuscrito.

<sup>878</sup> Cf. *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 137.

<sup>879</sup> Op. cit., p. 199.

<sup>880</sup> *Ibid.*, p. 200.

<sup>881</sup> Vid. nota 155.

<sup>882</sup> Cf. Figuerola, J., *Església i societat a principis del segle XIX. La societat osonenca i el bisbe Strauch durant la crisi de l'antic règim*, Eumo Ed., Vic 1988, p. 87.

<sup>883</sup> Consta su tesis defendida en Barcelona en 1816: *Tria Sacrae scripturae effata quorum singula verga in sing... distributa veluti pro themate deservient hisce Theologicis thesibus*.

<sup>884</sup> Ya en 1818 había predicado en Cuaresma, como diácono, en su convento de Santa Catalina de Barcelona. En los años veinte del siglo XIX había pronunciado varios sermones, algunos de los cuales fueron impresos, como los de las festividades del Santo Misterio de Cervera (1824), del Santo Ángel de la Guarda en Barcelona (1824) o del Santo Cristo de Balaguer (1825). Se le confió la oración fúnebre en el funeral del canciller de Cervera, Ramon Lázaro de Dou, que tuvo lugar en Cervera en 1833, la oración gratulatoria que proclamó con ocasión de la fiesta de San Carlos en Berga en 1839, así como la oración fúnebre en las exequias del obispo de Mondoñedo, Francisco López de Borricón, también pronunciada en Berga a finales de 1839. Ello probaría su adscripción carlista y su presencia en la universidad de Solsona, que sería

Pues bien, tras un tiempo de exilio en Italia, ambos frailes volvieron a Barcelona en 1849. Aquí, fundaron una academia o colegio de segunda enseñanza bajo la advocación de Santo Tomás de Aquino y gozaron de gran influencia en Barcelona en los medios eclesiásticos, intelectuales y literarios.

A partir de 1861 los padres Puig y Xarrié publicaron en cuatro tomos un curso de teología<sup>886</sup>. Y en 1865 dieron a la imprenta un texto apologético, inspirado por la reciente aparición de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, en el que refutaban las modernas doctrinas racionalistas y materialistas, tales como el socialismo, el comunismo, el mesmerismo, la frenología, el fatalismo o el indiferentismo. Defendían, asimismo, el poder temporal del Santo Padre, que había sido cuestionado por la liquidación de los Estados Pontificios, o el dogma de la Inmaculada Concepción de la Virgen María<sup>887</sup>.

Por otra parte, conviene no olvidar que el tomismo había impregnado la vida intelectual de otras órdenes religiosas, como la de los escolapios o los carmelitas<sup>888</sup>. Al igual que los dominicos, muchos de los frailes exclaustrados carmelitas, dedicados a la predicación, a la enseñanza del pueblo cristiano y también a la apologética, se declararían fieles seguidores de las doctrinas de Santo Tomás. Como botón de muestra, en su *Lucha del alma con Dios*, publicada en 1843, el beato Francisco Palau, carmelita, citaba la *Summa* o los comentarios del Aquinate sobre las Sentencias de Pedro Lombardo<sup>889</sup>. A partir de 1851 y hasta su clausura gubernamental en 1854, la Escuela de la Virtud que el p. Palau

---

trasladada más tarde al monasterio de Sant Pere de la Portella. En 1850, retornado e integrado a la vida barcelonesa, volvería a ser solicitado por su oratoria sagrada, predicando los sermones de la Corte de María en Santa María del Mar (sobre el socialismo religioso). En 1853 pronunciará un sermón sobre la verdadera libertad en la Cofradía de la Virgen de los Dolores. Consta, finalmente, que habría estado al cargo del discurso inaugural del nuevo templo de San Francisco de Paula de la ciudad condal.

<sup>885</sup> Cf. *Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX*, v. II, Imprenta de Fidel Giró, Barcelona 1895, p. 771. Elías de Molins omite cualquier referencia al carlismo de Xarrié.

<sup>886</sup> Vid. *Institutiones theologiae ad mentem Angelici praeceptoris Divi Thomae Aquinatis, studiosae juventuti pro usu scholarum accomodatae et ad uberiores intelligentiam doctrinae S. Doctoris Elucubratae*, ex Typographia Joséphi Rubió, Barcinone 1861-1863. El primer volumen comprende el tratado de la verdadera religión y de la Iglesia, así como de los lugares teológicos. El segundo corresponde a la explicación de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás. El tercero a cuestiones de la I-II<sup>ae</sup> y de la II-II<sup>ae</sup>. El cuarto volumen básicamente sigue la tercera parte de la *Summa*.

<sup>887</sup> Vid. *Opusculum in quo plúrimi errores refellúntur nostris temporibus grassántes ab A. RR. PP. in Sac. Theol. Magistris Fr. Narcisso Puig, et Fr. Francisco Xarrié, Órdinis Praedicatorum*, Barcinone. Apud Josephum Rubió, MDCCCLXV.

<sup>888</sup> También hay que reseñar la pervivencia a lo largo del siglo XVIII y hasta la clausura de la Universidad de Cervera, de la escuela franciscana, que se movía en la línea tradicional escotista, con figuras como los frailes Antonio Alabau, Francisco Rico y José Rius, cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 137.

<sup>889</sup> Cf. *Escritos*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1997, pp. 120-121.

promovió en Barcelona, basaría sus enseñanzas morales especialmente en la II<sup>a</sup>-II<sup>ae</sup> de la *Suma Teológica*<sup>890</sup>.

#### 9.2.5. El seminario de Vic

En general, la enseñanza del tomismo, sobretodo por cuanto se refiere a la teología, así como la devoción a Santo Tomás de Aquino como Príncipe de las Escuelas se mantuvo en los seminarios catalanes durante el siglo XIX<sup>891</sup>. En ello sobresalió el Seminario de Vic, que llegó a tener más de mil alumnos en 1885<sup>892</sup>. Su impulsor fue el obispo Corcuera (1776-1835), pero especialmente el centro académico vicense se vigorizó bajo el rectorado de Mariano Puigllat (1804-1870)<sup>893</sup>, futuro obispo de Lérida y que consolidó el tomismo en los seminarios de Vic y Lérida<sup>894</sup>. Puigllat pudo contar en su tarea, entre otros, con la laboriosidad de Gervasio Costa Llobateras (nacido en 1810 y fallecido prematuramente en la capital de Osona en 1851). Costa se había formado en los seminarios de Vic y Barcelona, así como en la Universidad de Barcelona<sup>895</sup>.

<sup>890</sup> Vid. "Catecismo de las Virtudes" y "La Escuela de la Virtud Vindicada" en *Escritos*, op. cit., pp. 267-371 y pp. 383-503.

<sup>891</sup> Por ejemplo, del 31 de mayo al 5 de junio de 1829 se celebraron unas solemnes funciones en el Seminario de Barcelona dedicadas a Santo Tomás de Aquino, vid. *Funciones de religión y de letras que el Seminario Obispal de Barcelona bajo los auspicios de su dignísimo prelado, consagra al angélico doctor Sto. Tomas de Aquino, desde el día 31 de mayo hasta el 5 de junio de 1829*, Imp. de los Herederos de la Viuda Pla, Barcelona 1829.

<sup>892</sup> En 1816, la disposición 18<sup>a</sup> del Plan de Estudios de Teología en el Seminario de Vic establecía que: "se encarga a los catedráticos que inculquen a sus discípulos los principios y doctrina del Angelico Doctor Santo Tomás que recomienden su estudio a los mas adelantados, y se valgan de ella para la explicacion e ilustracion de las materias teologicas, mirandola como doctrina mas solida y la mas proporcionada para dexas satisfechos a quantos aspiren al conocimiento de las verdades utiles y considerando sus obras como fuentes cristalinas, en que el entendimiento se repara completamente del trabajo y cansancio de sus investigaciones", cf. Roviró Alemany, I., "Marià Puigllat i Amigó (1804-1870): De la consolidació del tomisme a Vic a la vigatanització de Lleida", op. cit., 112, nota 110. Así, durante el episcopado de Raymundo Strauch, se procuró la enseñanza ortodoxa en el Seminario, en el que continuaba enseñándose la filosofía por las *Institutiones* de Amat y la teología por la *Summa* de Gonet, op. cit., pp. 176-177, nota. 23. Respecto a la obra del dominico francés Juan Bautista Gonet, se trata de su *Clypeus theologiae thomisticae contra novos ejus impugnatores* (16 vols., Burdeos, 1659-1669), reeditada en numerosas ocasiones. Gonet también publicó poco antes de morir un compendio de su obra: *Manuale thomistarum seu brevis theologiae cursus*, más manejable para los jóvenes estudiantes.

<sup>893</sup> *Ibíd*, p. 168. Puigllat promovió la edición de la voluminosísima obra del dominico Gerónimo de Médicis (1569-1622), *Formalis explicatio summae theologiae S. Thomae Aquinatis Doctoris Angelici*, incluyendo en cada cuestión los apéndices del también dominico Serafín Capponi della Porreta, *Elucidationis formales in Summam Sancti Thomae* (1588).

<sup>894</sup> Según el «Reglamento general del Seminario Conciliar de Vich» de 1850, cap. 292, se disponía: «Siguiendo la tradición de nuestros venerables Predecesores mandamos, que todos los alumnos tengan la *Summa Theologica* de Santo Tomás, la consulten, debiendo el Profesor citarla y leerla en clase al explicar el manual de texto».

<sup>895</sup> Ignacio Roviró también ha estudiado a este representante de la escuela de Vic, eclipsado por Jaime Balmes, así como el ambiente escolar y académico en el Seminario de Vic de los años 20-

Profesor del Seminario vicense y del Instituto de Segunda Enseñanza adscrito a dicho seminario, también fue profesor interino de psicología y lógica en la Universidad de Barcelona a la muerte de Juan Zafont. En 1849 publicó unos *Elementa Philosophiae*, cuyo primer tomo estaba dedicado a la psicología y a la lógica, mientras que el segundo a la moral, a la teodicea y a una breve historia de la filosofía, en la que se referían autores modernos como Bacon, Descartes, Spinoza, Pascal, Melebranche, Locke, Condillac, Leibniz, Wolf, Berkeley, Hume, Kant, Fichte, Scelling, Hegel, los escoceses, el sensualismo francés o los progresistas Saint-Simon, Leroux y Fourier<sup>896</sup>. Esta obra fue adoptada como manual de filosofía en los seminarios de Barcelona y Lérida. También fue autor de distintos manuales de ciencias naturales. Roviró advierte una sensibilidad ecléctica en la cosmovisión de Costa, si bien dicho autor se limitó a la enseñanza y no siguió la carrera periodística de Balmes<sup>897</sup>. El manual de Costa adoptaba como método un cierto sensismo dócil a la ortodoxia católica, interrelacionando experiencia y raciocinio.

Entre los alumnos del Seminario de Vic a lo largo del siglo XIX cabe reseñar a Balmes, Claret, Verdaguer, Collell, Comellas i Cluet, Masferrer i Arquimbau, así como los futuros obispos Jaime Soler (Teruel), Luciano Casadevall (Vic), Juan Castanyer (Vic), Benito Casamitjana (Tortosa y Tarragona) o Francisco de A. Aguilar (Segorbe).

En todo caso, el Seminario recogía hasta cierto punto la tradición académica -aristotélica en filosofía y tomista en teología- de la Universidad Literaria de Vic (1599-1717)<sup>898</sup>, institución que junto a los otros establecimientos universitarios o estudios generales, fueron clausurados por el Decreto de Nueva Planta. El Seminario de Vic observaría la exposición directa de la *Summa* de Santo Tomás (al menos en filosofía). Una de sus celebraciones anuales más importantes, que se celebraba desde mediados del siglo XVIII y de gran repercusión local, era la festividad del Doctor Angélico organizada por la

---

40 del siglo XIX en "Gervasi Costa Llobateras (1810-1851): un altre filòsof osonenc" en *Ausa*, XVI, núm. 135, 1998, pp. 319-348. Consigna Roviró que, tal y como refería el Padre Claret, en el Seminario de Vic, aunque se seguían los manuales de filosofía y teología prescritos en los programas del Gobierno, se prefería acudir directamente la *Summa* de Santo Tomás, e incluso respecto a la teología moral, a los *Salmanticenses*, op. cit., pp. 327-328.

<sup>896</sup> Para una reseña de dicho manual, ibíd., pp. 340-343.

<sup>897</sup> Ibíd., pp. 339-340.

<sup>898</sup> Cf. Rial i Carbonell, R., "La Universitat Literària de Vic i els estudis de filosofia" en *Ausa*, núm. 125, 1990, p. 127. En relación con la orientación aristotélica y tomista en los estudios filosóficos y teológicos de dicha universidad en su último período, austracista, previo a su clausuración por Felipe V, vid. Roviró Alemany, I., Rial, R., "Ordinations per lo regiment dela Universitat litteraria del present ciutat de Vich (1708)" en *Ausa*, núm. 13, 1999, pp. 415-455. Sobre la Universidad Literaria y el Seminario de Vic, del mismo Rial i Carbonell, vid. *L'ensenyament superior a la Catalunya central entre els segles XVII i XIX. De la Universitat Literària de Vic (1599-1717) al Seminari Conciliar de Vic (1749-1868)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2003.

Academia del Cíngulo de Santo Tomás. A comienzos de siglo, durante la Guerra del Francés, un gran número de estudiantes del Seminario ausetano se había involucrado en la «Compañía de Santo Tomás de Aquino» formada por la Junta Corregimental de Vic, cuyo lema era “por la religión, Rey y Patria queremos morir”<sup>899</sup>.

Por otro lado, hay que tener en cuenta, a este respecto, que al establecimiento ausetano no sólo asistían futuros clérigos, sino estudiantes que se decantarían por alguna carrera civil, como por ejemplo el futuro abogado y dirigente catalanista Narciso Verdaguer i Callís, el cual había defendido en 1880 las conclusiones de filosofía en la fiesta anual de la Academia del Cíngulo Santo Tomás<sup>900</sup>.

#### 9.2.6. La recepción de la *Aeterni Patris* en Cataluña

La “restauración” leonina de la filosofía escolástica con la encíclica *Aeterni Patris*, para poner las verdades de orden racional y filosófico al servicio de la fe, pudo hallar buena acogida en Cataluña, precisamente por la propia tradición tomista enraizada y enseñada todavía en esa tierra. Alejandro Galí destacaba que los seminarios y noviciados catalanes eran las únicas instituciones en las que se enseñaba filosofía, si bien en su opinión desactualizada<sup>901</sup>. Como ha referido Bohigas en su trabajo citado, la neoescolástica catalana<sup>902</sup> también buscó una opción difusiva y conciliatoria con el mundo de la ciencia, especialmente a través de la revista *La Ciencia Católica* (1882-1883), dirigida por Joaquín Rubió i Ors y Ricardo Cortés y editada por la Academia barcelonesa de Santo Tomás<sup>903</sup>. También hay que reseñar la revista *El Sentido Católico*<sup>904</sup>, de un tono más integrista, que se enzarzaría en alguna polémica con la mestiza *El Criterio Católico* que había sustituido *La Ciencia Católica*.

<sup>899</sup> Cf. Furriols, M., “La Compañía de Santo Tomás de Aquino, en la Guerra de la Independencia” en *Ausa*, núm. 17, 1956, p. 290.

<sup>900</sup> Cf. Salarich i Torrents, M. S., “Narcís Verdaguer i Callís” en *Ausa*, núm. 45, 1963, p. 424.

<sup>901</sup> Cf. “Filosofía a Catalunya” en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. XIV, 2002, p. 171.

<sup>902</sup> Bohigas habla de un “neotomismo barcelonés” que habría sido auspiciado por otro carmelita, el obispo de Barcelona, Lluch i Garriga, a partir sobre todo de 1875, y quien habría promovido la creación de la Academia Teológico-Filosófico-Literaria de Santo Tomás de Aquino y de San Juan Cristóstomo, op. cit., pp. 130-131.

<sup>903</sup> La Academia reuniría en su Junta Directiva a eclesiásticos como el citado Cortés, Almera y Vallet, pero sobre todo a laicos vinculados a la Universidad barcelonesa como Rubió i Ors, Milà i Fontanals y Donadiu (literatos), Flaquer i Fraisse, Pou i Ordinas y Duran i Bas (jurista), Anguera, Rull, Masoliver, Sala y Coll i Astrell (médicos), Plans i Pujol (Farmacia), Archilla i Espejo (ciencias naturales). En sus sesiones también participaron personajes como Ribó, Corbella, Gispert, Llanas y de los Reyes.

<sup>904</sup> Cf. Lissorgues, Y., Sobejano, G. [Coord.], *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1998, p. 285.



En el mismo año de la publicación de la *Aeterni Patris*, alumnos del Seminario de Barcelona solicitaban la erección de una Academia Teológico-Filosófico-Literaria bajo la advocación de Santo Tomás de Aquino y San Juan Crisóstomo, cuyo objeto sería la propagación de las doctrinas filosóficas y teológicas del Ángel de las Escuelas<sup>905</sup>.

Este tomismo catalán, que promovió Torras i Bages con tanta vehemencia, fructificaría más tarde en iniciativas como la revista *Criterion* (1925-1936), que dirigían los capuchinos barceloneses.

Finalmente, el tomismo catalán, que se habría visto reforzado con la corriente neo escolástica en la segunda mitad del siglo XIX, se vería profesado en el primer tercio del siglo XX por autores del ámbito eclesiástico como Carreras, Cardó, Manyà, Xiberta o del ámbito civil como Santiago Daurella Rull –la cual enlazaría con la vigorosa Escuela Tomista de Barcelona, inspirada por el jesuita Ramón Orlandis y encarnada en las figuras de Jaime Bofill i Bofill así como Francisco Canals Vidal, escuela que llega a nuestros días a través de sus discípulos (José María Petit, Eudaldo Forment, Antonio Prevosti, José María Alsina, Enrique Martínez, Evaristo Palomar...).

#### 9.2.7. Torras i Bages y el tomismo

Torras i Bages se inició en la filosofía bajo el maestrazgo de un no-tomista, Llorens i Barba. Aunque siempre profesó una gran estima intelectual hacia su maestro, reconocía que desde que conoció la *Summa* de Santo Tomás, quedó absorto por ella y se apartó del psicologismo llorensiano, “contentant-me amb lo record de les fondes impressions que en mon esperit deixaren les explicacions de l’eminent psicòleg [Llorens i Barba]”<sup>906</sup>.

Las obras escritas de Torras i Bages serían una aplicación de la doctrina de Santo Tomás a las cuestiones tratadas por nuestro polígrafo<sup>907</sup>. El suyo es un enfoque básicamente práctico, alejado de la pura especulación teológica o filosófica, tal y como él mismo comentaba a su metropolitano tarraconense, Costa i Fornaguera, sobre los fines de la formación eclesiástica:

Por lo que respecta a la Teología encuentro que se da poca importancia a la Moral. Ya me figuro que es en el concepto de que sus materias ya se estudiarán en la Teología escolástica, pero a mi entender los dos años últimos de la carrera consagrados en gran parte a la moral son insustituibles. Dan la forma práctica del ejercicio del sagrado ministerio y nos hemos de hacer cargo de que si siempre ha habido muchos abogados y pocos jurisconsultos, es decir más prácticos del derecho que filósofos del derecho, con mayor razón en el clero siempre la mayor

<sup>905</sup> Cf. Subirà i Blasi, E., op. cit., pp. 267-268.

<sup>906</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 24 (carta de Torras i Bages a Tomás Carreras i Artau, 7.11.1913).

<sup>907</sup> Cf. *Historia de la filosofía tomista...*, op. cit., p. 30.

parte serán *prácticos* y no sabios. Y con práctica la Iglesia de Dios ha tenido y tiene excelentes operarios, dignos de alternar con los fieles ilustrados. Los eclesiásticos capaces de combatir científicamente errores y herejías siempre serán pocos<sup>908</sup>.

Estimulado por la reciente encíclica leonina *Aeterni Patris*, el 6 de marzo de 1880, su amigo Collell le publicaba en *La Veu del Montserrat* el artículo *L'àngel de les escoles*<sup>909</sup>, y el 28 de agosto del mismo año, otro bajo el título *El nou patró*<sup>910</sup> (en relación con la proclamación de Santo Tomás como patrono de universidades, academias y escuelas católicas de todo el mundo por parte de León XIII mediante el breve *Cum hoc sit*).

En la festividad de Santo Tomás de Aquino de 1882 le correspondía a él pronunciar su *Panegírico* en el Seminario Conciliar de Barcelona<sup>911</sup> (que versa sobre la ley natural, la voluntad y la libertad). Aquel mismo año, en su *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*, aludía al perseverante compromiso de la Compañía de Jesús por reconciliar la ciencia y la fe desde hacía más de treinta años (especialmente a través de la revista *La Civiltà Cattolica*), pero al mismo tiempo anticipaba sus juicios históricos de *La tradició catalana*, atribuyendo a la Orden de los Frailes Predicadores la gloria singularísima de haber permanecido siempre y en todo fiel a la “escuela que toma por base la unión de la Fe y de la razón”<sup>912</sup>, esto es, el tomismo.

El 5 de marzo de 1887 aparecía en *La Veu* un nuevo artículo suyo, *Sant Tomàs i Lleó XIII*<sup>913</sup>, en el que glosaba las intervenciones del pontífice y sus

<sup>908</sup> cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 358 (carta de 12.12.1908).

<sup>909</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, pp. 7-13. En carta de 18.02.1880 a Jaime Collell se refería a este artículo que quería preparar para la festividad de Santo Tomás de Aquino y lo sometía a su revisión y a la del Dr. Ramón Sala, censor del periódico, cf. *Epistolari*, v. I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, pp. 135-136. El artículo apareció en el núm. 10 de *La Veu del Montserrat*, pp. 73-75.

<sup>910</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 17-20. El artículo apareció firmado con la inicial “T.” en el núm. 35 de *La Veu del Montserrat*, pp. 287-288 y se ha atribuido a Torras i Bages por su biógrafo Solà i Moreta, pero también es cierto que hay muchos más artículos en *La Veu* firmados con esa inicial (“T.”), pero que no figuran atribuidos a Torras i Bages en su bibliografía. No me es posible en este momento discutir la autoría de posibles colaboraciones anónimas de Torras i Bages en *La Veu del Montserrat* desde 1878 a 1899, pero obsérvese que tampoco lo han determinado ni Ramisa, M., *Els orígens del catalanisme conservador y “La Veu del Montserrat”. 1878-1900*, Eumo Ed., Vic 1985, ni Salarich i Torrents, M. d. S., «*La Veu del Montserrat*» (1878-1902). *Edició a cura de Maria-Mercè Miró*, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 1993, especialmente cuando se refiere a las colaboraciones de Torras i Bages (pp. 36-42).

<sup>911</sup> Cf. *Obres Completes*, v. X, op. cit., pp. 48-8. En 1881 este panegírico habitual en el Seminario de Barcelona, dedicado anualmente al Aquinate, había sido predicado por Sardà i Salvany. El de 1883 fue leído por el presbítero José Vallet i Piquer.

<sup>912</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 64.

<sup>913</sup> Cf. *Obres Completes*, v. III, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1987, pp. 656-662. El artículo apareció en el núm. 10 de *La Veu del Montserrat*, pp. 74-76.

encíclicas *Aeterni Patris*, *Immortale Dei* y *Libertas*, en consonancia con el tomismo, en defensa de la razón por la fe y de la libertad por la autoridad<sup>914</sup>. En *La tradició catalana* Torras i Bages identificaba prácticamente el tomismo con el sistema de pensamiento de Cataluña. Las sucesivas conferencias sobre estética que impartió como consiliario a los artistas del Círculo Artístico de San Lucas, están plagadas de referencias a Santo Tomás y en su caso a otros tomistas, aunque se haya considerado que su estética estaba más influida por el platonismo. La conferencia que leyó en el Círculo en abril de 1897, *Del Verb Artístic*, y en el que criticaba el hegelianismo de Wagner, pero terminaba conciliado bajo Santo Tomás las intuiciones artísticas del idealismo y del positivismo, lleva el significativo subtítulo de “comentari de sant Tomàs”<sup>915</sup>.

Las conferencias morales que impartió en la Academia de la Juventud Católica de Barcelona en la cuaresma de 1899 y que fueron recogidas bajo el título *La formació del caràcter*, también fueron, como dice el subtítulo elegido por el propio Torras i Bages, un comentario familiar del Aquinate<sup>916</sup>.

En línea con la intención restauradora del tomismo de León XIII, Torras i Bages hallaba en la doctrina tomística la clave para un replanteamiento adecuado para la regeneración social: “tinc la convicció de que Sant Tomàs ha de salvar la societat; no es veu ningú més fora d’ell”<sup>917</sup>. Especialmente, esto se conseguiría si el clero tuviera a bien observar en su pastoral no sólo el espíritu, esto es la doctrina, sino la *manera tomística* de afrontar los retos y problemas modernos<sup>918</sup>. La asidua familiaridad con Santo Tomás permite, en los tiempos modernos caracterizados por la impiedad secularizadora, dar razón de nuestra fe y satisfacer a los espíritus exigentes pero con buena voluntad<sup>919</sup>. En un sermón predicado en el Seminario de Barcelona el 6 de junio de 1897, conectaba la devoción al Sagrado Corazón con el tomismo, como forma de restañar el afecto y entendimiento, desgajados por los modernismos disolventes:

<sup>914</sup> En este artículo evocaba la vindicación de la actualidad de la figura del Doctor Angélico por parte de León XIII: “Lleó XIII els digué aquesta sentència: «El vostre gran Doctor no tenia pas necessitat de mi; mes el nostre segle té molta necessitat d’ell»”, op. cit., p. 656.

<sup>915</sup> Cf. “De l’infinit i del límit en l’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 293-333.

<sup>916</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, pp. 492-617. En el prefacio, escrito en 1901, reconoce el ya obispo Torras i Bages: “parlàvem de memòria de coneixements adquirits principalment amb l’estudi de la *Summa theologia* del gran Doctor, i no cuidàvem de confrontar nostres records, sempre fal·libles, amb el text, i si alguna vegada els confrontàvem o llegíem abans de l’explicació altres punts de l’angèlic Mestre, no ens preocupàvem d’apuntar els llocs objecte de la consulta. [...] Si el lector instruït en matèries teològiques o filosòfiques vol, no obstant, comprovar les nostres explicacions amb el text a què quasi sempre es refereixen, i consulta en la *Summa theologia* de sant Tomàs els llocs on el Sant Doctor tracta de les passions, dels vicis i de les virtuts humanes, tenim quasi convicció, malgrat les traïdories que molt sovint comet la memòria, que ha de trobar que som fidels a la doctrina de l’Angèlic”, op. cit., p. 494.

<sup>917</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 165, carta a Jaime Collell, de 12.01.1883.

<sup>918</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 223.

<sup>919</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 270, carta de Torras i Bages a Juan Lladó, 27.12. 1901.

La ciència, l'art, la política han sofert la influència d'*aquell esperit qui desfà a Jesús*. Entre el manament pontifici ordenant la ciència tomística als seminaris i la devoció al Sagrat Cor hi ha una íntima relació: la revolució *solvit lesum*; la tomística *facit utraque unum*; la devoció al Sagrat Cor identifica en aquest Cor adorable la humanitat i la divinitat, és cor d'hom i cor de Déu, alia la flaqueza humana amb la omnipotència divina<sup>920</sup>.

Por último, cabe señalar su empeño en mantener incólume el tomismo profesado en el Seminario de Vic y actualizarlo según las directrices pontificias. Pocas semanas después de tomar posesión de su diócesis, en una *Exhortación* de 25 de noviembre de 1899, el nuevo Obispo de Vic se refería a esta continuidad en la enseñanza del tomismo en el centro vicense:

Su Santidad repite sus recomendaciones al estudio de la *Summa theologiae* de Santo Tomás de Aquino, que nuestro Seminario tiene la gloria de haber conservado aun en ocasiones en que la casi totalidad de los establecimientos de enseñanza eclesiástica, seducidos por la fácil superficialidad de otros textos, la habían abandonado; y Nos, con motivo de dirigiros estas breves consideraciones, os exhortamos a todos, y especialmente a los jóvenes y a los profesores de nuestro Seminario, al profundo estudio de dicha *Summa*, por ser un insuperable molde en el cual la inteligencia humana adquiere aquella admirable armonía de facultades y sutileza de comprensión de las cosas divinas, necesaria para explicar al mundo<sup>921</sup>.

Más tarde en 1914 en una carta pastoral a sus fieles, comentando el «*Motu Proprio*» *Doctoris Angelic Nemo* de San Pío X, Torras i Bages volvía a elogiar este tomismo del Seminario de Vic:

Lo que gloriosamente constituye como una tradición, puede decirse no interrumpida, del mismo. Los prelados que nos precedieron en la Sede Vicense, los teólogos que ocuparon las cátedras donde se instruye la juventud eclesiástica de la Diócesis, el clero de la misma, sentían *cum Ecclesia*, aun cuando ésta no daba ordenaciones concretas en la materia, y afirmaban la excelencia de la enseñanza eclesiástica mamada, como en los pechos de la Iglesia, en la insuperable *Summa* de santo Tomás<sup>922</sup>.

En este sentido, a un joven sacerdote de su diócesis, que proseguía sus estudios en Lovaina, le recomendaba seguir siendo fiel a Santo Tomás, para preservarse del ambiente y de las corrientes modernistas: “mira de que los coneixements que aquí adquireixis se lliguen amb la ciència tradicional, que és la corrent verdaderament civilitzadora en l'ordre literari i racional. No deixis

<sup>920</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 395.

<sup>921</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 10

<sup>922</sup> Op. cit., p. 397.

mai lo tracte amb Sant Tomàs qual estudi és en gran manera educatiu de la intel·ligència, i infondeix principi de gran il·luminació”<sup>923</sup>.

### 9.3. El tradicionalismo filosófico y el catolicismo liberal

El tradicionalismo filosófico era una escuela que consideraba, absolutizándola, la tradición como modo natural de conocimiento y de constitución de las comunidades políticas<sup>924</sup>. Inicialmente, reaccionaba frente al racionalismo de la Ilustración y se alineaba políticamente con el legitimismo francés. Ahora bien, dado que se trataba de una tradición informada por la revelación divina actualizada en el tiempo por la palabra humana, Dios no se distinguía de la naturaleza, en última instancia y, siendo social la condición humana, la sociedad devenía de naturaleza divina por su propio despliegue

Torras i Bages consideraba al tradicionalismo filosófico, junto con el liberalismo filosófico, como dos de los grandes errores del siglo XIX: “l’un [el último] prescindeix de Déu; l’altre [el primero] de l’home”<sup>925</sup>. Sitúa Francisco Canals los orígenes del catolicismo liberal en el tradicionalismo filosófico francés representado por de Maistre, de Bonald o Lamennais<sup>926</sup>. Dicho movimiento inicialmente ultramontano e integrista, al querer defender la independencia de la Iglesia en la Francia de la Restauración monárquica de la servidumbre regalista y galicana, terminó defendiendo planteamientos liberales y democráticos. Pretendía, en síntesis, subordinar la misma fe de la Iglesia a una acción política concreta: liberalizar el catolicismo para “catolizar” el liberalismo. Explicaría ese desplazamiento, aparentemente paradójico, por los presupuestos doctrinales del mismo tradicionalismo filosófico y del entorno romántico en el que nació.

Este tradicionalismo filosófico, desconectado del tomismo -al que desconsideraba o simplemente desconocía- suponía la incapacidad de la razón individual para el conocimiento de la realidad. De ahí que incluso la verdad natural hubiese tenido que ser revelada por Dios originariamente a los hombres, revelación transmitida generacionalmente por tradición, en lo que constituía el criterio del sentido común o razón general de asentimiento universal. El lenguaje humano, como medio de comunicación social – la palabra, sería testimonio autorizado de ello. En especial, el cristianismo vendría

<sup>923</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 73 (carta de Torras i Bages a Miguel Vilatimó, 20.03.1914).

<sup>924</sup> Cf. Palomar, E., *Sobre la Tradición. Significado, naturaleza y concepto*, Ed. Tradere, Madrid, 2011, pp. 34-35. Para una exposición y crítica profundizada del tradicionalismo filosófico, consúltese especialmente: pp. 31-37 y 42-49.

<sup>925</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 393.

<sup>926</sup> Cf. Alsina Roca, J. M., *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Promociones Publicaciones Universitarias (P.P.U.), Barcelona 1985, pp. 23-24. En Alemania estaría representado por las figuras de Baader y Deuntinger y vendría a confluir con el idealismo hegeliano (Günther).

a ser la expresión de esta razón general o socializada. Por ello, el tradicionalismo filosófico trataba de superar el racionalismo anterior, si bien, contagiado al mismo tiempo de ontologismo<sup>927</sup>, desembocaba en un fideísmo social. A la vez que afirmaba la participación de la razón divina en el colectivo social, la negaba en el hombre individual<sup>928</sup>. Desconocía así que los principios del entender no son nunca adquiridos sino connaturales a nuestra propia condición humana. En consecuencia, confundía los planos de conocimiento por juicio racional y por razón de autoridad, así como el plano natural y sobrenatural del individuo. Por la negación del acto racional individual, quedaba imposibilitado el mismo acto de fe sobrenatural. En cuanto fideísmo, a pesar de sostener que la fe era la única fuente cierta de conocimiento, el tradicionalismo la contradecía porque negaba la propia razón de la misma. Además, por el tradicionalismo filosófico, el fideísmo se terminaba abriendo al socialismo, en cuyo sociologismo de base kantiana el sujeto de conocimiento no podía ser otro que el todo social.

Curiosamente, esta corriente termina en los mismos planteamientos de la Revolución que decía combatir. Francisco Canals no encuentra conexión entre el tradicionalismo filosófico francés del siglo XIX y de algunos de sus representantes en España (Menéndez y Pelayo, Ignacio Casanovas, S. J.), con la línea del pensamiento tradicional español y catalán, encarnado en figuras de la talla de Balmes, de Donoso Cortés y, en especial, de Torras i Bages<sup>929</sup>. En Cataluña, según lo estudiado por Alsina Roca en su obra sobre el tradicionalismo filosófico en España, éste habría influido en la «Escuela Apologética Catalana» de Roca i Cornet, Ferrer i Subirana y Quadrado<sup>930</sup>.

#### 9.4. El eclecticismo

El primer liberalismo español bebía principalmente de dos fuentes ideológicas, una que enlazaba la corriente sensista francesa con el utilitarismo, la otra más inspirada por la filosofía alemana. La primera, que influiría más

<sup>927</sup> El ontologismo, marcado por Malebranche, era profesado por el sacerdote italiano Gioberti (1801-1852) y también fue acusado de ello el beato Rosmini (1797-1855). En Alemania serían acusados de ontologismo Hermes y Kuhn. El ontologismo consideraba el conocimiento de la realidad en Dios, como primera idea intuita en la aprehensión del ser de las cosas sensibles.

<sup>928</sup> *Ibíd.*, pp. 82-83.

<sup>929</sup> Cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, Ed. Scire, Barcelona 2006, p. 75.

<sup>930</sup> *Op. cit.*, pp. 53, 131-132, 174 y 197. A su vez, Javier Barrycoa advierte que la iniciativa del fomento editorial, sito en Madrid, la *Biblioteca de la Religión* (1826-1829), introdujo en España las traducciones de autores como Lamennais, de Maistre, Feller o de Bonald, lo que propiciaría cierta proliferación inicial de la ideología del tradicionalismo filosófico francés en España, si bien este punto de conexión poco tendría que ver con el de la «escuela apologética catalana», cf. «Catolicismo político tradicional, liberalismo, socialismo y radicalismo en España contemporánea» en Ayuso, M. [Ed.], *La res publica christiana como problema político*, Ed. Itinerarios, Madrid 2011, p. 107.

inmediatamente en la generación gaditana, se alimentaría de autores como Condillac, Destutt-Tracy, Cabanis, Rousseau, Locke o Bentham, resaltando el empirismo y despreciando la metafísica y, en general, toda la escolástica. Asumió la revolucionaria soberanía nacional y se extendió entre el clero ilustrado. Según José Luis Abellán<sup>931</sup>, su centro en España radicaría en la Universidad de Salamanca, donde Miguel Martel, autor de *Elementos de filosofía moral* (1820), representaría la línea sensista francesa y Toribio Núñez, autor de *Espíritu de Bentham. Sistema de la ciencia social* (1820), la utilitarista inglesa. El rector de la Universidad de Salamanca, Ramón Salas y Cortés escribió *Lecciones de derecho público constitucional para las Escuelas de España* (1821), en las que da por válido el *Contrato social* de Rousseau<sup>932</sup>. Con el tiempo, la moderación de estas tendencias daría lugar a la corriente ecléctica y, especialmente en Cataluña, a la escuela del sentido común.

El segundo tercio del siglo XIX fue un tiempo de gran influencia del eclecticismo francés en la cultura isabelina España. Se trataba de una filosofía que pretendía hallar una vía media entre diversas posturas filosóficas contrarias. Victor Cousin o Royer-Collard fueron sus principales sostenedores. En España, su centro de difusión fue el Ateneo de Madrid<sup>933</sup>. El eclecticismo representó la ideología del partido moderado (personificado en figuras como Celestino Alonso, Eugenio de Ochoa y Eugenio García Ruiz). También el eclecticismo influyó en los principios literarios de Antonio Gil y Zárate<sup>934</sup>. Sólo en cierto modo, el eclecticismo pudo afectar a Balmes<sup>935</sup>. Por otro lado, las obras más representativas de esta corriente serían las *Lecciones de filosofía ecléctica* (1843-1845) o el *Manual de Historia de la Filosofía* (1847) de Tomás García Luna. Este eclecticismo español se mantuvo hasta el advenimiento del krausismo.

A su vez, el doctrinarismo de Guizot (en España encarnado primero en liberales como Javier de Burgos, Pedro José Pidal, Antonio Alcalá Galiano y Francisco Martínez de la Rosa y, en general, en el moderantismo isabelino así como en el pensamiento de Antonio Cánovas del Castillo durante la

<sup>931</sup> Cf. *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, Círculo de Lectores, Barcelona 1993, pp. 63-85.

<sup>932</sup> Cf. Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid 2006, pp. 19-21.

<sup>933</sup> Op. cit., p. 22.

<sup>934</sup> Cf. Ginger, A., *Liberalismo y romanticismo. La reconstrucción del sujeto histórico*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012, p. 136.

<sup>935</sup> Sobre la crítica de Jaime Balmes a la escuela francesa ecléctica de Cousin, vid. "Cartas a un escéptico en materia de religión" en *Obras Completas*, v. X, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, cap. X, pp. 188-201 así como "Filosofía fundamental" en *Obras Completas*, v. XXII, op. cit., cap. LXI, pp. 268-271.

Restauración) representaría la plasmación política de este sistema de pensamiento<sup>936</sup>.

Así, el doctrinarismo de Cánovas del Castillo, despreciando la escolástica española<sup>937</sup>, asumía en parte el legado de John Locke sobre la propiedad, por lo que el Estado monopolizaría la fuerza colectiva de todos para defender el derecho de cada uno. La propiedad deviene la base de la sociedad<sup>938</sup> y de la libertad, defendida por un Estado fuerte<sup>939</sup>; de modo que, debiendo estar desamortizada, constituye la soberanía de la nación –determinando consiguientemente el sufragio desde la desigualdad de los hombres-. Se profesa el proteccionismo al identificar la patria con una asociación de productores y consumidores<sup>940</sup>.

Sobre esta base de la sociabilidad humana y de que la nación es un principio espiritual, en polémica con Renan, consideraba Cánovas que “la nación no es ni será nunca [...] el producto de un plebiscito diario, [...] el vínculo de nacionalidad que sujeta y conserva las naciones es, por su naturaleza, insoluble”<sup>941</sup>. O en otras palabras, “las naciones son obra de Dios”<sup>942</sup>. Sin embargo, patria y nación se reducen a autoconciencia: “viene a ser así la Patria conciencia que cada nación posee de sí misma”<sup>943</sup>. Esta conciencia se expresa parlamentariamente, esto es, a través de los partidos políticos, instrumento necesario. Como decía en el Ateneo de Madrid en 1882, los partidos políticos:

Son la variedad que, dentro de la unidad, realiza todas las cosas del espíritu y fecundiza las cosas mismas de la materia en el mundo. Pero es preciso que esta propia variedad de los partidos y de las opiniones en la vida interior de un país se resuelva, si él ha de ser grande, en una gran síntesis, se resuelva en una suma

---

<sup>936</sup> “El ideario del liberalismo doctrinario representa un compromiso entre las metas propuestas por la Revolución francesa –soberanía nacional, parlamentarismo, sufragio universal- y los principios tradicionales de los Estados europeos –monarquismo, soberanía real, predominio social de la aristocracia-, que se conjugan en una transacción, cuyas tesis fundamentales son: Monarquía constitucional, Parlamentos bicamerales, responsabilidad compartida entre el Rey y las Cortes, sufragio censitario o restringido, soberanía de la inteligencia”, cf. Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., p. 350. Sobre el conservadurismo español resultantes de este planteamiento doctrinarista, en especial en las figuras de Narváez, O'Donnell y Cánovas del Castillo, vid. Seco Serrano, C., *Historia del conservadurismo español: una línea política integradora en el siglo XIX*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2000.

<sup>937</sup> Cf. Solervicens, J. B., [Ed.] *Cánovas del Castillo. Antología*, Ed. Espasa – Calpe, Madrid 1941, p. 232.

<sup>938</sup> Op. cit., pp. 56-57.

<sup>939</sup> *Ibid.*, p. 135.

<sup>940</sup> *Ibid.*, p. 151.

<sup>941</sup> *Ibid.*, p. 67.

<sup>942</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>943</sup> *Ibid.*, p. 204.



unidad, dentro de la cual toda variedad desaparezca, y esta unidad o síntesis tiene que ser el interés inmediato de la Patria<sup>944</sup>.

De todas maneras, como expresaba en *Historia de la decadencia de España*, el patriotismo de Cánovas se hallaba impregnado de una lectura pesimista de la historia de España: “el gran pecado de nuestra historia, no es individual, sino nacional”<sup>945</sup>. Se lamentaba el Restaurador por la inexistencia en la historia de España de un patriotismo nacional *a la moderna*: “el patriotismo, tal cual lo entiende la generalidad de los españoles ahora, como acaban de ejercitarlo y demostrarlo alemanes e italianos y desde largo tiempo ha lo comprenden los franceses, era, por desgracia, desconocido sentimiento”<sup>946</sup>. Cánovas, así, mostraba su incapacidad de aceptar y asumir el verdadero ser constitutivo, necesariamente plural, de España:

En Portugal como en Cataluña, Navarra y las Provincias Vascongadas, que fueron las provincias donde se toleraron las antiguas franquicias, una cosa, para ellas de provecho y honra, fatal para la unidad del Estado, que fué que al calor de la libertad se conservó más entero y más firme el carácter individual que en las demás partes de España. [...] Todavía en Cataluña, Navarra y las Provincias Vascongadas se nota cierta superioridad sobre el resto de España, producto de la desigualdad de condiciones que entonces alcanzaron<sup>947</sup>.

#### 9.5. El espiritualismo y la escuela escocesa del sentido común en Cataluña

En la Alemania postkantiana, en reacción frente al idealismo dominante, algunos autores como Herbart (1776-1841) o Fries (1773-1844) propugnaban una filosofía o psicología *realista*. Se insistía en la autoobservación introspectiva de los fenómenos de conciencia, como fundamento de la verdad.

Con todo, en nuestro país tuvieron mayor repercusión las corrientes espirituales francesas, que no dejaban de ser eclécticas y condicionadas por el idealismo alemán. Se primaba el espíritu como autopatencia que se eleva de lo finito a lo absoluto y estableciendo el mecanismo de observación interior. En ese espiritualismo de corte cartesiano figuró en España el progresista Nicomedes Martín Mateos (1806-1890), autor de unas *Breves observaciones sobre la reforma de la filosofía* (1853). Escribió también una refutación (1851) del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* de Donoso Cortés. En la obra en cuatro tomos *El espiritualismo. Curso de Filosofía* (1861-1863) se enfrenta al sensualismo, al idealismo y al panteísmo. En el ambiente literario y filosófico barcelonés – tributario de la vecina Francia– el psicologismo escocés de Reid, Stewart y

---

<sup>944</sup> *Ibíd.*, p. 211.

<sup>945</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>946</sup> *Ibíd.*, 243.

<sup>947</sup> *Ibíd.*, p. 233-234.

Hamilton llegó a través de los espiritualistas franceses como Maine de Biran, Bordas-Démoulin y Huet. El propio Cousin había escrito *Philosophie Écossaise* (tratando a Smith, Reid, Beattie, Ferguson o Dugald-Stewart). En Cataluña, también facilitaría esta introducción de las corrientes espiritualistas francesas cierta escolástica suarista que se enseñaba en algunas de las aulas de Cervera como legado de los discípulos de las cátedras de los jesuitas hasta 1767.

Fue Ramón Martí d'Eixalà (1807-1857), si bien no perteneció realmente a la escuela escocesa o filosofía del sentido común, su introductor en Cataluña<sup>948</sup>, aunque Misericordia Anglès establece contactos anteriores a través de los exiliados liberales, como los casos de José Joaquín de Mora o Antonio Puigblanch<sup>949</sup>. Martí d'Eixalà en 1841 había escrito su *Curso de filosofía elemental*, donde sostenía que las ideas generales se formaban de lo individual, abstrayendo de las diferencias, pero en ningún caso afirmando la previa noción del ser en el entendimiento humano. Pero fue al año siguiente, en su traducción a *Manual de la historia de la filosofía* de Jean-François Amice, cuando en un apéndice titulado "De la filosofía en España", mencionó por vez primera la corriente «escocesa»<sup>950</sup>, junto al eclecticismo y empirismo francés. Aunque tenía en estima a Santo Tomás, desdeñaba la escolástica de los siglos anteriores y al mismo tiempo rechazaba el formalismo kantiano. Admitía el origen sensible de las ideas, que no concebía como agregado de sensaciones, sino como algo elaborado por la abstracción. Como Balme, quien sería el teorizador de la filosofía del «sentido común», aspiraba a alcanzar un criterio de certeza, pero no admitiendo el entendimiento agente<sup>951</sup>. Formulaba leyes universales y

<sup>948</sup> Cf. Anglès Cervelló, M., *Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1998, p. 53. Acerca del pensamiento filosófico y jurídico de Martí d'Eixalà, véanse los estudios de Roura, J., *Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del segle XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1980; Figueres i Pàmies, M., *Revolució francesa, Universitat de Cervera i Escola Jurídica catalana (La Filosofia Jurídica de Ramon Martí d'Eixalà en la 1ª meitat del segle XIX)*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1993; Valls Salada, J., *Ramon Martí d'Eixalà: un exponent de l'escola jurídica catalana del segle XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2011.

<sup>949</sup> Cf. Anglès Cervelló, M., *Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, op. cit., pp. 57-60.

<sup>950</sup> Para Martí, en 1833 las ideas de la ilustración francesa estaban en declive, la filosofía se había precipitado en el sensualismo. Por otro lado, se desarrollaba el empirismo o la escuela ecléctica. Sin embargo, "colateral á la misma y con mejores cimientos sin disputa se ha levantado otra que es conocida con el dictado de escocesa. Usando de prudente reserva se guarda bien de resolver las cuestiones *á priori*: limitase á recoger todos los hechos observables así internos como externos y á afirmar lo que rigurosamente de ellos resulta; y de otra parte á cada generalizacion no le da mas estension de la que le corresponde; es decir, que al encontrar una ley no se precipita á formar un sistema", cf. "De la filosofía en España", apéndice a Amice, J.-F., *Manual de la historia de la filosofía*, Imp. del Constitucional, p. 198. De la lucha de ambas corrientes, aventuraba Martí d'Eixalà que se terminaría en el escepticismo, "cuya fecundidad es parecida á la del caos de los antiguos; y entonces es de esperar que renazca el genio español con toda la originalidad que le caracteriza", op. cit., p. 199.

<sup>951</sup> Sobre el rechazo del entendimiento agente en Balme y su sustitución por los tres criterios de conocimiento (conciencia, evidencia e instinto intelectual o «sentido común»), vid. Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía, v. V: Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y

científicas, si bien rehuía las generalizaciones excesivas. En su primera parte del *Curso*, entre otras cuestiones (donde realza la conciencia y la fuerza de la creencia), se adoptaban postulados ilustrados en el ámbito religioso<sup>952</sup>. En la Década Moderada, Eixalà se convirtió en uno de los primeros ideólogos de la burguesía barcelonesa. Según refiere Luciano Ribera en su estudio introductorio a la compilación de estudios jurídicos de Duran i Bas, éste en su juventud se habría formado, bajo el amparo de su maestro Martí d'Eixalà, en los maestros escoceses Reid y Dugald-Stewart, así como en Platón y Balmes. Más tarde se dedicó a la lectura de Santo Tomás y los neoescolásticos italianos<sup>953</sup>.

Pero el representante más eminente de la llamada “escuela escocesa” en Cataluña fue Francisco Javier Llorens i Barba (1820-1872), discípulo de Martí d'Eixalà<sup>954</sup>. La suya representaría una adaptación catalana de la escuela escocesa, que justificaría una vía media entre la recia escolástica tradicional y las ideologías modernas del siglo, teniendo en cuenta que pocas conexiones había mantenido la filosofía escocesa con la tradición aristotélico-tomística. Sin embargo, recientemente, se ha relativizado la importancia de esta corriente en Cataluña, de mucha menor incidencia que en Francia o Alemania<sup>955</sup>. Si bien Martí d'Eixalà se había formado en Cervera, Llorens ya lo hizo en la nueva Universidad de Barcelona. A su generación pertenecían también personajes como los literatos Manuel Milà i Fontanals (1818-1884) y José Coll i Vehí (1823-1876), o el médico José de Letamendi (1828-1897) y el también filósofo, sucesor suyo en la cátedra del Instituto de Barcelona, Pedro Codina i Vila (1826-1858), autor de unas *Lecciones de psicología y lógica* (1857). Llorens profesó un psicologismo o empirismo a partir de la observación de la propia conciencia que habría bebido de la filosofía del sentido común de William Hamilton (*On the philosophy of common sense*) y, en este sentido, con cierta influencia kantiana<sup>956</sup>. Esta filosofía del *common sense* había reaccionado frente al radical

---

*Nietzsche*, op. cit., pp. 617-619. Balmes tampoco admitía la real distinción tomista entre esencia y exsistencia (era en doctrina moral donde se mantenía más fiel al tomismo). Por otro lado, La gnoseología tomista clásica no sería asumida por otros neoescolásticos catalanes, como Delfín Donadiu (1854-1904).

<sup>952</sup> Cf. Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, op. cit., p. 24.

<sup>953</sup> Cf. *Escritos del Excmo. Señor D. Manuel Durán y Bas. Primera serie: Estudios Jurídicos*, Lib. del editor D. Juan Oliveres, Barcelona 1888, pp. XIII-XIV.

<sup>954</sup> Sobre Llorens i Barba, consúltese la monografía citada de Misericordia Anglés (*El pensament de F. Xavier Llorens i Barba i la filosofia escocesa*), así como Cuscó i Clarasó, J., *F. X. Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999 y Villagrasa i Hernández, F., *Francesc Xavier Llorens i Barba. Cultura i política a la Catalunya del segle XIX*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona 2006 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

<sup>955</sup> Cf. Serra, X., *La filosofía en la cultura catalana*, Ed. Afers, Barcelona 2013, p. 36

<sup>956</sup> Sobre el alcance de la influencia de Hamilton y Kant en Llorens i Barba, vid. Anglès Cervelló, M., “Kantisme i sentit comú en Francesc Xavier Llorens i Barba” en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 42, 2009, pp. 129-140. Según Menéndez Pelayo: “así como Martí de Eixalà representa el primer momento de la escuela escocesa en Cataluña, el tránsito de la ideología a la psicología espiritualista, de Locke a Reid, así Llorens personifica el segundo momento, la

empirismo de Berkeley o Hume y del idealismo germánico, presuponiendo un juicio o “sentido común” del ser humano, que garantizaría la realidad exterior desde la experiencia individual y social. También hay que incluir las posibles influencias de filósofos de la escuela escocesa del sentido común, como Oswald, Beattie, Priestley y Thomas Reid.

Llorens i Barba fue profesor de la Universidad de Barcelona desde 1847 hasta su muerte, acaecida en 1872. Algunos de sus discípulos fueron José Torras i Bages, Marcelino Menéndez y Pelayo (quien situaría a su maestro en una vía equilibrada entre la escolástica “póstuma” y el krausismo), Francisco Giner de los Ríos, José Leopoldo Feu, Ignacio M. de Ferran, Antonio Rubió i Lluch, José Balari i Jovany, José Barberà i Canturri, Celestino Barallat i Falguera, Pablo Bertran i Bros o Francisco de Asís Masferrer<sup>957</sup>. Las siguientes generaciones de filósofos de la Universidad barcelonesa también invocarían su legado, especialmente Jaime Serra i Hunter, Tomás Carreras i Artau y Francisco Mirabent, o incluso, en cierta manera, Eugenio d’Ors.

Aunque Torras i Bages siempre consideró a Llorens i Barba como su maestro y glosó su figura y pensamiento con agradecimiento y respeto, la adopción consciente del tomismo le alejó de los planteamientos de la escuela escocesa que asumía Llorens.

Así, para Torras i Bages, el conocimiento filosófico o especulativo siempre ha de orientarse a un fin moral, al bien, descubriendo la conexión entre la verdad y el bien, por lo que “el sabio católico es el más imparcial”<sup>958</sup>. La duda universal cartesiana, al no partir de la realidad objetiva en la que se encuentra el hombre, es decir, el estado de imperfección, imposibilita cualquier ideal, toda fe: “si dudamos de nuestras capacidades, el asentimiento a la fe pierde su consistencia racional”<sup>959</sup>. Únicamente en la filosofía escolástica se puede conseguir, por ende, la síntesis entre lo real y lo ideal. A raíz del papel de la evidencia, critica Torras i Bages la escuela escocesa del *common sense*, a cuya

---

evolución de la filosofía del sentido común, modificada ya por la crítica de Kant; la comprensión total de la doctrina hamiltoniana de la conciencia; los nuevos rumbos de la psicología experimental y de los estudios lógicos; y como alma de todo esto una velada y modesta aspiración metafísica, que no cristalizó nunca en forma cerrada, pero que fué por lo mismo eficazísima como estímulo de pensamiento y germen de libre educación, en espíritus muy diversos”, cf. “El doctor D. Manuel Milá y Fontanals (semblanza literaria)” en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, p. 136.

<sup>957</sup> Sobre Masferrer, vid. Roviró Alemany, I., “Un intèrpret de la filosofia del sentit comú: Francesc d’Assís Masferrer” en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 44, 2010, pp. 67-91. Masferrer buscaría conciliar el legado llorensi de la escuela escocesa con el tomismo, op. cit., p. 81.

<sup>958</sup> Cf. Crítica a la obra *Doctrina sobre la dirección al ideal de la ciencia* de Antonio Comellas y Cluet, que apareció en *La Ciencia Católica*, el 30.03.1883, y que se recoge en las *Obras Completas*, v. IV, op. cit., p. 37.

<sup>959</sup> *Ibíd.*, p. 41.

influencia se ha querido sujetar de forma tópica a nuestro pensador por haber sido alumno de Llorens i Barba (de quien resaltaba, con Menéndez y Pelayo, su antikrausismo). A propósito de Thomas Reid, quien habría tomado en su opinión un falso camino, afirma:

Es indudable que el filósofo escocés al hablar de la inclinación irresistible del instinto nos conduce a la admisión de la verdad, incurre en un verdadero fideísmo y, aun [...] en un escepticismo reflejo [...]. Todos estos distinguidos pensadores [Vives, Reid, Balmes] creyeron salvar la dignidad de la razón humana defendiendo el impulso natural irresistible como criterio de certeza y de verdad, y, no obstante, es indudable que este instinto, principio de conocimiento en nuestra naturaleza racional, sería un acto desprovisto de carácter de racionalidad<sup>960</sup>.

## 9.6. Idealismo y krausismo

### 9.6.1. El idealismo alemán

Tras el intento sintético de Kant de superar el dogmatismo racionalista de Descartes, Leibniz o Wolff así como el empirismo de Hume, el pensamiento europeo moderno, como ha advertido el p. Urdanoz<sup>961</sup>, volvió a disgregarse en idealismos y empirismo diversos. Así, el idealismo negaría la existencia de las cosas fuera de la razón, por lo que la autoconciencia pasaba a ser el criterio de cualquier realidad posible. En el idealismo alemán, la filosofía absorbía la teología, dando lugar a una interpretación racionalista del cristianismo. Por otro lado, los sucesores de Kant como los filósofos Fichte y Schelling, pero también escritores románticos como Schiller, Goethe, Novalis o Hölderlin, exaltaban el espíritu del hombre como medida autorrepresentativa de todas las cosas y contemplado como libertad o autodeterminación en la *Idea* o *Absoluto*. En sus *Discursos a la nación alemana* (1807-1808), Fichte sublima dicho espíritu en la exaltación del pueblo alemán. De Fichte, a su vez, Hegel tomaría su dialéctica, en lo que constituye una explicación de los procesos progresivos e infinitos de liberación humana. Políticamente, el idealismo alemán asumía la teoría contractualista moderna en la fundamentación del derecho y del Estado. Por su parte, en la filosofía de la naturaleza de Schelling encontramos los ecos racionalistas de Spinoza, mientras explicaba las dinámicas del movimiento natural en las fuerzas originarias de atracción y repulsión, que se reflejan en la propia conciencia. De su elevado y romántico espiritualismo al materialismo no hay más que un paso.

---

<sup>960</sup> Op. cit., p. 51.

<sup>961</sup> A quien sigo en las siguientes líneas, cf. *Historia de la filosofía*, v. IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991 (2ª ed.), pp. 131-246.

Lo cierto es que el idealismo o racionalismo alemán llegó demorado a España y, en especial, a Cataluña. La explicación es sencilla y no sólo se comprende por la distancia geográfica o lingüística. La cultura racionalista alemana, en cuanto ambiente o cultura intelectual propia del protestantismo, difícilmente podía introducirse en los ámbitos intelectuales catalanes, en cuanto no se hubiesen antes disuelto con anterioridad los referentes de toda una tradición secular de pensamiento y política muy arraigada. A este respecto, según Requesens, la filosofía idealista romántica alemana (representada por Schelling, Hölderlin, Fichte)<sup>962</sup>, exaltadora de la libertad y la voluntad incondicionada del sujeto -conducente al panteísmo- no habría tenido entrada en Cataluña. Ésta y España entera habrían quedado rezagadas frente al idealismo alemán por la influencia ejercida por el magisterio pontificio y la apologética cristiana. Por ello, el pensamiento romántico en nuestra tierra se limitó al historicismo o restauracionismo medievalizante<sup>963</sup>. La obra sostenida de la Ilustración, del liberalismo y del romanticismo, no pudo ejercer una influencia decisiva, por lo que, la desarticulación de la escolástica en la Universidad en la Cataluña del segundo tercio del siglo XIX, únicamente pudo reemplazarse con la acogida de sistemas eclécticos o la escuela escocesa (como hicieron Martí d'Eixalà y Llorens i Barba) y, de forma instintiva, tendió a rechazar el idealismo alemán. Por otra parte, el caso excepcional de Pi i Margall tuvo por base, desde bien pronto, precisamente la capital de España y no Cataluña.

Podríamos rastrear algunas influencias alemanas a través del romanticismo literario. Según Bilbeny, Schlegel habría influido en Próspero de Bofarull a través de Böhl de Faber<sup>964</sup>. Su hijo, Antonio de Bofarull, en 1846 en el prólogo a *Hazañas y recuerdos de los catalanes: o colección de leyendas* aludía expresamente, en cuanto a la elaboración poética de las baladas populares, a los autores pre-románticos y románticos alemanes: Goethe, Schiller, Burger, Klopstock, Korner. Y aunque respecto a la influencia del pensamiento alemán en Cataluña en cuestiones como la concepción del espíritu o de la lengua en la conformación de la nación, es tópica su conexión con las teorías de Herder, a mi modo de ver no se ha explicado suficientemente cómo se llegó a ejercer realmente dicha influencia<sup>965</sup>, al menos en la primera etapa del romanticismo catalán. Es decir, a diferencia de lo que ocurrió con el historicismo de Savigny, a

<sup>962</sup> Para una síntesis de la escuela romántica filosófica, teológica y jurídica alemana, vid. op. cit., pp. 255-284.

<sup>963</sup> Vid. "Fe i pensament en el Romanticisme català" en *Romanticisme, cultura i religió a Catalunya*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997, pp. 11-33.

<sup>964</sup> Cf. Bilbeny N., *Entre renaixença i noucentisme*, op. cit., p. 51.

<sup>965</sup> Por ejemplo, Llobera indica que la idea del *Volkgeist* fue tomada por los filósofos catalanes de Herder y Savigny, pero sin precisar cómo, vid. "La idea de *Volkgeist* en la formació de la ideologia nacionalista catalana" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 63, 1983, pp. 24-35.

través de su recepción en Barcelona, especialmente por medio de Duran i Bas, o con el krausismo, a través de Sanz del Río en Madrid, no se ha aclarado cómo y a través de qué intermediaciones –acaso francesas– llegarían a leerse y recepcionarse en Cataluña los filósofos idealistas alemanes, por lo menos hasta la generación de principios del siglo XX. Pi i Margall seguiría a Hegel en ciertos aspectos y desarrollaría un pensamiento propio, ciertamente revolucionario, influido por distintos autores, como Proudhon, y marcado profundamente por el romanticismo de los años de su juventud.

En todo caso, según Suances, la penetración de Hegel en España se realizó mediante traducciones incompletas. El primer núcleo de hegelianos quedó formado en la Universidad de Sevilla por José Cantero y sus discípulos<sup>966</sup>, como Fabié o Benítez de Lugo. Sería Emilio Castelar el representante más destacado de la derecha hegeliana, quien impartió una conferencia sobre Hegel en el Ateneo de Madrid en 1861<sup>967</sup>.

No es de extrañar que el tomista Torras i Bages se mostrase particularmente combativo con el idealismo alemán<sup>968</sup>, especialmente identificado en Kant como la «ciencia del mal», puesto que su moral autónoma separaba la razón humana de la razón divina y originaba el liberalismo: “no ya sólo se quiere ser libre de la ley, tener independientes la razón y la voluntad, sino aun levantarlas sobre Dios, e invirtiendo las cosas, declarar a Dios criatura del hombre”<sup>969</sup>. A pesar de la potencia intelectual de Kant, su pensamiento

---

<sup>966</sup> Según Abellán, anteriormente también la Universidad de Sevilla habría sido un núcleo de proliferación de ideas liberales y sensistas de carácter romántico (Blanco White, Reinoso, Marchena y Lista), cf. *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., pp. 86-105.

<sup>967</sup> Cf. *Historia de la filosofía española contemporánea*, op. cit., pp. 65-68.

<sup>968</sup> Vid. Elías de Tejada, F., “Torras i Bages en el pensamiento político catalán” separata de *Miscel·lànea Borrell i Soler*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona, 1962, pp. 161-163.

<sup>969</sup> Cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino”, op. cit., p. 57. Así, León XIII, autor de la *Aeterni Patris*, teniendo en cuenta la necesidad de la época y anticipándose a filósofos y políticos, “ha visto que el grandioso caos de la civilización moderna nacía de una criminal desavenencia entre la razón humana y la razón divina. Desde las riberas del Báltico y las dilatadas llanuras de la Germania se ha extendido por todo el orbe civilizado la ciencia del mal, que es la destrucción de la Ley divina”, op. cit., loc. cit. Según Kant (cita Torras i Bages su *Crítica de la razón práctica*, según la edición francesa traducida por Tissot), el acto de voluntad “es determinado absolutamente por la razón pura, y ésta determina, por tanto, también el orden moral. Es decir, el hombre es ley y legislador de sí mismo, no en el sentido en que el doctor de las gentes decía *homo sibi ipsi lex*; no en virtud de aquella comunicación sublime entre el Criador y la criatura, que hace que ésta pueda llamar suya la ley grabada en las entrañas de su ser, sino dándose la voluntad por soberana e ilegible, fuente primera y raíz de todo derecho. *Homo superbiebat de potentia*” ibíd., pp. 58-59. Las referencias a Kant no son infrecuentes en la obra torrasiana, e incluso en ocasiones le cita, sin polemizar, como argumento de autoridad: en *De l’infinit i del límit en l’art* alude al filósofo de Königsberg, según el cual la ley del Talió era una manifestación legítima de la justicia absoluta, en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 258. Sobre una exposición introductoria al idealismo crítico de Kant, véase el capítulo I del volumen IV de la *Historia de la filosofía* del p. Teófilo Urdanoz (*Siglo*

únicamente puede conocer lo exterior y fenoménico, desconociendo lo permanente y constante<sup>970</sup>. Por ello, ante la independencia de la razón proclamada por esta filosofía, Torras i Bages oponía a Santo Tomás, “desde la eternidad el predestinado para domeñar la potente y admirable barbarie intelectual de los modernos germanos”<sup>971</sup>. Se trataba de una dicotomía entre el racionalismo leal y noble del tomismo y el “germanismo” rebelde y soberbio<sup>972</sup>: “Sant Tomàs és lo nostre insuperable i permanent, i que la filosofia de Kant és lo germen de la major part d’errors del nostre temps i especialment del modernisme condemnat per la Iglésia”<sup>973</sup>. En esta pugna, para Torras i Bages es claro que “el tomismo destruirá el germanismo [...]; la ciencia católica acaudillada por Tomás de Aquino, piadosa y reconocida hija del padre de las ciencias, vencerá y sujetará a su imperio a aquella ciencia, nacida del pensamiento protestante”<sup>974</sup>.

En relación con Hegel, en *La tradició catalana* Torras i Bages denunciaba que “la moda hegeliana també s’ha ficat a Catalunya”, hegelianismo que inspiraría –acaso inconscientemente– a Almirall. Le acusaba de profesar un hegelianismo panteísta y que propugnaría un catalanismo que encarnaría la *idea* hegeliana: “la deïficació de l’home, l’home fi de si mateix, sense llei, creant un català anòmal, en el sentit etimològic de la paraula”<sup>975</sup>. En este mismo libro, el presbítero catalán criticaba además el totalitarismo político hegeliano: “l’Estat dels hegelians és com el déu dels hegelians, un tot monstruós; tot en la creació és Déu, tot en l’ordre públic és Estat”<sup>976</sup>.

#### 9.6.2. El krausismo español y la teoría de la nación orgánica

El filósofo alemán Krause, vinculado inicialmente a la masonería<sup>977</sup>, desarrolló una obra de moral inmanente laica, a modo de religión basada en la

XIX: *Kant, idealismo y espiritualismo*), op. cit., pp. 3-75. Sobre la moral kantiana, vid. op. cit., pp. 75-121.

<sup>970</sup> Cf. “Sant Tomàs i Lleó XIII” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 657. En la primera conferencia que impartió en el Círculo de Artístico de San Lucas, en 1894, titulada *De la fruïció artística* incidía en que Kant llegó a afirmar que la existencia era una pura sucesión fenoménica, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 227.

<sup>971</sup> Para Torras i Bages, al descender Santo Tomás de linajes germánicos y latinos, sigue llamado a fusionar también los pensamientos de ambas civilizaciones y “enseñará también ahora cómo han de salvarse estos abismos que separan la ciencia humana y la divina, la libertad del hombre y la autoridad de Dios” *ibíd.*, p. 59.

<sup>972</sup> *Ibíd.*, p. 63. En el citado artículo *Sant Tomàs i Lleó XIII*, también alude a Fichte y a Schopenhauer, op. cit., p. 658.

<sup>973</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 364 (carta a Antonio Grieria, 29.12. 1908).

<sup>974</sup> cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino”, op. cit., p. 66.

<sup>975</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 351.

<sup>976</sup> Op. cit., p. 322.

<sup>977</sup> Cf. Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., p. 453.



libertad de conciencia en cuanto ascenso gnoseológico –ontologista– del individuo hacia a Dios. En su rechazo a los desarrollos filosóficos de sus compatriotas (Hegel, de cuyo sistema no podía desembarazarse, Fichte o Schelling), aspiraba a un ideal salvífico ético-racional que abarcaba el individuo, la familia, la patria, la confederación europea y toda la humanidad. De ahí su actitud de civismo patriótico, que incluso reivindicaba lo atávico-tradicional –no se trataba de ninguna tradición concreta– para reformarlo en una peculiar síntesis racional. Su filosofía fue adoptada y trasplantada a partir de 1843 a España por Julián Sanz del Río, quien tradujo y adaptó la obra de Krause: *Ideal de la Humanidad para la vida* (1860). Pero es a partir sobre todo de 1860 cuando se consolida en la capital de España la escuela krausista, fuertemente liberal y, en especial, durante el Sexenio revolucionario.

Aquel año Francisco de Paula Canalejas escribía *La escuela krausista en España*<sup>978</sup>, glosando la obra de su maestro Sanz del Río. Consideraba la filosofía de Krause trasplantada a España como el verdadero resurgir del pensamiento español, superando las veleidades eclécticas de procedencia francesa o escocesa. Canalejas resaltaba el compromiso vital y moralizante que implicaba abrazar el krausismo y aspiraba a que la juventud española pudiera educarse por esta doctrina<sup>979</sup>. Canalejas glosaba fielmente el pensamiento de Sanz del Río y calificaba al krausismo como un “racionalismo armónico” basado en el libre examen<sup>980</sup> y consistente en un claro ontologismo de carácter gnóstico y prácticamente panteísta<sup>981</sup>. Este discípulo de Sanz del Río insistía en la religiosidad inmanente, antidogmática y rechazaba la intervención de la Iglesia en la vida pública<sup>982</sup>. Apostaba por un reformismo liberal, desde un organicismo social y criticando la centralización administrativa.

El laicismo krausista pronto fue impugnado por pensadores neocatólicos y tradicionalistas como Navarro Villoslada, Menéndez y Pelayo, Ortí y Lara, el obispo de León, Caminero y Muñoz, Aparisi y Guijarro.

Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) fue el mantenedor y gran pedagogo de las nuevas generaciones en el espíritu laicista del krausismo. Antes de su conversión, había estudiado con Llorens i Barba en Barcelona. Aunque los krausistas como el mencionado Giner de los Ríos, Salmerón y

<sup>978</sup> Texto recogido en *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Carlos Billy-Billiere, Madrid 1872, pp. 135-164.

<sup>979</sup> Op. cit., p. 138.

<sup>980</sup> *Ibíd.*, p. 162.

<sup>981</sup> “Y cuando la última página del libro [*Sistema de filosofía; Metafísica. Primera parte, análisis*] nos forzó á mirar al cielo despues de haber escrutado los profundos de la conciencia humana, se nos apareció el verdadero método, la escala mística de Jacob, la escala de conceptos lógicos que como coros de arcángeles y querubines agrupados en torno de Dios, se abrían para permitir el vuelo de la enamorada razon del hombre ascendía á conocer el Sér infinito y absoluto, incondicional y eterno” *ibíd.*, p. 139.

<sup>982</sup> *Ibíd.*, p. 159.

Gumersindo de Azcárate habían sido removidos de la Universidad a comienzos de la Restauración, lo cierto es que el mismo Cánovas legalizó la Institución Libre de la Enseñanza (1875-1936)<sup>983</sup>, fundada por el propio Giner de los Ríos y donde se formaron muchos de los académicos que coparon las cátedras universitarias en los siguientes decenios, incluyendo los ideólogos de la Segunda República, y donde también se desenvolvería el socialismo republicano español<sup>984</sup>. De este impulso institucionista, en plena relajación de la Restauración, más tarde se crearían la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas (1907) y la Residencia (madrileña) de Estudiantes (1910).

En todo caso, hay que tener en cuenta que, en general y a diferencia del positivismo, el krausismo, identificado con el centralismo progresista madrileño, no arraigó en Cataluña<sup>985</sup>, salvo en algunos círculos demócratas muy reducidos o en intentos de síntesis como los de Sales i Ferré o Sanpere i Miquel<sup>986</sup>. Solamente a finales del siglo XIX y comienzos del XX pudo influir más directamente en intelectuales como Juan Maragall y Eugenio d'Ors o incluso en el mismo Enrique Prat de la Riba, debido a las estancias en la Universidad Central por razón sus estudios doctorales. Por su parte, Hermenegildo Giner de los Ríos estuvo a cargo de la cátedra de psicología de la Universidad de Barcelona en el periodo 1898-1918 y llegó a ser regidor en el Ayuntamiento de Barcelona con el partido radical republicano. A partir de la fundación de la Junta para la Ampliación de Estudios e Investigaciones científicas fueron pensionados algunos estudiantes catalanes, como Pedro Rosselló, Luis de Zulueta y Juan Roura-Parella<sup>987</sup>.

Con todo, entiendo que el organicismo krausista pudo aportar valiosos argumentos para el desarrollo doctrinal del catalanismo hacia el nacionalismo catalán, como su rechazo al centralismo y la teoría krausista del organicismo social (si bien los tradicionalistas también compartían, desde otros fundamentos, estos postulados). Pero, ante todo, aportaba una construcción argumental del principio de nacionalidades, aunque Heredia Serrano considere que el krausismo español no podía compartir plenamente el principio de las nacionalidades, lo que presupondría una concepción individualista de la nación, siendo incompatible con la lectura organicista de la sociedad del

---

<sup>983</sup> Cf. Alegre Gorri, A., "El krausismo y su difusión en España" en Krause, K. C. F., Sanz del Río, J., *Ideal de la humanidad para una vida*, Ed. Folio, Barcelona 2002, p. 27.

<sup>984</sup> Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid 2006, p. 121.

<sup>985</sup> Sobre el influjo del institucionismo krausista en tierras catalanas, como la Institución Libre de Enseñanza de Sabadell abierta en 1882, vid. Delgado, B., *La Institución Libre de Enseñanza en Catalunya*, Ed. Ariel, Barcelona 2000.

<sup>986</sup> Cf. Bohigas i Maynegre, J., op. cit., p. 55.

<sup>987</sup> Cf. Vilafranca Manguán, I., "La influència del krausisme a Catalunya" en *Temps d'educació*, núm. 27, 2009, pp. 42-43.

krausismo<sup>988</sup>. Sin embargo, a mi modo de ver, en el idealismo radical del krausismo, el organicismo social y el individualismo se fusionan.

Ciertamente, en el *Ideal de la humanidad para una vida* aparecen una serie de planteamientos sobre la cuestión nacional desde la concepción organicista de la sociedad. Pero, preliminarmente, hay que tener en cuenta que dichos planteamientos, en realidad, son racionalistas, y al igual que en el contractualismo moderno, no parten del dato sensible o de la experiencia, sino de la “pura razón” que se proyecta sobre la realidad. En la introducción, Sanz del Río reconoce que la palabra «idea» se refiere al “concepto puro e inmediato del espíritu y concepto total, que no dependa de experiencia sensible”<sup>989</sup>, con independencia de su sentido práctico. Así, “es, pues, independiente la *idea* de la humanidad de la reunión temporal de individuos humanos en un tiempo o historia particular. [...] La humanidad objetiva como un ser primero y *en su género* absoluto entre el Espíritu y la Naturaleza”<sup>990</sup>. Por tanto, conceptos tales como “humanidad”, “nación”, “pueblo”, “sociedad”, son puras o meras ideas, que no tienen por qué tener ninguna correspondencia con sus equivalentes reales, a no ser que se proyecten precisamente para transformarlos, a fin de que se adapten a estos conceptos. De ahí la importancia que adquiere el Estado krausista como garante o condición para que se pueda dar este orden “orgánico” racional que se predica de la sociedad. A semejanza del Estado divino, el Estado se define como la “sociedad para el derecho” (derecho que más adelante se define como “la *condicionalidad libre y recíproca* para el cumplimiento del destino humano”<sup>991</sup>) que mantiene a todo individuo, a toda familia, a todo pueblo en la integridad de su personalidad y actividad<sup>992</sup>. No olvidemos que:

Diciendo *el Estado*, no pensamos el Estado político aquí o donde quiera, el de hoy o el de ayer; mucho menos pensamos el gobierno en el estrecho sentido, esto es, el Estado en acción, sino *el Estado* en su idea, como *la sociedad para las condiciones libres y recíprocas del destino humano* [...]; su tendencia a hacer absoluto su fin y

---

<sup>988</sup> Cf. “El Krausismo español y la cuestión nacional” en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 16, 1990, p. 120.

<sup>989</sup> Krause, K. C., F., Sanz del Río, J., *Ideal de la humanidad para una vida*, Ed. Folio, Barcelona 2002, p. 60.

<sup>990</sup> Op. cit., p. 61. “La humanidad representa aquel ser uno en sí, todo y propio, en el que se intiman con unión esencial el espíritu y la naturaleza, como el tercer compuesto de ambos opuestos en el mundo, bajo la unidad absoluta de Dios como Ser Supremo. En esta subordinación a Dios y correlación con el espíritu y la naturaleza, vive la humanidad con vida libre y consciente de sí, realizando la ley divina en cada uno de nosotros, como sus seres interiores y homogéneos con ella” *ibíd.*, p. 62.

<sup>991</sup> *Ibíd.*, p. 176.

<sup>992</sup> *Ibíd.*, p. 77.

modo particular de obrar, puede alguna vez dañar al fin interno de las demás sociedades correlativas, y al fin del todo<sup>993</sup>.

Desde esta premisa, la escala ascendente desde la familia y su federación en grupos superiores, hasta formar razas y naciones o pueblos, presupone, implícita en cada caso, su correspondiente categoría racional. El amor patrio que anudaría el pueblo con un vínculo semejante al de la familia primitiva también se construye sobre una base racional<sup>994</sup>: “el buen ciudadano honra y ama su patria como un coordinado y digno miembro del pueblo humano en la tierra [...]. Mas no por esto pretende para su pueblo mayor estima que la que realmente merece; no alimenta la vana presunción”<sup>995</sup>.

Se comprende entonces el reconocimiento, necesariamente condicionado, del principio de nacionalidades como manifestación de la autodeterminación racional socializada –en lo que es una reformulación de los planteamientos hegelianos– que formula el krausismo: “debe también tener el pueblo un estado y derecho propio como la expresión de todas sus condiciones, las históricas y humanas relativas a su destino”<sup>996</sup> al igual que debe reconocer el Estado estas condiciones a los ciudadanos<sup>997</sup>. Está condicionado, además, porque este Estado es transitorio, en cuanto no se consigue primero un Estado federado europeo y finalmente mundial, que englobe y que unifique toda la humanidad<sup>998</sup>, esto es, el verdadero «pueblo», una Iglesia *católica* o reino de Dios secularizados: “están llamados los pueblos a ser sobre la tierra un pueblo y Estado común, y lo serán algún día. [...] Solamente los pueblos reunidos en sociedad *humana* representan la suprema persona política, el *Pueblo* en el pleno sentido”<sup>999</sup>.

Si tenemos en cuenta esta concepción racionalista, que reposa en la idea del Estado, entenderemos mejor la descripción del «pueblo», en un sentido acaso más inmediato: “una totalidad de familias, de amistades y de círculos libres sociales que hablan una lengua común, que observan comunes costumbres y usos, y cultivan en común la ciencia y el arte, forma un pueblo”<sup>1000</sup>. O dicho en otras palabras:

En un cuerpo social de familias que proceden de un común origen, que usan una lengua común, que en su relación con el suelo y con el cielo (el clima) viven bajo

---

<sup>993</sup> *Ibíd.*, p. 162, nota 6.

<sup>994</sup> *Ibíd.*, p. 75.

<sup>995</sup> *Ibíd.*, p. 116.

<sup>996</sup> *Ibíd.*, p. 77.

<sup>997</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>998</sup> “Estos pueblos y todos deben conservar y conservará cada cual la originalidad de su carácter y destino en la unidad del destino humano, determinarán este carácter y lo educarán reuniéndose en sociedades gradualmente comprensivas y llegarán últimamente a unirse en una alianza y pueblo eterno” *ibíd.*, p. 95.

<sup>999</sup> *Ibíd.*, p. 181.

<sup>1000</sup> *Ibíd.*, p. 142.

influencias semejantes y se forman y educan en semejantes hábitos y ejercicios, resulta al cabo entre ellas un carácter común a todas y a ellas solas, un individuo superior social, esto es, un pueblo<sup>1001</sup>.

A partir de ahí podemos obtener el concepto racional de pueblo y, en consecuencia, su carácter nacional y su moral pública, basada en el *libre obrar*. Este pueblo debe tender a la consecución de su idea mediante una moral de emancipación progresiva hacia la autodeterminación:

Así como el individuo, forma también cada sujeto y persona humana superior un carácter moral, como la expresión de sus hábitos de vida [...], y cada pueblo igualmente ha de conservar puro, determinar y embellecer cada día, conforme con toda su historia, su carácter moral común [...]. Si un pueblo ha de representar una verdadera persona humana (un hombre superior y agente de su destino), debe en primer lugar mantener y desarrollar su carácter nacional, en forma de una moral pública. [...] Pero, donde la moral pública reinante demanda actos contra razón o humanidad, debe el particular dentro del pueblo escuchar la voz de Dios, que prohíbe la enajenación de la libertad, [...] es una la voz de Dios, que declara el *libre obrar* como la forma de la vida y la condición de todo mérito y dignidad humana<sup>1002</sup>.

Autodeterminación y principio de nacionalidades se requieren, por tanto, mutuamente. Pero sólo pueden merecerla los pueblos que han llegado a un estado moral de cultura o conciencia superior<sup>1003</sup>, teniendo los distintos grados de maduración de los pueblos:

En los pueblos, como *sujetos mayores*, es manifiesto que la educación moral (las costumbres públicas) apenas han pasado hoy del primer estado de carácter y voluntad simple, irreflexiva; pero es notable que los pueblos conservan este su primitivo carácter con una adhesión superior a los cambios y revoluciones históricas durante siglos, esperando el día en que este mismo carácter, hoy virgen e inculto y respectivamente malo (la inclinación de algunos pueblos a espectáculos sangrientos), se convierta en germen vivo de una educación moral de todo el pueblo [...]. Estos motivos morales son pronto entendidos, y se comunican de unos a otros por una fuerza general, que puede llamarse *conciencia pública, sentido común moral*. Este hecho, desconocido en los siglos antiguos, si no es en esferas aisladas, prueba que la historia moral humana se desarrolla también lentamente y abraza cada vez mayores esferas de libertad, bajo un fin y juicio y forma de obrar<sup>1004</sup>.

No todo pueblo es, a estos efectos, *pueblo*. Por consiguiente, las condiciones para ejercer la autodeterminación sólo las podrá conocer el pueblo

<sup>1001</sup> *Ibíd.*, p. 114.

<sup>1002</sup> *Ibíd.*, pp. 167-168.

<sup>1003</sup> Moral por supuesto subjetiva, pero que se objetiva en su recurso a la conciencia "en Dios".

<sup>1004</sup> *Ibíd.*, pp. 170-171.

que tenga “carácter nacional”, en cuanto autoconciencia efectiva y que, por tanto, racionalmente constituya una nacionalidad, es decir, un sentimiento de personalidad política:

Todo pueblo que sostiene propia personalidad (soberanía política) en la sociedad humana, siendo en verdad en todos sus fines una condición libre y activa de su destino, debe tener propio derecho y Estado; [...] tan inmediato e inherente le es su Estado como la expresión de las condiciones relativas a la vida total del pueblo mismo [...]. Hablamos aquí de pueblos llegados a la mayoría moral y política, de pueblos que tienen el claro conocimiento de su destino, y la voluntad común y constante de realizarlo<sup>1005</sup>.

Este proceso de autodeterminación, que paradójicamente tiende a una mayor unidad del género humano, puesto que la nacionalidad más inmediata es un paso previo a la unión de la humanidad racional, constituye una filosofía o religión salvífica:

En la unidad y solidaridad de la humanidad con cada hombre, puede el individuo salvarse igualmente en el todo, como parte viva y útil del bien común, que en sí mismo, como la parte homogénea del todo, con tal que en ambos casos sea su voluntad y su obra racional y constante, esto es, virtuosa. Todos nos salvamos en nuestra Humanidad y en todas las esferas parciales humanas dentro de ella [...]; y será un día, *en la subordinación de toda la humanidad a Dios*, la ley común religiosa<sup>1006</sup>.

En definitiva, la religión de la Humanidad reunida superará los cultos particulares, será la fe plenamente racional que permitirá su unión con Dios:

Cuando sea cumplida en esta tierra y en la historia aquella plenitud que hemos definido como la reunión de la unidad con su interior variedad, entonces Dios será conocido no sólo como uno (unidad pura), sino como interiormente lleno y como el Supremo sobre el mundo<sup>1007</sup>.

Por último, es también conveniente hacer mención, en esta materia sobre la reflexión de los krausistas en torno a la cuestión de las nacionalidades, a una obra de un krausista de “segunda generación”. Se trata de la *Teoría orgánica del Estado* (1880) de Emilio Reus, un divulgador de Spinoza en España. Este tratado contiene un capítulo entero dedicado a las nacionalidades<sup>1008</sup>. Reus entraba en discusión con autores como Bluntschli, Mancini o el propio Pi i Margall. Reus distinguía el pueblo, como realidad psicológica o espiritual, de la nación, como comunidad políticamente organizada, donde el pueblo sin personalidad jurídica no podía ser nación:

---

<sup>1005</sup> *Ibíd.*, p. 180.

<sup>1006</sup> *Ibíd.*, p. 175.

<sup>1007</sup> *Ibíd.*, pp. 212-213.

<sup>1008</sup> Vid. Imp. de la Revista de Legislación, Madrid 1880, pp. 139-180.

Esta comunidad jurídica, característica de la nación, produce como es lógico, cierto número de derechos nacionales; derechos nacionales que se presentan bajo dos aspectos, uno, en cuanto son derechos, que arrancan de la vida jurídica y de la vida social, como por ejemplo, el derecho á observar las costumbres propias en todas partes, miéntras no sean contrarias á las leyes del país, ó á las instituciones morales; el derecho de hablar el idioma nativo y el de gobernarse con arreglo á las instituciones legales, bajo cuyo amparo se ha visto la vida por vez primera<sup>1009</sup>.

Para Reus, un segundo aspecto de los “privilegios nacionales” es el de los derechos políticos, resultantes del concepto de soberanía, relativos al modo de su ejercicio y también de la forma y de la organización externa del Estado. En todo caso, estos derechos políticos “deben ser considerados como una manifestacion concreta de los derechos personales anteriores y superiores al concepto del mismo Estado”<sup>1010</sup>. Entroncan así en el propio derecho de autodeterminación (individual), frente al riesgo de absorción de la persona por parte del Estado, por lo que “cada cual tiene el derecho de disponer libremente de sí mismo, y de dar una forma orgánica á la comunidad social en que vive”<sup>1011</sup>. Se articulaba así, en la obra de Reus, una teoría del «Estado de derecho, de economía y de cultura», esto es, un Estado nacional<sup>1012</sup>, donde el Estado “no es un organismo natural, como hemos visto, sino un organismo de organismos, que tienen entre sí determinadas relaciones de variedad y de unidad, de las que resulta un todo homogéneo”<sup>1013</sup>. Tales relaciones entre los distintos organismos del Estado sólo se pueden mantener por medio del Derecho<sup>1014</sup>.

---

<sup>1009</sup> Op. cit., p. 140.

<sup>1010</sup> Ibíd., p. 144.

<sup>1011</sup> Ibíd., p. 146.

<sup>1012</sup> Ibíd., p. 196.

<sup>1013</sup> Ibíd., p. 191.

<sup>1014</sup> La doctrina política de Reus chocaba aparentemente con la teoría política y administrativa oficial, como la que se exponía en el *Curso de derecho político* de Santamaría de Paredes (1882). El estatismo de Santamaría de Paredes le hacía afirmar que “el Estado es el supremo determinador y sancionador de la regla de Derecho”, cf. *Curso de derecho político según la filosofía política moderna, la Historia general de España y la legislación vigente*, Est. Tip. de Ricardo Fé, Madrid 1890, 4ª ed., p. 102. Sin embargo, también se trataba de un Estado en el que se encarnaba la nacionalidad (Estado nacional). El capítulo III, de la sección segunda de la parte primera, pp. 110-120, trataba Santamaría de Paredes de la relación moderna entre la nacionalidad y el Estado. La nación es definida como una “pluralidad de hombres que viven en sociedad dentro de determinado territorio”, op. cit., p. 110, y de forma más finalista se concebía como “una sociedad encerrada dentro de determinado territorio, que reúne en una unidad superior á otros organismos sociales (*familias, municipios, regiones*), para realizar en común todos los fines humanos, con un carácter especial” ibíd., p. 111. La nación, por tanto, era “una unidad superior de cultura y civilización de una agrupación de hombres, que reconoce una tradición común” ibíd., p. 111. Si el Estado presentaba un aspecto jurídico-organizativo de la sociedad, Santamaría asumía el principio de nacionalidades como ideal, según el cual el Estado nacional era el ideal a conseguir, teniendo en cuenta que había Estados que no lograban reunir tal “conjunción de la unidad de derecho y poder, y de unidad de

### 9.7. El positivismo

El padre de la sociología moderna, Augusto Comte, terminó de publicar su *Curso de filosofía positiva* en Francia en 1842. En su sistema, Comte pretende emular el cristianismo –había recibido ciertas influencias del tradicionalismo filosófico francés– mediante un esquema científico racional, «positivo», superador de los dogmas teológicos. Este sistema se basaría en la instauración de una religión laica, culmen de la humanidad (el estado positivo), punto de llegada de los estadios previos teológico y metafísico en un proceso de divinización de la historia<sup>1015</sup>. El positivismo comtiano aceptaba únicamente los datos de la experiencia como único medio de conocimiento humano, excluyendo cualquier explicación trascendente o metafísica de la realidad (en lo que el positivismo científico se constituía en una filosofía).

La escuela positivista en Francia tuvo sus continuadores, si bien con características propias, en Laffite, Littré o Renan. Más en general, cabe adscribir al sociologismo positivista a autores como Taine, Le Play o Le Bon, que ejercieron cierta influencia en el regeneracionismo que planteaban los catalanistas conservadores.

En España la influencia del positivismo y las tesis anejas del evolucionismo no llegarían realmente hasta la revolución democrática de 1868 y especialmente cuando fueron difundidas a principios de la Restauración por intelectuales republicanos, federalistas o progresistas que se habían visto obligados a abandonar la política activa con el cambio de régimen. En este sentido, Abellán ha hablado de krausopositivismo, es decir, una evolución del krausismo hacia el positivismo, en pensadores como Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate o Sales y Ferré, manteniendo categorías krausistas como monismo, evolución, unidad o organicismo<sup>1016</sup>.

---

cultura y civilización” *ibíd.*, pp. 112-113. Finalmente, resaltaba el tratadista madrileño los elementos constitutivos de la nación: territorio (elemento natural), cultura, religión e idioma (elemento psicológico) y raza (elemento etnográfico), elementos que podían formar un *sentimiento de nacionalidad*, en cuanto “síntesis suprema de todas las influencias indicadas; sentimiento que se produce espontáneamente por la comunidad de antecedentes políticos, de costumbres y tradiciones, de glorias y desgracias, y que es la señal más inequívoca de haberse ya formado la unidad nacional” *ibíd.*, p. 117. Por último cabe destacar que el manual de Santamaría de Paredes, que gozaba de la bendición gubernamental, también incluía un capítulo dedicado a las relaciones entre la Iglesia y el Estado, que asumía el lema católico liberal de una “Iglesia libre en un Estado libre”. Criticaba el «ultramontanismo» porque éste se hallaba “en abierta contradicción con el verdadero espíritu del cristianismo y con la doctrina de los más insignes teólogos de la religión católica”, *ibíd.*, p. 230. Así, amparándose en Santo Tomás y en la encíclica *Immortale Dei*, Santamaría postulaba que las relaciones entre ambas potestades se regulasen de forma armónica “entre la Iglesia libre y el Estado libre, para que el hombre viviendo en sociedad, pueda realizar á la vez los fines temporales y los fines eternos de su existencia” *ibíd.*, p. 236.

<sup>1015</sup> Sobre el positivismo, tomamos como referencia: Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía*, v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y Nietzsche, op. cit., pp. 177-223.

<sup>1016</sup> Cf. *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., pp. 560-564.



Paradójicamente, a pesar de su radicalismo, el lema comtiano que anudaba “orden” y “progreso” (entendido como libertad) fue adoptado por la burguesía liberal conservadora de la época. Era necesario apuntalar al Estado, el cual gracias a su burocratización, se convertía en motor y garantía de los principios positivistas armonizados. Más adelante, la tensión producida en la práctica de la burguesía para mantener ese difícil equilibrio facilitaría la irrupción del marxismo.

Los representantes de la escuela positivista en Cataluña<sup>1017</sup>, aludida ya por José de Letamendi en 1867, fueron Pedro Estasén, Salvador Sanpere i Miquel y Pompeyo Gener, Joaquín María Bartrina o Celso Gomis<sup>1018</sup>. Un anticipo de la actitud positivista estaría representada por Mariano Cubí (1801-1807), divulgador de la pseudo-científica frenología<sup>1019</sup> (en 1836 publicó en Nueva York *Introducción a la Frenología por un catalán*). También se pueden incluir en esta línea a Gaspar de Sentiñón y Joaquín M. de Bartrina. En general, el republicanismo adoptaría el positivismo por bandera y expresado en órganos de la Asociación Librepensadora de Barcelona, como *La Humanidad* (1871-1872) o, a partir de 1876, *El Porvenir*<sup>1020</sup>. Conviene notar también que en Madrid el krausismo terminaría adoptando la metodología positivista (krausopositivismo). También hubo krausistas, como Salmerón, que evolucionaron hacia el positivismo, o positivistas como Urbano González Serrano que se mantendrían en la órbita de la Institución Libre de Enseñanza.

A través del positivismo se introdujeron también las ideas evolucionistas y darwinistas en Cataluña<sup>1021</sup>, o incluso spencerianas, las cuales serían objeto de intensa impugnación por los apologistas católicos. El médico reusense Mata i Fontanet adoptó el positivismo psicologista. A su vez, Estasén en 1877 impartió en el Ateneo Barcelonés un ciclo de conferencias con el título de *El positivismo o sistema de las ciencias experimentales*. Estas conferencias levantaron una sonada polémica en el Ateneo Barcelonés, cuando su Junta Directiva, presidida por Duran i Bas, suspendió el curso de Pedro Estasén sobre el positivismo, así como las conferencias de Bartrina sobre la América precolombina marcadas por el

<sup>1017</sup> Para una aproximación, véase Vid. Ferré Trill, X., *Pensament positivista a Catalunya*, Ed. Cossetània, Valls 2007., en especial, el “Marco introductorio”, op. cit., pp. 7-18.

<sup>1018</sup> Cf. Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya...*, op. cit., p. 126. Vid. también “Socialisme, lliurepensament i científisme” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. V: *Naturalisme, positivisme i catalanisme*, Ed. 62, Barcelona 1994, pp. 139-164.

<sup>1019</sup> Cf. Font, P. Ll., “Esquema històric de la filosofia catalana” en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 10, 1984, p. 187.

<sup>1020</sup> Cf. Bohigas i Maynegre, J., op. cit., p. 54.

<sup>1021</sup> Precisamente, según refiere Bohigas, en 1879 apareció en fascículos en el *Diari Català* de Almirall la primera traducción catalana de una obra de Darwin: *Viatge d'un naturalista al voltant del món, 1831 a 1836*, op. cit., p. 69. Según Santiago Riera, Gener había traducido en 1871 la obra de Büchner, *La teoría darwiniana*, cf. Riera i Tuèbols, S., “El positivisme científic i la difusió del darwinisme. Les ciències naturals i mèdiques” en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, 10 vols., Ed. 62, Barcelona 1994-1999, p. 118.

evolucionismo<sup>1022</sup>. Ello propició durante un breve tiempo la creación del Ateneo Libre de Barcelona por parte de los disidentes Gener, Estasen y Zulueta. Años más tarde, otro sonado choque estuvo protagonizado por la cuestión universitaria en 1895 del catedrático de Historia Natural de la Universidad de Barcelona, Odón de Buen, a raíz de la condena de sus manuales por parte de la Congregación del Índice.

Aquel mismo 1877 Duran i Bas criticaba el positivismo de Littré por su reducción de la realidad a materia y fuerza y por su filosofía de la historia de las naciones como parte de la historia natural<sup>1023</sup>.

El citado Estasen en 1882 publicaba en Barcelona el opúsculo *El problema de las nacionalidades*, en la que se reflejaba la influencia de la reciente conferencia de Renan en la Sorbona<sup>1024</sup>.

<sup>1022</sup> Cf. Pich i Mijana, Josep., op. cit., p. 441.

<sup>1023</sup> Cf. *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1877 a 1878...*, op. cit., p. 19. La idea positivista del progreso que planteaba el positivismo de Comte y Littré sería más tarde criticada desde una óptica tomista por Narciso Pla y Deniel en su discurso pronunciado en 1895, en el que el jurista catalán sostenía que “fuera de la filosofía cristiana, es en vano pretender una noción satisfactoria del Progreso”, cf. *La Ley del Progreso. Discurso pronunciado en solemne sesión pública celebrada por la Academia Calasancia de Barcelona el día 3 de febrero de 1895*, Imp. de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1895, p. 17.

<sup>1024</sup> En su opúsculo, Pedro Estasen recorre las tesis de Bluntschli, Pi i Margall, Renan, Cánovas, Bigot, Jourdy, Pérez de Guzmán, Menéndez Pelayo, Pacheco, Topinard, Quatrefages, Letorreau, Coroleu, Pella, Bagehot o Acollas. Estasen adoptaba una teoría positivista y particularista de la nacionalidad, pero que residenciaba en el hecho de la voluntad del pueblo de mantener la comunidad. “Allí donde existe cierta unidad de creencias, allí donde existe un pueblo con tradiciones propias y con una historia que vive en la conciencia del mismo; allí donde se habla una misma lengua y existe un arte con fisonomía propia ó hay costumbres semejantes, ó sea por lo que fuere, hay un sentimiento patrio, allí debe existir una nacionalidad cuyas tendencias no deben resistir y á cuyas manifestaciones no es prudente oponerse. Los Gobiernos y los pueblos que desconozcan esta ley histórica, tarde ó temprano han de recibir el merecido castigo. (...) La tendencia de varios pueblos á formar grandes nacionalidades no es una manifestacion espontánea y natural” cf. *El problema de las nacionalidades*, Establecimiento tipográfico de los sucesores de N. Ramírez y Cía., Barcelona 1882. p. 20. Según Estasen, “en el porvenir, las grandes nacionalidades creadas y sostenidas por las grandes ambiciones, están destinadas á desaparecer. (...)¿Cuándo se entiende definitivamente constituida una nacionalidad? (...) Cuando se gobierna á sí misma. (...) Caracteriza á las nacionalidades de todas las épocas el hecho de que sus habitantes *viven bien viviendo juntos*. (...) La mayor parte de los Estados modernos realizan la ley de la unidad en la variedad. España tiene unidad política, pero el derecho civil catalan no es el castellano, ni el aragonés, y si bien la ciencia política contemporánea no ha alcanzado aquel grado de desarrollo que le permita anticipar soluciones á los más difíciles problemas, no es desventurado señalar para el porvenir un ideal político”, op. cit., pp. 21-22. El cual consistirá “en una unidad política general para cada nacion, con cierta autonomía é independencia para los distintos departamentos y hasta para los municipios de que se componga”, ibíd., pp. 22-23. Sin embargo, “los poderes públicos de una nacion no pueden permitir acto alguno antinacional (...). El Gobierno, la Administracion, tienen como principal deber la defensa y fomento del interés nacional”, ibíd., p. 23. Por tanto, los Gobiernos deben fomentar el sentimiento patriótico” p. 24.

A pesar de las reticencias iniciales, la metodología positivista fue ampliamente aceptada incluso en círculos conservadores o católicos –en especial por cuanto se refiere a las figuras de Taine (que influyó en Maurras), con su capital obra *Los orígenes de la Francia contemporánea*, y Le Play– como se presenta en las páginas de *La España Regional* por parte de José Pella i Forgas o Francisco Romaní i Puigdemongas. Igualmente, autores como Sanpere i Miquel, Pella i Fortas, Coroleu i Inglada, Botet i Sió o Aulèstia i Pijoan adoptaron el positivismo en su investigación histórica. De hecho, las polémicas del Ateneo Barcelonés demuestran la presencia del positivismo en el seno de una de las instituciones culturales burguesas más típicas del último tercio del siglo XIX barcelonés.

Desde su positivismo psicologista, Hipólito Taine (1828-1893) redactó en seis volúmenes *Les origines de la France contemporaine* (1876-1893), en el que interpretaba científicamente la historia francesa, indagando las causas o leyes psicológicas de la misma y que dividía en tres etapas: el Antiguo Régimen, la Revolución y el Régimen Moderno. En el ámbito germánico, Guillermo Wundt desarrolló una psicología de los pueblos (*Völkerpsychologie*) en la que estudiaba los procesos psíquicos de las comunidades humanas. El «alma del pueblo» (*Volkseele*) representaba el nexo de dichos procesos con las conciencias individuales<sup>1025</sup>.

¿Cómo valoraba Torras i Bages el positivismo? El sacerdote catalán se mostró crítico respecto del principio naturalista, subyacente en el positivismo, a causa de su materialismo<sup>1026</sup>. También criticaba la estética positivista, como la de Taine<sup>1027</sup> y Littré, contrastándola con la de Santo Tomás<sup>1028</sup>, porque aquella desconocía que la noción positiva más importante era la del infinito<sup>1029</sup>. Con todo, no desdeña la metodología positivista –“siguem positivistes de debò, veritables observadors de nosaltres mateixos”<sup>1030</sup> llega a exclamar en *La tradició*

<sup>1025</sup> Cf. Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía*, v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo*. Kierkegaard y Nietzsche, op. cit., p. 392.

<sup>1026</sup> “La gran heretgia moderna que sura en la present atmosfera mundana, de prescindir de tot lo sobrenatural i diví, de fundar la vida en l’ordre purament natural i fins exclusivament material, perquè aquest error no és modern, sinó molt vell, puix aquesta forma, malament anomenada positivista, abans l’oí l’antiga Grècia que la moderna Europa, per boca d’un dels seus filosops, qui afirmava que el nostre enteniment no devia aplicarse a lo diví i etern, perquè a l’home li basta lo humà, i al mortal lo mortal; i no obstant, aquesta falsa i superficial filosofia fou vençuda i anhilada pel pare de tota la filosofia moderna, Aristòtil”, cf. “La sabiduria dels humils” en *Obres Completes*, v. IV, pp. 644-645.

<sup>1027</sup> A quien considera deshumanizador de las artes a causa de la ceguedad de su sistema, al sujetarlas a un determinismo sociológico, resultado de una evolución que se da en el medio social donde se produce la obra de arte, op. cit., p. 315.

<sup>1028</sup> Cf. “De l’infinit i del límit en l’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 260.

<sup>1029</sup> Op. cit., p. 264.

<sup>1030</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 233.

*catalana*- citando con cierta frecuencia a autores como Taine<sup>1031</sup>, Le Play o Le Bon. Aprovecha sus comentarios organicistas y sus referencias a las jerarquías sociales naturales, que fueron arrasadas por la Revolución francesa<sup>1032</sup>.

#### 9.8. Socialismo y anarquismo

La actividad productiva del *homo faber*, protagonista de la Revolución industrial, así como el dominio del liberalismo económico, prenunciaba la aparición del socialismo. A su vez, el idealismo a ultranza que hemos contemplado en el apdo. 9.6.1 produjo la reacción materialista y ateísta. La primera elaboración doctrinal socialista, la utópica, corrió a cargo de Owen, Saint Simon, Fourier y Cabet. La influencia de éste último fue importante en Cataluña (en obreristas progresistas como Abdón Terradas, Monturiol, Clavé, Orellana, Rovira, Suñer y Capdevila), por la aparición de traducciones de los escritos de Cabet (*Viaje por Icaria*) y la publicación de *La Fraternidad* (1847-1848)<sup>1033</sup>.

A su vez, el *Manifiesto del partido comunista* de 1848 de Marx y Engels inició el socialismo científico que desbancaría el socialismo utópico, consagrándose en la constitución en Londres, en 1864, de la *Asociación Internacional de Trabajadores*. En 1867 aparecía el primer tomo de *El Capital*. La lectura dialéctica y materialista de la historia de Marx<sup>1034</sup>, acometía la crítica de la superestructura jurídica del Estado liberal opresor del proletariado y al servicio de las clases dominantes. De ahí la inevitable lucha de clases, la necesidad de la revolución y la aspiración a la colectivización de los medios de producción y la socialización del trabajo. El marxismo adquiriría así una categoría redentora en lo que vendría a ser un ebionismo secularizado para la emancipación, interesada e instrumentalizadora, del proletariado. Al mismo tiempo, a través de la revolución y la lucha de clases, forzaba una emancipación religiosa y política a través de una efectiva transformación económica y social. Objetivo a lograr en el comunismo, eliminando la propiedad como forma de explotación de las clases obreras.

<sup>1031</sup> El *Epistolari* de Torras i Bages incluye una carta suya, probablemente de 17.01.1891, en la que le pedía prestada a Prat de la Riba la obra de Taine, *L'ancien Régime* (v. I, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994, p. 228).

<sup>1032</sup> Cf. "Del Verb Artístic", op. cit., p. 264.

<sup>1033</sup> Cf. Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., pp. 660-663.

<sup>1034</sup> Seguimos en esta breve síntesis sobre el marxismo los capítulos tercero y cuarto de la *Historia de la filosofía* del p. Teófilo Urdanoz (v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*, op. cit., pp. 64-176). El materialismo histórico de Marx predicaba la condición derivada de la conciencia y del pensamiento con respecto al mundo material. De ahí que toda la estructura económica, definida en cada época por sus modos de producción, condicionase el despliegue socio-político y espiritual de las sociedades.

El anarquismo emanaba también de la izquierda hegeliana, acentuando el elemento individualista del hombre autodivinizado: lo que explicaba el antiestatalismo del anarquismo político. Curiosamente, el anarquismo encontraría un gran predicamento en sociedades tradicionales, modernamente desestructuradas por el liberalismo, como eran Rusia y España.

En España la clase obrera no se desarrolló -y aún de forma desigual ya que Cataluña, desde la primera mitad del siglo XIX, fue una excepción- hasta el siglo XX, debido a la débil industrialización del país. Paradójicamente quizás, el marxismo no nació aquí entre los obreros más pauperizados, sino de los más cualificados, es decir, los más próximos por su situación al ideario liberal.

## § 10. EL TRADICIONALISMO POLÍTICO CATALÁN DEL SIGLO XIX

Hablar de una tradición política hispánica o catalana, como una corriente de pensamiento antiliberal o reaccionaria, no debe apartar del punto de mira el hecho de que dicha tradición defendía el régimen de principios –las leyes fundamentales– sobre los que se asentaba el armazón y la concordia política de unos reinos españoles desde la fecha del año 589, imprecisamente llamado “Antiguo Régimen”. Esta cosmovisión constituyó y desarrolló unas sociedades presididas por la fe<sup>1035</sup>, tal y como se expresó en los diversos textos fundamentales de los distintos cuerpos políticos de las Españas, a partir del *Liber Iudiciorum*. Es decir, el pensamiento tradicional tiene la función de explicar y, en su caso, defender la propia constitución política y social de lo español, tal y como se ha desplegado históricamente como auténtico bien de las gentes que habitaban no sólo la Península Ibérica, sino también los territorios que quedaron integrados en la comunidad política pluriforme del Imperio español, como fueron las Indias.

Al mismo tiempo, es obvio que la crisis de la Hispanidad, que convencionalmente también podemos rastrear en el despotismo ilustrado del siglo XVIII y que golpeará con fuerza el edificio legal de la Monarquía española con la revolución liberal en el siglo XIX, vino acompañada o incluso anticipada por las nuevas corrientes filosóficas modernas, de signo absolutista, ilustrado y afrancesado primero y, posteriormente, de carácter liberal y romántico, ya sea en su expresión progresista como conservadora. Impugnadas en su raíz las bases de la convivencia secular, no tardaron en aparecer las correspondientes voces que recapitularon y proclamaron con inusitada fortaleza los principios tradicionales ante los nuevos envites revolucionarios en sus distintas marchas.

---

<sup>1035</sup> “Desde el plano político y social, y principalmente de unidad moral, la legislación española tiene su inicio con el cimiento e inspiración católicos. De modo que no puede escindirse en forma alguna la consideración de lo hispano de aquello por lo que cobra existencia, de lo que lo mantiene en su ser y de lo que determina sus fines y concreta su misión histórica: la fe católica en la proclamación de Dios Uno y Trino, Padre, Hijo y Espíritu Santo”, cf. Palomar Maldonado, E., “La confesionalidad del Estado y la unidad católica en las leyes fundamentales de España” en *Verbo*, núm. 279-280, 1989, p. 1251.

### 10.1. Tradición y contrarrevolución intelectual en España

Javier Herrero en su obra sobre los orígenes del pensamiento reaccionario español lo reduce a un eco del pensamiento más conservador del romanticismo europeo, que se alimentaría de las mismas fuentes de los autores franceses reaccionarios a las ideas ilustradas<sup>1036</sup>. De ahí su crítica a la «tradición española» de cuño menendezpelayano, que para él “ni es tradición ni es española”<sup>1037</sup>. Antes al contrario, se trataría de un pensamiento inventor de una mitología reaccionaria provocada por la Ilustración, que nada tendría que ver con la tradición escolástica de la España del siglo XVI y XVII<sup>1038</sup>. Obviamente, esta apreciación pretende deslegitimar las corrientes antirrevolucionarias españolas, por representar éstas algo foráneo al propio pensamiento político hispánico. Pensamiento “tradicional” genuino que, para Herrero, coincidiría más bien con las tendencias ideológicas que, mediando la adaptación ilustrada del siglo XVIII, confluirían en la formación del incipiente liberalismo historicista

<sup>1036</sup> Cf. Herrero, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza Editorial, Madrid 1987 (2ª ed), p. II. Su estudio de los autores tradicionalistas españoles no ultrapasa el año 1820. Para un marco general de las relaciones entre los legitimistas franceses y los realistas o carlistas españoles en la primera mitad del siglo XIX, vid. Fitzpatrick, B., “La dimensió espanyola de l’ultrareialisme del Migdia francès (1814-1848)” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 26, 1992, pp. 167-176. Fitzpatrick no concreta sin embargo la importe presencia de exiliados carlistas catalanes en el sur de Francia, como fue la ciudad Montpellier, donde por ejemplo en 1842 Pou editó *La España en la presente crisis* y en 1844 su oración fúnebre por el obispo de Menorca, *El zelo por la casa de Dios fuerte y constantemente llevado hasta el sepulcro por el ilustrísimo y reverendísimo señor D. Fr. Juan Antonio Díaz Merino*. También en 1843 el p. Palau publicaba en Montpellier su *Lucha del alma con Dios*, en cuya ciudad aparecía en la misma fecha la anónima *Breve reseña de los acontecimientos de España: desde la muerte de Fernando VII, últimos sucesos de Barcelona y desgracias que amagan los españoles si no se aperciben, por un español libre e independiente del mundo y la fortuna, voluntariamente desterrado*. Ciertamente, el legitimismo del mediodía francés se esforzaría en la acogida y soporte de los exiliados realistas y carlistas españoles. Sobre dicho movimiento legitimista, vid., del mismo autor, “L’ultrareialisme francès del Midi i les seves contradiccions internes” en Fradera, J. M., Millán, J., Garrabou, R. [Eds.], *Carlisme i moviments absolutistes*, Eumo Ed., Vic 1990, pp. 115-126.

<sup>1037</sup> Op. cit., p. 22.

<sup>1038</sup> *Ibid.*, p. 24. El historiador del derecho español, Eduardo de Hinojosa, discípulo del cardenal Ceferino, fue un gran difusor del pensamiento político del Siglo de Oro español –vindicando su originalidad y su espíritu cristiano, si bien en cierta medida abstrayendo del pensamiento de los autores políticos del siglo XVIII y primera mitad del siglo XIX, a los que no menciona. Al respecto, véase su *Influencia que tuvieron en el Derecho público de su patria y singularmente en el Derecho penal los filósofos y teólogos españoles anteriores a nuestro siglo*. Memoria premiada por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en el Concurso del año 1889, Tip. de los Huérfanos, Madrid 1890 (existe una reciente edición revisada de dicho trabajo: *El derecho público español. Influencias filosóficas y teológicas*, Ed. Analecta, Pamplona 2014). En su introducción, De Hinojosa reconocía que las referencias más inmediatas de las que partía era la obra de Balmes, *El Protestantismo comparado con el Catolicismo en sus relaciones con la historia de la civilización europea*, la *Defensa* de Martínez Marina frente a las censuras de que fueron objeto sus obras por parte de la Inquisición, el estudio de Cánovas sobre las ideas políticas de los españoles bajo la dominación de la casa de Austria y la monografía del p. Garzón sobre Mariana, así como las obras de Colmeiro, La Fuente y Gutiérrez. Otra aproximación inicial al estudio de las fuentes clásicas de la filosofía política española era la obra de Jerónimo Bécker: *La tradición política española* (Madrid 1896).

decimonónico. Semejante valoración, infundada a mi entender<sup>1039</sup>, acaso podría haber acertado en parte si tuviera en cuenta las referencias y los desarrollos de las escuelas tradicionalistas o conservadoras, contaminadas de romanticismo, como la escuela apologética catalana a la que he hecho mención en la primera parte (apdo. 7.4) o la obra y posicionamiento del propio Marcelino Menéndez y Pelayo<sup>1040</sup>. Los protagonistas de estas tradiciones –no todos– terminarían engrosando las filas del catolicismo liberal. En este sentido, Herrero desprecia y omite prácticamente todo el caudal del «escolasticismo póstumo» que alcanzaría de lleno la primera mitad del siglo XIX y caracterizaría intelectualmente al realismo más “servil”<sup>1041</sup> y al carlismo enfrentados al

<sup>1039</sup> A este respecto, Miguel Artola, quien no parece simpatizar con el tradicionalismo español, declara contrariamente que “la doctrina absolutista se nos revela como una simple reiteración de las teorías de nuestros clásicos del Siglo de Oro”, cf. *Los orígenes de la España contemporánea*, v. I, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000 (3ª ed.), p. 448. En este sentido, sorprende la afirmación de este autor, según el cual el pensamiento filosófico de los “absolutistas” españoles “es de una notable pobreza conceptual”, op. cit., p. 559, si bien, acto seguido, reconoce que “tampoco los [filósofos] liberales presentan una doctrina coherente, sino los políticos, sociales y económicos” ibíd., p. 560. Historiadores del carlismo catalán, como Pedro Anguera, reiteran el argumento sobre la indefinición ideológica del primer carlismo en Cataluña, cf. *Déu, rei i fam. El primer carlisme a Catalunya*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1995, p. 423.

<sup>1040</sup> En su semblanza sobre su maestro Milà i Fontanals, Menéndez y Pelayo reconoce deber a esta escuela romántica barcelonesa, representada en la Universidad de Barcelona por el propio Milà y por Llorens i Barba “el no ser ni krausista ni escolástico”, cf. *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, p. 134.

<sup>1041</sup> Que políticamente ya se expresó en 1814 mediante la *Representación y Manifiesto que algunos diputados a las Cortes ordinarias firmaron en los mayores apuros de su opresión en Madrid para que la Majestad del Sr. D. Fernando el VII a la entrada en España de vuelta de su cautividad, se penetrase del estado de la Nación, del deseo de sus provincias, y del remedio que creían oportuno*, conocida como el *Manifiesto de los persas* y que dirigieron los diputados “absolutistas” a Fernando VII instándole a la abolición de la Constitución de 1812 y la obra legislativa dictada en su desarrollo. Miguel Artola considera dicho manifiesto como la primera declaración programática de lo que si no era aún un partido organizado, era, cuando menos, un grupo parlamentario. Por otro lado, Artola no tiene ningún reparo en identificar la doctrina del *Manifiesto* con las teorías políticas de Santo Tomás de Aquino y de los neoescolásticos del siglo XVI, que subordinaban el ejercicio del poder al bien común a la luz de la ley natural, cf. *Partidos y programas políticos: 1808-1936*, v. I: *Los partidos políticos*, Ed. Aguilar, Madrid 1974, pp. 205-206. Sobre las polémicas escritas durante el período de las Cortes extraordinarias y ordinarias de Cádiz, vid. Castro, D, “Razones serviles. Ideas y argumentos del absolutismo” en Rújula, P., Canal, J. [Eds.], *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Marcial Pons, Madrid 2011, pp. 105-133. Véase también el apartado “Pero, ¿hubo un pensamiento contrarrevolucionario católico?” del trabajo de Javier Barrycoa, “Catolicismo político tradicional, liberalismo, socialismo y radicalismo en España contemporánea” en Ayuso, M. [Ed.], *La res publica christiana como problema político*, Ed. Itinerarios, Madrid 2011, pp. 104-108. En especial, por cuanto se advierte de la existencia dentro del tradicionalismo contrarrevolucionario de “ideólogos oficiales” del fernandinismo absolutista, como Dehaxo Solórzano, Clemente Carnicero, Puigserver y, sobre todo, Rafael Vélez, cuyas apologías, invocando el catolicismo, estarían defendiendo una monarquía absoluta, alejada del modelo de monarquía parlamentaria limitada, si bien templada por los fueros e instituciones fundamentales del Reino (op. cit., p. 107).



despotismo y al liberalismo en la lucha por los destinos de las Españas<sup>1042</sup>. Y, significativamente, no recoge testimonios de este pensamiento “reaccionario” producido en tierras catalanas<sup>1043</sup>. Pero también hay que tener en cuenta la valoración genérica de Torras i Bages sobre el pensamiento tradicional catalán: “la filosofía, a Catalunya com a Roma, no ha tingut originalitat<sup>1044</sup>”. Ello por cuanto el carácter catalán rehúye cualquier tipo de idealismo o afán de lucimiento despegado del sentido realista de las cosas:

No ama l'esperit de la nostra gent aquella espècie de gimnàstica mental sense altre objecte que una atrevida ostentació de forces per a admirar al pròxim; si traiem la grandiosa excepció de Lull i els lul·lians, els demás qui han conreat dit ram de la sabiduria humana han seguit la nobilísima corrent de la *perennis philosophia* que ix de les abundoses fonts de la immortal Grècia<sup>1045</sup>.

<sup>1042</sup> Precisamente fue Menéndez Pelayo quien acuñó la idea de este escolasticismo obsoleto por decadente, insustancial e incluso dependiente de otras latitudes durante la primera mitad del siglo XIX (con la excepción de Balmes): “si la cultura de los liberales adolecía de exótica y superficial, la de los partidarios del antiguo régimen había llegado a tal extremo de penuria, que en nada y para nada recordaba la gloriosa ciencia española de otras edades, ni podía aspirar por ningún título a ser continuadora suya. Todavía a principios del siglo se conservaban, especialmente en las órdenes religiosas y en el seno de algunas universidades, tradiciones venerables, aunque por lo común de puro escolasticismo; y en tal escuela se formaron algunos notables apologistas, férreos en el estilo, pero sólidos en la doctrina, superior con mucho en elevación metafísica a la filosofía carnal y plebeya del siglo XVIII, única que ellos tenían enfrente. Así lograron y merecen aplauso y buena memoria el sevillano p. Alvarado, el valenciano p. Vidal, el mallorquín p. Puigserver, y otros que aquí se omiten. Pero su obra resultó estéril en gran parte, así por la sujeción demasiado nimia que mostraron al procedimiento escolástico, sin hacerse cargo de la diferencia de tiempos y lectores, cuanto por la intransigencia de que hicieron alarde respecto de toda otra filosofía, condenando de plano todo género de innovaciones buenas o malas, hasta en la enseñanza de las ciencias físicas. Y como al propio tiempo su estilo, que por lo común era inculto, desaseado y macarrónico, no convidase a tal lección a los hombres de buen gusto, este *escolasticismo póstumo* no solamente no sirvió para convencer a los liberales, sino que entre los realistas mismo hizo pocos prosélitos; siendo sustituido pronto, y sin ninguna ventaja de la cultura nacional, por traducciones atropelladas de aquellos elocuentes y peligrosos apologistas neocatólicos del tiempo de la Restauración francesa, Chateaubriand, De Maistre, Bonald, Lamennais (en su primera época). Tal fué la más asidua lectura del clero español y de los legos piadosos en los últimos años del reinado de Fernando VII; y por este camino la devoción española vino a saturarse muy pronto de sentimentalismo poético, de tradicionalismo filosófico, de simbolismo teosófico, de absolutismo teocrático, de legitimismo feudal y andantesco y de otra porción de ingredientes de la cocina francesa, que mal podían avenirse con nuestro modo de ser llano y castizo”, cf. “Cuadrado y sus obras” en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. X, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1942, p. 214 (el subrayado es mío).

<sup>1043</sup> En un ámbito catalán, Casimir Martí opina que tampoco el carlismo presentaba un bagaje ideológico apreciable, cf. “Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució” en Balcells, A. [Ed.], *El pensament polític català (del segle XVIII a mitjan segle XX)*, Ed. 62, Barcelona 1988, p. 73.

<sup>1044</sup> Cf. “La tradició catalana” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 367.

<sup>1045</sup> *Ibid.*

En todo caso, con independencia de su originalidad, participasen de una tradición autóctona o no, fueran reaccionarios o ultramontanos<sup>1046</sup>, los autores que encabezaron el combate contra las ideas políticas liberales que empezaron a proliferar a principios del siglo XIX, formaban parte y proseguían una tradición teológico-política hispánica<sup>1047</sup>. Producto extraordinario de la Cristiandad en las Españas y por ello se trataba de una tradición rabiosamente antieuropea (en cuanto el concepto de Europa era la negación de la Cristiandad)<sup>1048</sup>. Evaristo Palomar pone de relieve la continuidad del pensamiento tradicional, “según la cual el pensamiento tradicional de finales del XVIII y del XIX enlaza con toda una expresión de pensamiento político ágil, fuerte, conocedor de los contrarios, con singularidades geniales y escritores de segunda fila”<sup>1049</sup>. Suances reconoce que el pensamiento tradicional es una corriente ininterrumpida en toda la historia española<sup>1050</sup> y el propio Abellán retrotrae el enfrentamiento ideológico a la segunda mitad del siglo XVIII, con pensadores tradicionalistas como hasta apologetas como fr. Fernando de Zeballos, Antonio José Rodríguez, Vicente Fernández Valcarce, fr. Diego de Cádiz, Antonio Vila y Camps, Pedro de Quevedo, Miguel de Lardizábal o José Joaquín Colón<sup>1051</sup>. Este pensamiento, que se correspondería con el modo de ser español, según el estudio preliminar al primer tomo de la monumental *Historia del tradicionalismo español* mantendría un constante ultramontanismo y “nada tiene que ver con las elucubraciones ni con las doctrinas de los pensadores extranjeros [...]. Sería error creer que el

<sup>1046</sup> Cf. Villacañas Berlanga, J. L., “Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español” en *Res publica*, núm. 13-14, 2004, p. 41. Para este autor, los ultramontanos contrarrevolucionarios españoles eran absolutistas en cuanto propugnaban un poder monárquico sujeto al poder espiritual o religioso, de ahí su aversión al jansenismo. En todo caso, frente a Herrero, Villacañas admite que el pensamiento reaccionario español no fue “la obra de unos cuantos frailes traduciendo autores extranjeros. [...] Fue, en este sentido, algo más que una reacción: fue la penetración conceptual victoriosa de la sociedad estamental en la obra de la misma revolución por medio del derecho histórico y la ortodoxia católica. Allí se introdujeron las armas para el propio desmontaje de la obra de Cádiz y para la limitación de la idea de soberanía política. Un desmontaje que tuvo en la afirmación de la co-soberanía de la Iglesia y en la vigencia del derecho histórico la clave de su posterior y omnipresente dinamismo en la sociedad española del XIX. [...] El Estatuto real de 1834 fue la edad de oro de ese pensamiento”, op. cit., p. 52. No obstante, Villacañas identifica al partido moderado como verdadero representante del pensamiento reaccionario (no ultramontano, ultramontanismo que por el contrario encarnaría primero el realismo y su continuador, el carlismo), heredero del resultado transaccionista de la Constitución de Cádiz o del Estatuto de 1834, que serían fruto de las presiones de los apologetas españoles, quienes lograrían moderar o desvirtuar las exigencias de los liberales españoles, lo que impediría que se consolidara un régimen liberal moderno.

<sup>1047</sup> Cf. González Cuevas, P. C., “Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española” en *Hispania*, núm. 207, 2001, p. 101.

<sup>1048</sup> Cf. Elías de Tejada, F., *La monarquía tradicional*, Ed. Rialp, Madrid 1954, pp. 31-68.

<sup>1049</sup> Cf. “La filosofía del derecho y el derecho natural en los planes de estudio de las facultades de derecho en España (y III)” en *Foro, Nueva época*, núm. 5, 2007, p. 111.

<sup>1050</sup> Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid 2006, p. 44.

<sup>1051</sup> Cf. *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*, op. cit., pp. 164-201.

Tradicionalismo, como módulo de filosofía política, nació en el siglo XIX, o que pueda tener relación alguna con el Tradicionalismo filosófico”<sup>1052</sup>. En dicha introducción se resiguen sucintamente desde San Leandro y San Isidro, pasando por los autores del siglo XVI, XVII y XVIII, los hitos del pensamiento político, teológico y filosófico, de las Españas, en los que se trataban temas como el gremio, el municipio, las Cortes, la monarquía cristiana, frente a las doctrinas extranjeras como Grocio, Hobbes, Spinoza o las doctrinas galicanas y jansenistas. Ciertamente, la “desespañolización” que produce la Revolución francesa importada a nuestra tierra por “traidores” e “inconscientes”, propició la reacción:

Y así se produjo el fenómeno maravilloso de un pueblo moribundo escribiendo una epopeya. El Tradicionalismo Político español se incorpora, reaccionando ante los fulgores del incendio de la Revolución Francesa, cuando se presenta el problema [...] ser o no ser. O es España, cristiana y española, o al ser feudo de teorías antinacionales y anticristianas, perdida su personalidad, ebria, hechizada, se hundirá en el abismo. [...] El partido carlista es el heredero de los héroes de la Independencia<sup>1053</sup>.

Los pensadores de la tradición política española rechazaron siempre las “novedades” introducidas por la filosofía moderna como importaciones extranjerizantes o afrancesadas, reclamando en su lugar la vigencia y continuidad del pensamiento tradicional hispánico para la aplicación, en su caso, de las reformas políticas que necesitaban los Reinos hispánicos. Y ciertamente originaron una corriente antiliberal que se mostró muy combativa a lo largo de todo el siglo XIX y no se privaron de acoger la literatura antirrevolucionaria extranjera, principalmente francesa. Toda vez que el desafío revolucionario llegó al país francés antes que a España, es obvio que allí la literatura más inmediatamente contrarrevolucionaria tuviera que desarrollarse en directa polémica con la Revolución y más tempranamente que en tierras hispanas. Es evidente también que sus aportaciones o experiencias en este sentido resultaron valiosísimas para los pensadores tradicionalistas españoles, aunque ello también pudiera entrañar la recepción de ciertas limitaciones de la propia literatura tradicionalista francesa<sup>1054</sup>.

---

<sup>1052</sup> Cf. Ferrer, M. [Melchor], Tejera, D., Acedo, J. F., *Historia del tradicionalismo español*, v. I: *El pensamiento español desde los tiempos de San Isidro hasta la sublevación masónica de 1820*, Ed. Trajano, Sevilla 1940 (edición facsímil: Sancho el Fuerte Publicaciones, Pamplona 2010), p. 8.

<sup>1053</sup> Op. cit., p. 134

<sup>1054</sup> En estas limitaciones que condicionarían el tradicionalismo español -en este caso de la segunda mitad del siglo XIX- también podríamos mencionar la contaminación racionalista, especialmente por medio del suarismo, en el proceso de revitalización de la neoescolástica española. Ello tendría su reflejo en las orientaciones, toda vez que se habían incorporado hasta cierto punto el temario y el legado ilustrados, como demostraría el nuevo planteamiento del Derecho natural, frente al Derecho positivo, como un conjunto de principios abstractos, op. cit., pp. 112-113.

En todo caso, al igual que en cuestiones metafísicas o antropológicas, las bases del pensamiento político tradicional se encontraban en las antípodas de la filosofía moderna. En el plano de la reflexión política, esta vigencia de una conciencia tradicional en la sociedad española presuponía en el siglo XVIII<sup>1055</sup> y aún en la primera mitad del XIX el reconocimiento de la Iglesia católica, apostólica y romana, presidida por los sucesores de Pedro, como el universo en el que se integraba, respiraba y se cohesionaba plenamente lo político o temporal, en lo que era el mismo ser de las comunidades hispánicas. Teniendo en cuenta que la Iglesia en su realidad externa y jerárquica es signo visible de la Jerusalén celestial y sin confundirse ni separarse ambas realidades, este principio espiritual era algo intrínseco y, al mismo tiempo, trascendente a la constitución temporal, sin perjuicio de las posibles deformaciones regalistas, jansenistas o liberales minoritarias que atentaron sucesivamente contra dicha tradición española<sup>1056</sup>. Desde el punto de vista institucional y social, se había mantenido todavía la pluralidad política y jurídica, e incluso religiosa hasta cierto punto<sup>1057</sup>, de estatutos territoriales y personales integrada en la unidad de la Corona, esto es, bajo la guía del Señor natural, a pesar de la represión centralizadora, especialmente respecto a los reinos de la antigua Corona de Aragón por su fidelidad austracista, y las corrientes ilustradas que auspició el espíritu afrancesado de la dinastía borbónica. Por ello, resulta relativamente sencillo explicitar las «leyes fundamentales» en el trilema Dios, Patria y Rey, o en el binomio Religión y Monarquía, en los que se concretaba la tradición hispánica<sup>1058</sup>:

Dios, creador y redentor, amado en su Iglesia; Patria, ser social e histórico en la comunidad plural de convivencia bajo sus leyes; Rey, principio de autoridad y unidad políticas subordinado al bien común social y por ello limitado por la moral, las leyes políticas y los respectivos derechos y tradiciones históricas. Aclarando esto último algo más, sencillamente añadiremos que el Rey no lo era por el mismo título en los diferentes territorios, y con independencia del común

<sup>1055</sup> Vid. Puy Muñoz, F., *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII, 1700-1760. Introducción para un estudio de las ideas jurídico-políticas españolas en dicho período histórico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966.

<sup>1056</sup> Por ejemplo, según el sacerdote historiador Juan Bada, únicamente un tercio de los obispos que desempeñaron su ministerio en la Cataluña de la segunda mitad del siglo XVIII podrían ser tildados de ilustrados, cf. "L'episcopat il·lustrat a la Catalunya de la segona meitat del segle XVIII" en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, p. 147.

<sup>1057</sup> Toda vez que hasta los siglos XVI-XVII el reconocimiento de la unidad católica en España no contradecía la garantía por parte de la propia potestad espiritual y espiritual de la tolerancia, dentro de unos límites, a minorías religiosas, como la judía o musulmana, siempre y cuando dicha tolerancia del error no socavara la propia unidad católica. De ahí la proscripción civil de las herejías y el establecimiento de defensa de la misma, como fue la Inquisición.

<sup>1058</sup> Cf. Palomar, E., "La construcción del Estado de Derecho en España" en Sánchez de la Torre, Á. et al., *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Ed. Actas, Madrid 1996, pp. 111-112.

sentimiento labrado a lo largo de un acontecer de siglos de ser los miembros partícipes de una comunidad política que se expresó como Monarquía federativa<sup>1059</sup>.

En la esfera antropológica, el tradicionalismo español partía del reconocimiento de una naturaleza humana creada por Dios, herida por el pecado, redimida por Cristo y restaurada por la gracia. Se trataba de una naturaleza social. Por tanto, la comunidad que formaban los hombres, articulada por la fe, estaba sujeta a un orden *natural* y, por tanto, necesitada de una autoridad que la pudiera salvaguardar. Este principio de autoridad, en sí mismo, tenía un origen divino – *nulla potestas nisi a Deo*. Concretamente, el poder político, el más excelso en el plano natural y reflejo de la paternidad de Dios, sostenía a los demás poderes sociales, pero al mismo tiempo también reconocía y dependía la autoridad superior del sucesor de Pedro, el romano pontífice. Frente a la afirmación de la autoridad sujeta al principio espiritual, la tiranía se contemplaba como contraria al bien común. Por esa razón, el despotismo absolutista y el liberalismo, o más tarde la democracia, son definidos como regímenes tiránicos, por erigirse en últimas instancias, emancipadas de cualquier referencia superior que los limite. En el plano de naturaleza, el principio regio de autoridad, de origen divino, reflejaba el vértice de la religación de los hombres reunidos en sociedad como criaturas de Dios, en lo que constituye una dependencia en el mantenimiento constante del propio ser humano. A su vez, la monarquía es más que el propio rey que la encarna, de ahí que su titular esté sujeto a un grave escrutinio moral que la tradición hispánica definía en los lemas del *Fuero Juzgo* (Libro I, tít. I, 2): *Rex, sub lege – si rex eris, recte facies; et si non facies, non eris* («Doncas haciendo derecho el rey, deve aver nomne de rey; et haciendo torto, pierde nomne de rey. Onde los antigos dicen tal proverbio: Rey serás, si fecieres derecho, et si non fecieres derecho, non serás rey»). Se trata de la doble legitimidad que debe darse en el rey, de origen y de ejercicio: “el monarca reina y gobierna, pero dentro de límites impuestos por las leyes fundamentales de la tierra”<sup>1060</sup>.

Así las cosas, hasta la revolución liberal, la esfera religiosa era el más suave y eficaz pacificador social, educando y encauzando la vida cotidiana a través de influjo espiritual en la generación de costumbres, el propio derecho civil o incluso en la ordenación del calendario y de los descansos, mediante la celebración gozosa de las festividades religiosas. Es ocioso recordar que cuando se erosionó la vivencia religiosa, se resquebrajó automáticamente la convivencia social y los instrumentos de represión pública necesariamente se desorbitaron, a costa de un incremento asfixiante de la presión fiscal.

---

<sup>1059</sup> Op. cit., p. 113.

<sup>1060</sup> Cf. Elías de Tejada, F., *La monarquía tradicional*, op. cit., p. 159.

En Cataluña ese sentir tradicional y antirrevolucionario del pueblo le hacía informar al espía francés Blondel de que el clero quería convertir esta tierra en una nueva La Vendée<sup>1061</sup>. En todo caso, el tradicionalismo político tuvo su clara expresión en la adscripción realista de los diputados elegidos por la Junta Superior de Cataluña en las Cortes de Cádiz, contrarios en su mayoría (salvo personajes ilustrados o de orientación jansenista como Campmany, Aner o Espiga, que no pasaron del tercio de la representación catalana en Cádiz<sup>1062</sup>) al liberalismo dominante en la obra legislativa de Cádiz, en cuestiones como la vinculación por el mandato imperativo, la unificación de códigos o la supresión del Tribunal de la Inquisición. En ellos se evidenciaron además reclamaciones *provincialistas*, como la reinstauración del estatus legal anterior a 1714, la introducción de medidas proteccionistas para la economía catalana y la defensa de los gremios<sup>1063</sup>.

En Palma de Mallorca aparecía en 1813 la traducción en cuatro volúmenes de la obra del sacerdote francés Agustino Barruel, *Memorias para servir á la historia del jacobinismo*, traducción hecha por el franciscano catalán, hijo de un militar suizo, Raimundo Strauch y Vidal. En el prólogo, el traductor consignaba la esperanza que movía su afán apologético que le llevaría diez años antes hacia el martirio que le propició el liberalismo que él denunciaba: “pueden por la heregía é impiedad perderse muchos hombres, perderse provincias, y aun perderse reynos enteros; podrá en algunas ocasiones el infierno extender sus dominios, y ensanchar sus horrorosos senos; pero la iglesia no perecerá, ni el infierno prevalecerá”<sup>1064</sup>. El fraile franciscano tradujo del mismo autor francés su *Historia del clero en tiempo de la Revolución* (1814). Fue asimismo impulsor en Palma del *Semanario Cristiano-Político* (1812-1814)<sup>1065</sup>, que en el contexto de la obra liberal de las Cortes ordinarias de Cádiz, mantuvo agrias disputas con la

<sup>1061</sup> Cf. Bada, J., *Història del cristianisme a Catalunya*, Ed. Pagès / Eumo Ed., Lleida / Vic 2005, p. 159. La guerra contra los franceses era vindicada por los obispos catalanes en términos de cruzada en defensa de la Religión, la Patria y el Rey.

<sup>1062</sup> Según Roca Vernet, “en las Cortes de Cádiz asistió una nutrida colonia liberal catalana que lideró el proyecto de implantación del Estado liberal en las dos décadas siguientes. El grupo de liberales catalanes de las Cortes representó la primera generación romántica de catalanes que impulsó una propuesta liberal moderada que conciliaba el liberalismo doctrinario con la cultura constitucional catalana. La experiencia constitucional de aquel grupo liberal catalán determinó su trayectoria política posterior, catapultándolos a los puestos más altos de la representación institucional de la provincia catalana entre 1820 y 1822”, cf. “La génesis del liberalismo catalán en las Cortes de Cádiz: diputados, comisionados, empleados públicos y comerciantes” en Repeto, D. [Coord.], *Las Cortes de Cádiz y la Historia Parlamentaria*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz 2012, pp. 515.

<sup>1063</sup> Vid. Casals Bergés, Q., “Los diputados catalanes en las Cortes de Cádiz (1810-1813): proceso electoral y prosopografía” en *Manuscripts. Revista d’Història Moderna*, núm. 31, 2013, pp. 205-237.

<sup>1064</sup> Cf. *Memorias para servir á la historia del jacobinismo*, v. I, Imp. de Felipe Guasp, 1813, p. II.

<sup>1065</sup> Los ejemplares del semanario, que llegó a los 106 números, están disponibles en versión digitalizada en: <http://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.cmd?id=3085> (acceso: 28 de abril de 2015).

liberal *Aurora Patriótica Mallorquina*, llegando a estar preso por sus opiniones durante los años 1813-1814<sup>1066</sup>. Fue preconizado en 1816 como obispo de Vic. Durante su pontificado se publicó por su mandato un *Catecisme de la Doctrina Cristiana en forma de diàleg entre pare y fill coordinat per universal instrucció de tots els fiele de est Bisbat* (1820). Tras fuertes choques con los liberales durante el Trienio Liberal, fue asesinado por Rotten en Vallirana en 1823<sup>1067</sup>. A este respecto, en su momento se incoó su causa de canonización -por martirio-, habiendo llegado a ser declarado Siervo de Dios. Mons. Torras i Bages, sucesor suyo en la cátedra de Vic a finales de siglo XIX, elogiaba en 1905 su figura:

Un dels nostres predecessors, de santa memòria, el bisbe Strauch, ja fou víctima i caigué mort pel ferro de les sectes, allà en les muntanyes de Vallirana, on alevosament fou conduït, perquè amb sos eloqüents escrits posava en evidència la malícia sectària. Ell no era enemic del Poder civil; ell no rebutjava les noves institucions polítiques; però amb enteresa apostòlica volia posar en evidència la malícia anticristiana dels qui enganyaven el poble amb pretext de llibertat, com ara l'enganyen i el porten a la impietat amb pretext de millorar la situació econòmica<sup>1068</sup>.

Esta labor apologética de Strauch, ciertamente opuesta a la propaganda liberal que exaltaba y aún superaba el liberalismo transaccional que caracterizó la propia Constitución de Cádiz, coincidió con otros reconocidos escritores, principalmente eclesiásticos regulares, que polemizaron con la obra revolucionaria en España. Del mismo modo, la jerarquía eclesiástica española en gran medida condenó las reformas invasivas de la legislación gaditana, formulando diversas protestas y representaciones<sup>1069</sup>. Por ejemplo, no sólo en el ámbito catalán tuvo una amplia repercusión la *Instrucción pastoral de los Ilustrísimos Señores Obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona* (1813)<sup>1070</sup> que estos prelados refugiados en Mallorca dirigieron a los cleros y feligreses de sus diócesis para prevenirles de las ideas filosóficas modernas que acompañaban a los “impíos” franceses<sup>1071</sup> y abogando por la mutua conciliación

<sup>1066</sup> Vid. Rodríguez Morín, F, “Las dos Españas en su papel, en los albores del siglo XIX: La *Aurora Patriótica Mallorquina* (1812-1813) y el *Semanario Cristiano-Político* de Mallorca (1812-1814)”, acceso: 31.05.2015, <http://hispanianova.rediris.es/11/HN2013.pdf> (Revista de Historia Contemporánea, núm. 11, 2013, pp. 43-72).

<sup>1067</sup> Sobre la figura de Strauch, en un sentido desmitificador, véase la biografía crítica de Jordi Figuerola: Figuerola, J., *Església i societat a principis del segle XIX. La societat osonenca i el bisbe Strauch durant la crisi de l'antic règim*, Eumo Ed., Vic 1988, en especial pp. 69-161.

<sup>1068</sup> Cf. “El misteri d'iniquitat” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 149.

<sup>1069</sup> Vid. Vergara Ciordia, J., “Jerarquía eclesiástica y secularización en el «Antiguo Régimen» (1768-1833)” en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 19, 2010, pp. 73-94.

<sup>1070</sup> Para una síntesis de la pastoral, vid. Bada, J., *L'Església de Barcelona en la crisi de l'Antic Règim (1808-1833)*, Ed. Herder, Barcelona 1986, pp. 62-69.

<sup>1071</sup> En esta misma línea cabe reseñar la carta pastoral que dirigieron al clero secular y regular, así como a todos los fieles del obispado gerundense los vicarios generales de la diócesis y los canónigos José Pérez de Tobía (inquisidor honorario) y Martín Matute el 19 de julio de 1816

entre ambas potestades espiritual y temporal teniendo en cuenta su común origen divino<sup>1072</sup>. Es conocido que durante la invasión napoleónica en *sa illa Daurada* se refugiaron numerosos exiliados de significación antiliberal. Además, cabe destacar la figura local del trinitario Miguel Ferrer (1770-1857), autor de manuales teológicos siguiendo la escuela luliana y quien dirigió la primera publicación en mallorquín, *El Diari de Buja* (1812-1813), desde la cual polemizó agriamente contra la *Aurora*. En 1822 escribió *Espíritu y bondad, pero mal uso de la Constitución política española*, poniendo en evidencia la aplicación interesada y no literal de la Constitución de Cádiz por parte de los propios liberales, por cuyo motivo sufrió represalias.

El dominico de Marchena, Francisco Alvarado, conocido también por su seudónimo «el Filósofo rancio», escribió diversas *Cartas* en defensa del pensamiento político tradicional desde su indómito tomismo aristotélico, en polémica con las ideas dominantes entre los liberales españoles.

A su vez, el fraile capuchino Rafael Vélez publicaba en 1812 y en el mismo Cádiz su *Preservativo contra la irreligión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado*, en la que equiparaba la invasión filosófica francesa que movía a los liberales españoles a la de los ejércitos napoleónicos. Pocos años después, publicaba su *Apología del Altar y del Trono* (1818), seguida de unos *Apéndices* (1825). En el «Discurso preliminar» de su *Apología*, en una línea estrictamente absolutista, Vélez se lamentaba de que “los españoles no pensábamos ya como nuestros padres”<sup>1073</sup>, apartándose así del sentir tradicional, según el cual “Dios, autor único de la sociedad y de la religion, ha fiado el gobierno de ésta á sus sacerdotes, y el de aquella lo ha puesto en el poder de los principes”<sup>1074</sup>. El monarca había de estar, para Vélez, sujeto sin embargo al poder espiritual en los dogmas que respectan a la fe y a la moral<sup>1075</sup>. Por el contrario, el rey debía

---

(habida cuenta de que la sede episcopal se encontraba vacante), inspirados en la obra del Abate Barruel según Moliner Prada, cf. *El antiliberalismo eclesiástico en la primera Restauración absolutista (1814-1820)*, acceso: 31.05.2015, [http://hispanianova.rediris.es/articulos/03\\_012.htm](http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_012.htm) (*Historia nova*, núm. 3, 2003).

<sup>1072</sup> Según Sánchez i Carcelén, la *Instrucción* fue prohibida por la Junta Suprema de Censura de Cádiz y por orden del capitán general de Cataluña, cf. Sánchez i Carcelén, A., “Eclesiásticos catalanes y las Cortes de Cádiz” en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 19, 2010, p. 139.

<sup>1073</sup> Cf. *Apología del altar y del trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, é impugnacion de algunas doctrinas publicadas en la Constitucion, diarios y otros escritos contra la religion y el Estado*, v. I., Imp. del Cano, Madrid 1818, p. 27.

<sup>1074</sup> Op. cit., p. 2.

<sup>1075</sup> En esto, fr. Rafael Vélez, a pesar de su absolutismo, seguía la tradición hispánica más genuina, en consonancia con la tradición católica perenne y en oposición al regalismo y al galicanismo. La tradición española supeditó siempre el poder temporal de los príncipes cristianos al poder espiritual –que encabezaba el Romano Pontífice– como última garantía de la sujeción del poder civil a la ley divina y natural y su ordenación al bien común, sin perjuicio de que ambas potestades fueran soberanas en su ámbito en función de sus objetos respectivos y teniendo en cuenta la condición natural y sobrenatural compartida por la misma sociedad cristiana sobre las que ambas potestades ejercían su autoridad. Y es que, en el



gozar de un poder temporal –de origen divino- pleno: “El principe es el ministro de Dios. A su nombre rige los pueblos que le estan sujetos: por su orden administra la justicia: Él es el ungido del Señor”<sup>1076</sup>. Consiguientemente, los pueblos le debían al soberano la debida obediencia. Igualmente, son reseñables sus enérgicas pastorales, como obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago, llegando a ser desterrado de sus sedes.

En esta misma línea de polemistas defensores de la tradición hispánica cabe incluir la obra del jerónimo Agustín de Castro, los dominicos José Vidal y Manuel Amado o la obra apologética magisterial del cardenal Pedro de Iguzo. Y en el plano literario, destaca la voluminosa obra redactada sobre el modelo cervantino: *Don Pápis de Bobadilla, ó sea, Defensa del Cristianismo y Crítica de la Seudo-Filosofía* (1829) del aragonés Rafael José de Crespo.

Por su parte, se ha dicho que fue durante la década de los cuarenta del siglo XIX cuando el carlismo apostó más decididamente por el combate

---

orden metafísico –en la realidad de las cosas- lo sobrenatural precede a lo natural. Así, en el ámbito medieval catalán, ya en la suplicación que dirigió el obispo de Barcelona, Francisco Sopera, en nombre del brazo eclesiástico, en las Cortes de Barcelona celebradas el 1413, explicaba: “car jatsia que la potestat eclesiàstica e seglar, ço és, el sacerdoci e imperi, hagen proceïment e dirivació d’una mateixa font, ço és, de Déu, però les coses temporals són regides per les espirituals, e d’aquelles, així como de causa, proven dependència [...]. E és dita espiritual potestat, car Jesús és rei e sacerdot [...] E diu sant Agustí, en lo quart llibre de La Ciutat de Déu: «Sens justícia la cosa pública no pot romandre; e vera justícia no és en lo regne on Jesús no és regidor» [...]. Item, és notori que en lo principat de Catalunya, après la passió de Crist, fou lo braç eclesiàstic abans que comtes ni vescomtes, nobles ni cavallers, predecessors d’aquells que vui són”, cf. *Parlaments a les corts catalanes*, Ed. Barcino, Barcelona 1988 (texto, introducción, notas y glosario por Rícardo Albert y Juan Gassiot), pp. 113-114. Esta idea de la supremacía del poder espiritual está presente en el mismo Suárez: “ergo necessarium est ut hae potestates aliquem ordinem inter se observent, aliàs non posset pax, & unitas in Ecclesia servari, nam saepe temporalia commoda repugnant spiritualibus, & ideò vel erit bellum justum inter utramque potestatem, vel necesse est, alteram alteri cedere, ut omnia recte ordinentur. Ergo vel potestas spiritualis erit sub temporalis, vel è contrario. Primum nec dici nec cogitari potest secundum rectam rationem, quia temporalia omnia ordinari debent ad spiritualem finem; ergo dicendum è contrario est, potestatem temporalem subie subjecta esse spiritualis, ut à suo fine non deflectat”, cf. *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*, L. III, cap. XXII, núm. 7, apud Didacum Gomez de Loureyro academiae typographum, Conimbricae 1613. Según recordaría en 1885 León XIII, el ámbito propio de la autoridad de la Iglesia se extiende a “todo lo que de alguna manera es sagrado en la vida humana, todo lo que pertenece a la salvación de las almas y al culto de Dios, sea por su propia naturaleza, sea en virtud del fin a que está referido”, cf. *Immortale Dei*, núm. 6. Según Marcial Solana, en el tradicionalismo hispánico era clara la diferenciación de las respectivas competencias eclesiástica y civil en los asuntos espirituales y temporales. En cuanto a los asuntos mixtos, “deben ser regulados por la Iglesia en lo que tienen de espiritual” mientras que lo relativo a lo temporal debe corresponder al Estado, cf. *El tradicionalismo político español y la ciencia hispana*, Ed. Tradicionalista, Madrid 1951, pp. 290-291. En cambio, “en caso de discrepancia sobre cuál de las dos potestades, eclesiástica o civil, ha de prevalecer sobre un determinado asunto, debe decidirlo la de orden superior”, esto es, la Iglesia, op. cit., p. 293.

<sup>1076</sup> Cf. *Apología del altar y del trono...*, op. cit., loc. cit.

doctrinal<sup>1077</sup>, pero creo que esta interpretación desconsidera que el acompañamiento ideológico a la lucha política e incluso armada siempre fue necesario para el legitimismo español. Obviamente, a medida que la estructura que sostenía el régimen tradicional se iba agrietando por los embates de la ciencia moderna, la reflexión teórica del tradicionalismo español tuvo que adaptarse a los nuevos tiempos, actualizando y desarrollando sus principios. Aunque estudiosos como González Cuevas consideren que la reflexión teórica del carlismo careció de toda relevancia intelectual<sup>1078</sup>, lo cierto es que no pueden negar que el pensamiento realista y carlista fue constantemente coherente y fiel a sus principios fundamentales (régimen tradicional, católico, monárquico y foral) y que permitió refrenar el progresismo del Estado liberal, al menos resultando en su versión moderada<sup>1079</sup>.

En todo caso, esta tradición política de las Españas sería actualizada a partir de la segunda mitad del siglo XIX por el aporte intelectual de los neo-católicos y pensadores carlistas<sup>1080</sup>. Tomemos a Antonio Aparisi y Guijarro

<sup>1077</sup> Cf. Olabarriá Agra, J., "Opinión y publicidad en el tradicionalismo español durante la era isabelina" en *Historia Contemporánea*, núm. 27, 2003, p. 647. Olabarriá vislumbra las raíces del nacional-catolicismo español y el mito de la anti-España en la proyección tradicional y católica de la nacionalidad española, de corte romántico, llevada a cabo por esta corriente, *ibíd.*, p. 660.

<sup>1078</sup> Cf. "Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española", *op. cit.*, p. 107. En este pensamiento que se califica de mediocre destacarían fr. Magín Ferrer y Vicente Pou, anclados según ese autor en el Antiguo Régimen (monarquía absoluta y hereditaria, Consejo Real, Cortes estamentales, sistema foral y confesionalidad católica).

<sup>1079</sup> *Op. cit.*

<sup>1080</sup> Para aproximarse al pensamiento y a los programas más relevantes de los autores tradicionales español, desde el propio tradicionalismo contemporáneo, vid. Solana, M., *El tradicionalismo político español y la ciencia hispana*, *op. cit.*; Marrero, V. [Ed.], *El tradicionalismo español del siglo XIX*, Publicaciones Españolas, Madrid 1955; Galindo Herrero, S., *Breve historia del Tradicionalismo español*, Publicaciones Españolas, Madrid 1956. La voluminosa *Historia del tradicionalismo español* (30 tomos, Ed. Trajano, Sevilla 1940-1971) de Ferrer, Tejera y Acedo (y que recientemente ha sido reeditada en facsímil por Sancho el Fuerte Publicaciones, Pamplona 2010), salvo el *Estudio preliminar* del primer tomo (*El pensamiento español desde los tiempos de San Isidro hasta la sublevación masónica de 1820*, Ed. Trajano, Sevilla 1940), y que se detiene a comienzos del siglo XIX, no contiene sin embargo un estudio monográfico específico de conjunto sobre la doctrina del tradicionalismo y el carlismo decimonónico. A su vez, Francisco Elías de Tejada, Rafael Gamba y Francisco Puy editaron un sintético resumen del pensamiento tradicional del carlismo, adaptado a los nuevos tiempos: *¿Qué es el carlismo?*, Escelicer, Madrid 1971. Véanse también, en perspectiva divergente: González Cuevas, P. C., "Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española" en *Hispania*, núm. 207, 2001, pp. 99-142; Olabarriá Agra, J., "Opinión y publicidad en el tradicionalismo español durante la era isabelina" en *Historia Contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 647-661; Rivera García, A., *Reacción y revolución en la España liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006, "La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX" en Rivero Rodríguez, A., Colom González, F. [Eds.], *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Ed. Antrophos, Barcelona 2006, pp. 7-42; Colom González, F., "El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española" en Rivero Rodríguez, A., Colom González, F. [Eds.], *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Ed. Antrophos, Barcelona 2006, pp. 43-82; Novella Suárez, J., *El pensamiento reaccionario*

(1815-1872), quien junto a otros publicistas como Gabino Tejado, Navarro Villoslada, Valentín Gómez, Cándido, Vicente Manterola y, posteriormente, José Roca y Ponsa o incluso Menéndez y Pelayo, fue un ejemplo de intelectual y parlamentarista neo-católico que desarrolló su actividad en Madrid, comprometido con el tradicionalismo político antiliberal español, como acreditan sus artículos y discursos<sup>1081</sup>. Consideraba que la revolución política entrañaba la revolución social y criticaba el centralismo absorbente típico del liberalismo político. Defendía un sistema de libertades concretas, arraigado en la sociedad, que conformaban una “constitución íntima de un pueblo”, frente a la libertad abstracta del liberalismo constitucional. Este legado sería asumido por intelectuales carlistas, que desarrollarán toda una doctrina regionalista, tan señalados como Enrique Gil Robles (autor en los años 1899-1902 del *Tratado de Derecho político según los principios de la Filosofía y el Derecho cristiano*) o Juan Vázquez de Mella y Víctor Pradera, los cuales conectarían también más directamente con autores regionalistas, como el propio Torras i Bages, Brañas o Campion.

También habría que incluir en este acervo doctrinal del tradicionalismo las distintas proclamas oficiales u oficiosas del realismo y del carlismo españoles, sobre la base del *Manifiesto de los Persas*<sup>1082</sup> o los *Manifiestos de la Regencia de Urgel* o del Barón de Eroles, como el *Manifiesto del Conde de Montemolín a los españoles* (1845), la *Carta de la Princesa de Beira a los españoles* (1864), el *Manifiesto de Don Alfonso Carlos de Borbón a los españoles* (1869), la *Carta de Don Carlos VII a su hermano Don Alfonso de Borbón y Este y a todos los españoles* (1869), el *Manifiesto dirigido a los pueblos de la Corona de Aragón* (1872), el *Pensamiento del Duque de Madrid* (1888) y el *Testamento político de Carlos VII* (1897).

## 10.2. El pensamiento tradicional catalán

En Cataluña, el combate ideológico acompañó al de las armas en lo que no dejó de ser un reflejo regional de una guerra intestina que se desarrolló en aquellas tierras a lo largo del siglo XIX<sup>1083</sup>. La disputa entre los dos espíritus, el

---

español, 1812-1975: tradición y contrarrevolución en España, Biblioteca Nueva, Madrid 2007; Orella Martínez, J. L., *Precursores intelectuales de una derecha católica española*, acceso: 23.11.2009, [www.arbil.org/122prec.htm](http://www.arbil.org/122prec.htm) (*Altar Mayor*, núm. 141, 2011, pp. 737-750).

<sup>1081</sup> Recogidos en los cinco tomos de sus *Obras completas*, Imp. de la Regeneración, Madrid, 1873-1877.

<sup>1082</sup> Vid. Fernández de la Cigüña, F. J., “Pensamiento contrarrevolucionario español: el Manifiesto de los «Persas»” en *Verbo*, núm. 141-142, 1976, pp. 179-258.

<sup>1083</sup> La conciencia de que se trataba de una guerra civil española –también entre catalanes– se deduce del título de las diversas crónicas más o menos contemporáneas sobre la Guerra Realista durante el Trienio Liberal como la Primera Guerra Carlista. Véanse, por ejemplo: *Memorias para la historia de la última guerra civil de España: contiene los principales sucesos de Cataluña, desde que se levantaron los primeros realistas hasta el fin de dicha guerra*, por J.M. y R., Imp. de Brusi, Barcelona 1826; *Noticia de la última guerra civil de Cataluña y defensa de la Junta*

tradicional –catalán y profundamente hispánico– y el revolucionario, en su vertiente más moderada derivada del despotismo ilustrado o su manifestación más radical o progresista, había tenido sus antecedentes ya en la Guerra del Francés y la Guerra de la Independencia, contempladas como verdaderas cruzadas o guerras de religión<sup>1084</sup>.

Así, la opción hispánica y contrarrevolucionaria presentó en las tierras catalanas unas energías y convicciones particulares y se vio ejercida con frecuencia con iniciativas autónomas, como la reaparición de los *somatents* y la formación de juntas locales<sup>1085</sup>. Francisco Canals identifica el espíritu contrarrevolucionario de la Guerra Gran con la vigencia de una conciencia de tradición hispánica en Cataluña, si bien ciertamente se trataba de un movimiento social desvinculado de la política centralista de la monarquía borbónica en su etapa ilustrada<sup>1086</sup>. Para este autor resulta clara la conexión ideológica y vivencial entre las guerras catalanas antiabsolutistas sostenidas por los catalanes en 1640 y a principios del siglo XVIII, con las que la Cataluña tradicional emprendería un siglo más tarde contra la Francia revolucionaria y el imperio napoleónico. Ello explicaría la admirable “tenacidad macabaica de los catalanes en combatir al Estado liberal”<sup>1087</sup>. Canals percibe como hecho diferencial una mayor insistencia en la actitud combativa de la Cataluña tradicional, encuadrada y en sintonía con la España tradicional<sup>1088</sup>. Desde una óptica liberal, pero con un rigor de análisis extraordinario, el anónimo que firmaba en 1849 el *Teatro de Guerra* se admiraba de “ver que en Cataluña, pueblo eminentemente fabril y comerciante se desarrollen tan de pronto, los gérmenes de guerra”<sup>1089</sup>. Para este “testigo ocular de los hechos” de la recién terminada Segunda Guerra Carlista, esta fogosidad se debía al carácter catalán, que si bien

---

*gubernativa y de los gefes del Real Ejército del mismo Principado: con un apéndice de documentos en su justificación que él dedica a todos los hombres imparciales y justos, que el Amigo de la Verdad dedica a todos los hombres imparciales y justos*, Imp. de Isidro Tournel, Montpellier 1843; *Historia de la guerra civil de Cataluña en la última época, terminada con la emigración á Francia de las tropas carlistas en julio de 1840, escrita por Don Gaspar Díaz de Labranderó*, Imp. de la Viuda de Jordan e Hijos, Madrid 1847; *Historia de la Revolución y Guerra Civil de España, ilustrada con trece grabados, obra coordinada y arreglada por D. Luis Bordas*, Imp. Hispana, Barcelona 1847.

<sup>1084</sup> Vid. Fernández de la Cigüña, F. J., “El liberalismo y la Iglesia católica: historia de una persecución. el reinado de Fernando VII” en *Verbo*, núm. 293-294, pp. 445-516.

<sup>1085</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII. Entre el absolutismo y la ilustración*. Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid 1995, p. 258.

<sup>1086</sup> Op. cit., p. 268.

<sup>1087</sup> Op. cit., p. 10. He aludido en el apdo. 7.1. de la primera parte de este trabajo al diario personal *Barcelona cautiva*, donde Raimundo Ferrer describía entre otros la resistencia antinapoleónica de la propia Capital Condal.

<sup>1088</sup> Cf. “Cataluña en la España tradicional” en *La Vanguardia*, 26.06.1983, p. 9.

<sup>1089</sup> Cf. *Teatro de guerra: Cabrera, los montemolinistas y republicanos en Cataluña. Crónica de nuestros días*, Imp. de D. B. González, Madrid 1849, p. V.

era “activo, emprendedor y laborioso en la paz, despliega en tiempo de guerra una energía extraordinaria”<sup>1090</sup>. Ello se explicaba puesto que:

El genio de la independencia es el alma de los pueblos jóvenes; todos la han defendido en los albores de su vida, pero después han caído en la postración. El altivo catalán sin renunciar á este sentimiento, le ha fortificado hasta el punto de convertirle en la fibra mas delicada é irascible de su organización política<sup>1091</sup>.

El anónimo cronista liberal expresaba genialmente la irascibilidad de una Cataluña violada en su tradición política y religiosa: “el pueblo catalán, vulnerado en sus mas santas afecciones, se convierte en una inmensa tumba de mártires”<sup>1092</sup>. Coherentemente, se corrobora así la conclusión de Rovira i Virgili –aunque en una interpretación completamente invertida a la de Canals Vidal– sobre las raíces antiliberales hegemónicas en la Cataluña de finales del siglo XVIII y durante todo el XIX: “en realitat, els hereus de 1640 i de 1714 són els carlins de la muntanya catalana”<sup>1093</sup>. El teorizante del nacionalismo catalán, en el capítulo dedicado a la Cataluña y a la Francia revolucionaria de su obra *El nacionalismo catalán*, consideraba que la guerra de 1793-1795 fue una manifestación clarísima de la decadencia catalana y del olvido del sentimiento nacional (catalán) en Cataluña, fruto de la abyección dieciochesca<sup>1094</sup>. Se trataba de una Cataluña desnacionalizada, monárquica y fanática<sup>1095</sup>, que rechazó decididamente los intentos de los invasores franceses de difundir los gérmenes

---

<sup>1090</sup> Op. cit., p. VI.

<sup>1091</sup> Ibíd.

<sup>1092</sup> Ibíd, p. VII. Un autor anónimo de 1824 autodefinía al servil como un “mártir en su penar”, cf. *Apuntes poéticos y medios indispensables para que la empobrecida y desmoralizada España por sus apostatas é hijos negros, vulgo liberales, comuneros, carbonarios y masones logre recuperar su agonizante vida física y moral. Con la definición de serviles y liberales. Compuesto por el que no es poeta*, Por Garriga, y Aguasvivas, Barcelona 1824, p. 26. Curiosamente, un siglo después, Vicens Vives, expresaba un juicio diametralmente inverso, afirmando la reacción débil o cobarde de los catalanes ante las dificultades: “no aguantem, como seria la nostra obligació: amollem”, cf. *Notícia de Catalunya*. Ed. Proa, Barcelona 1999, p. 164. Quizás tenía en mente la derrota de la causa catalanista, vinculada al republicanismo, durante la Guerra Civil. Pienso que no sería desafortunado tratar de conciliar ambas afirmaciones constatando que el pueblo catalán ha defendido aguerridamente los ideales –que entiendo verdaderos y por los que realmente valía la pena dar la vida– a los que ha estado religado secularmente, mientras que es incapaz de defender con esta determinación los ideales que ha adoptado modernamente, la mayor parte por afectación o acomplejamiento, suplantando los tradicionales. De ahí incluso podría nacer cierto resentimiento o actitud victimista, por la incapacidad de salvaguardar el propio ideal.

<sup>1093</sup> Cf. *Història dels moviments nacionalistes*, Ed. Base, Barcelona 2008, p. 510.

<sup>1094</sup> Cf. *El nacionalismo catalán. Su aspecto político. Los hechos, las ideas y los hombres*, Ed. Minerva, Barcelona s. f., p. 100.

<sup>1095</sup> “Los españoles sentían un verdadero fanatismo monárquico y religioso. [...] Los catalanes, degradados por una centuria de sumisión, en aquella hora de prueba no se sintieron catalanes, hombres de la nación catalana, sino españoles castellanizados, monárquicos, dinásticos de la dinastía liberticida, religiosos fanáticos. [...] Signo de degeneración, un pecado contra la causa catalana, olvidada ya por aquel pueblo que llevaba en su alma la marca de hierro del decreto de Nueva Planta”, op. cit., p. 102.

liberales e incluso nacionalistas entre la población catalana. Ello era tanto más irritante para Rovira cuando, en su tesis imbuida de romanticismo decimonónico, la tradición catalana habría sido constitucional, liberal y no absolutista. Consiguientemente, los catalanes de finales del siglo XVIII se habrían apartado de dicha tradición, traicionándola, cayendo en el servilismo dinástico. “¿Encontraríamos hoy un solo catalanista, por derechista y atenuado que fuese, capaz de proclamar que coloca la religión y la monarquía por encima de Cataluña?”<sup>1096</sup> - se preguntaba retóricamente Rovira i Virgili, respondiéndose que en 1793 el renacimiento catalán aún no había comenzado. Prat de la Riba acusaba a la Monarquía española de haber sido un factor de anulación de Cataluña en su reconversión a mera provincia<sup>1097</sup>. Para José Fontana, el afán de los apologistas eclesiásticos catalanes, identificados con el realismo de la Década Ominosa, se resumía en el fomento de la ignorancia para la difusión de la fe<sup>1098</sup>. Los realistas replicaban que: “traurer la Religió, es lo camí mes breu per fernes esclaus á tots” y acusaban a los liberales: “¡homens endiablat que suposantnos esclaus voleu à la forsa fernes llibres ab una llibertat tant desgraciada! vos estimem la caritat... estem contents en nostre esclavitut!”<sup>1099</sup>. En este mismo sentido, Pedro Anguera explicaba el apoyo de la clerecía catalana al realismo o al carlismo durante el primer tercio del siglo XIX como forma de preservar los intereses económicos o jurisdiccionales de una Iglesia como institución privilegiada del Antiguo Régimen<sup>1100</sup>. Pero ello no casa bien con el masivo apoyo que habría recabado el realismo y el carlismo, precisamente por los campesinos y artesanos más empobrecidos, tal y como los mismos Fontana<sup>1101</sup> y Anguera<sup>1102</sup> reconocen. Y tampoco termina de compadecerse con el hecho de que, en ocasiones, las jerarquías eclesiásticas de posición social más favorecida rehuyeron apoyar la reacción, antes al contrario, algunos de estos eclesiásticos se pusieron al frente de la defensa del *novus ordo*. Ciertamente, hubo eclesiásticos catalanes ilustrados y dóciles defensores de las regalías de la Corona (en este sentido eran anti-ultramontanos), como Félix Amat, futuro abad de San Idelfonso, arzobispo de Palmira *in partibus* y confesor

<sup>1096</sup> *Ibíd.*, p. 108.

<sup>1097</sup> Cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 21.

<sup>1098</sup> Cf. Fontana, J., “Crisi camperola i revolta carlina” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 10, 1980, p. 10.

<sup>1099</sup> Cf. *Enterro solemne de la Constitució de Cadiz ó destrucció completa dels fonaments falsos sobre que descansaba que son igualtat, llibertat, y soberania popular y la Constitució sens màscara ó Verdadera idea de la constitució abortada en Càdiz lo any 1812: morta en 1814: ressucitada per medi de punyals en 1820 y enterrada en 1823, per may mes tornar sobre la Terra*, En la Oficina de Ignasi Abadal, Manresa 1823, pp. 49 y 61.

<sup>1100</sup> Vid. “L'Església i el primer carlisme” en *Absolutistes i liberals. Deu estudis a l'entorn de la guerra dels Set Anys*, Associació d'estudis reusencs, Reus 2002, pp. 137-150.

<sup>1101</sup> Vid. Fontana, J., “Crisi camperola i revolta carlina” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 10, 1980, pp. 7-16.

<sup>1102</sup> Cf. *Déu, rei i fam. El primer carlisme a Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1995, p. 422.

de Carlos IV –el “Bossuet” español– que abogarán por una equidistancia y moderación, ciertamente transaccionalista –o al menos de acatamiento– de la propia Revolución radicalmente antimonárquica. Véase si no la respuesta que remitía Amat a un sacerdote parisino respecto a su consulta sobre la conducta que debía seguir respecto a las nuevas autoridades revolucionarias francesas. Para él, los sacerdotes:

Deben gobernarse por un principio muy sencillo y claro. Siguiendo la doctrina de JESUCRISTO y de los Apóstoles y primeros cristianos. Jamás hemos creído lícito á ningun ministro de la religion el meterse como tal en nombre de ella, á pedir cuenta al Gobierno existente de la legitimidad de sus operaciones, ni entrar en los debates políticos sobre la naturaleza del régimen ó gobierno que el pueblo desee, ó pueda adoptar. Conviene mucho que no se olviden nunca de la máxima de que el cristianismo es la religion de todos los pueblos y de todos los Gobiernos [...]. En tiempos de revolucion todo buen sacerdote, sin meterse á examinar el derecho, se somete á todo Gobierno que existe de hecho, y mira como abuso sacrílego del influjo de la religion, el valerse de ella para destruir algun Gobierno existente<sup>1103</sup>.

Congruentemente, cuando en 1808 la Familia Real fue hecha prisionera por Napoleón, quien forzó la abdicación de Felipe VII, Mons. Amat remitía una carta a sus dependientes (cuya posterior filtración en distintos periódicos de la época tuvo que lamentar) instándoles al acatamiento de Napoleón, como forma de sumisión a los designios de la Providencia<sup>1104</sup>. Por ello, les disuadía de cualquier insurrección armada<sup>1105</sup> y solicitaba oraciones por la Junta o Asamblea que debía redactar el Estatuto que iba a ser aprobado en Bayona. Aunque más tarde Amat trataría de defenderse de la acusación de su afrancesamiento –y a tal fin se dirige la biografía casi hagiográfica de su sobrino Félix Torres Amat– en sus últimos años de su vida tendrá problemas con la Santa Sede por su postura cada vez más abiertamente episcopaliana y antiultramontana.

¿Pero sobre qué fundamentos doctrinales se basaba el pensamiento tradicional ultramontano y antiliberal catalán? Según Arnabat, el contenido teórico del realismo catalán se reducía a la crítica de la praxis liberal (antiliberalismo) y la exaltación de los principios aglutinantes del realismo: rey, religión y tradición<sup>1106</sup>. Indudablemente, en las diversas obras, folletos, representaciones o declaraciones políticas encontramos puntos de conexión con el magisterio universitario más inmediato y oficial de Cervera, también por lo

<sup>1103</sup> Cf. Torres Amat, F., *Vida del Ilmo. Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmira*, Imp. que fué de Fuentenebro, Madrid 1835, p. 76.

<sup>1104</sup> “Dios es quien ha puesto en sus manos los destinos de la España”, op. cit., p. 177.

<sup>1105</sup> “No permita la Divina Providencia que tenga que sufrir ahora la España los horrores de las guerras civiles” ibíd.

<sup>1106</sup> Cf. “Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)” en *Recerques: història, economia, cultura*, núm. 34, 1996, p. 19.

que se refiere a la construcción absolutista –que no arbitraria– del poder real. Décadas después, en 1884 y en *El liberalismo es pecado*, Sardà i Salvany recordaba que si bien la Iglesia siempre ha enseñado la licitud de las distintas formas políticas, con tal que los Gobiernos aceptasen sobre su soberanía la de Dios y se sujetasen a la ley cristiana, como había sucedido con las monarquías mixtas “muy católicas” de Cataluña y Aragón o la Antigua de Castilla hasta la llegada de la Casa de Austria. Para Sardà i Salvany, era un prejuicio creer que las monarquías han de ser *ex se* más religiosas que las repúblicas, teniendo en cuenta que “precisamente los más escandalosos ejemplos de persecución al Catolicismo los han dado en los tiempos modernos monarquías como la de Rusia y la de Prusia”<sup>1107</sup>. Pero enseguida aclaraba el sacerdote de Sabadell que, aunque las formas democráticas populares no tenían porqué ser automáticamente liberales, “lo son en nuestro siglo, dada que la Revolución moderna, que no es otra cosa que el Liberalismo en acción, no nos las presenta más que basadas en sus erróneas doctrinas”<sup>1108</sup>. De aquí que el vulgo identificase la democracia con el liberalismo y, por el contrario, “discurrían con singular tino y acierto nuestros padres cuando rechazaban como contraria a su fe la forma constitucional o representativa, prefiriendo la monarquía pura que en los últimos siglos era el gobierno de España”<sup>1109</sup>. De todas maneras, puntualizaba el p. Sardà de conformidad con esta tradición política catalana y española:

Tampoco es rigurosamente exacto que las formas políticas sean indiferentes a la Religión, aunque ésta las acepte todas. El sano filósofo las estudia y analiza, y sin condenar alguna, no deja de manifestar preferencia por las que más a salvo dejan el principio de autoridad, que está basado principalmente en la unidad. Con lo cual dicho está que la forma más perfecta de todas es la monarquía, que es la que más se asemeja al gobierno de Dios y de la Iglesia<sup>1110</sup>.

Por ello, teniendo en cuenta los principios de *distingue tempora et loca et concordabis jura*, Sardà reclamaba que en España se debía buscar “en las tradiciones propias, en nuestros hábitos propios, en nuestros escritores propios, en nuestro genio nacional propio”<sup>1111</sup>, y no en los apologetas extranjeros, la palanca de arranque para la restauración católica.

Pues bien, en esta tradición política, el Rey, Señor natural y padre universal de sus súbditos, se encuentra en cualquier caso subordinado a la potestad espiritual, cuyo representante máximo es el Romano Pontífice. Por otro lado, difícilmente encontraremos en las obras políticas o jurídicas del tradicionalismo catalán de la primera mitad del siglo XIX reivindicaciones

<sup>1107</sup> Cf. *El liberalismo es pecado*, op. cit., p. 37.

<sup>1108</sup> Op. cit., p. 40.

<sup>1109</sup> Ibíd., p. 40.

<sup>1110</sup> Ibíd., p. 41.

<sup>1111</sup> Ibíd., p. 161.



expresas del pactismo catalán que pervivió hasta el Decreto de Nueva Planta y que todavía podemos encontrar en la doctrina política y jurídica catalana del siglo XVII. Sobre la Guerra de Sucesión, el pensamiento político tradicional de la primera mitad del siglo XIX, hijo en gran parte de la última Cervera<sup>1112</sup>, proclamaba un juicio mediatizado por el devenir histórico y por la necesidad de no disentir de la Monarquía borbónica de Fernando VII:

Essent la guerra justa com en lo present cas, ó solament duptosa, en que per una y altra part se pelea de bona fe, com *tal vegada* succehi en Espanya ara fa cent anys entre la casa de Austria y de Borbon, ningú dupta que los drets del vensut passen al instant en mans del vencedor, que es *conquistador legítim*<sup>1113</sup>.

En cambio, sí que es insistente la reclamación del principio de autoridad, en cuanto soberanía del monarca, de origen divino por delegación. Autoridad que, como explicaba Santo Tomás en la *Summa Contra Gentiles*, se ejercía en un orden descendente: “haec autem proportio est ut, sicut supremae creaturae sunt sub Deo et gubentur ab ipso, ita inferiores creaturae sint sub superioribus et regantur ab ipsis”<sup>1114</sup>, autoridad, en definitiva, ejercida en beneficio o para la perfección de los seres que el que la ejerce tiene bajo su cuidado. Ello, en sí, tampoco era ajeno a la tradición política medieval catalana, que situaba al *Príncipe* en el vértice y fundamento del *cos mistic* social formado junto con sus súbditos. Véase, sino, la proposición que Pedro de Fenollet, vizconde de Illa y de Canet, en las Cortes de Barcelona de enero de 1409:

És escrit per lo príncep dels filòsofs que per tant com les coses estants designen bé ésser dispostes, és impertinent cosa pluralitat de principats. Car és cosa necessària a la cosa pública ésser un príncep, lo qual és govern de son poble, rigor de justícia, majestat pública, per la qual així com a cap és la cosa pública, cos místic, governada; la qual majestat deu ésser cara als amics [...] ab íntima

<sup>1112</sup> Criticado agríamente por el p. Ignacio Casanovas, que lo anteponía al vigor intelectual de Balmes: “l’apologètica de la primera meytat del segle dinou tingué un fort escull en el tradicionalisme, senyal fatídica de debilitat intelectual y demostració evident del aperduament doctrinal a que havia arribat aquella herencia riquíssima, llegada per l’ escolasticisme”, cf. *Actualitat de Balmes. Discursos llegits en la “Real Academia de Buenas Letras” de Barcelona en la solemne recepció pública del p. Ignasi Casanovas, S.J., el dia 22 de maig de 1921*, op. cit., p. 25.

<sup>1113</sup> Cf. *Enterro solemne...*, op. cit., p. 164. En la nota núm. 16 a dicho texto, el autor anónimo aclaraba: “dic *tal vegada*, porque no vull ficarme en si la casa d’Austria tenia drets certs ó duptosos, ni en si la guerra que nos feya era justa ó injusta. Nos basta saber que la casa de Borbon los tenia majors ó iguals”, op. cit., p. 183. Semejante opinión conciliatoria sobre la contienda entre los candidatos a la Monarquía de España la había formulado en 1808 Antonio de Capmany en *Centinela contra franceses*: “se llamaban unos á otros rebeldes y traidores, sin serlo en realidad ninguno, pues todos eran y querian ser españoles, asi los que aclamaban á Cárlos de Austria como á Felipe de Borbon. Era un pleyto de familia entre dos nobilísimos Príncipes, muy dignos cada uno de ocupar el trono de las Españas”, op. cit., p. 19.

<sup>1114</sup> Libro III, cap. 78.

amistat subjectiva (la qual, segons diu Aristòtil, títol *De Amicitia*, en les Polítiques, és sobirament necessària als principats<sup>1115</sup>.

En todo caso, este “absolutismo” de los autores tradicionalistas catalanes de la primera mitad del siglo XIX, representaba un planteamiento político que podríamos denominar característico de las postrimerías del Antiguo Régimen, con la singularidad de su ultramontanismo, lo que le diferenciaba de los autores regalistas o jansenizantes patrios de la Ilustración. La clausura de la academia cervariense y de los conventos de las órdenes religiosas frustró en gran manera la posibilidad efectiva de continuar la enseñanza del pensamiento tradicional íntegro en Cataluña, toda vez que en adelante la formación universitaria quedaría reservada a la restaurada Universidad de Barcelona, dominada por planteamientos liberales y eclécticos. Esta quiebra en la transmisión de la tradición política catalana gravaría considerablemente a los autores tradicionalistas y a los miembros de la escuela apologética catalana. Siempre permanecerá la duda sobre cómo se hubiera desarrollado la enseñanza civil y eclesiástica en un régimen no liberal, caso de haberse consolidado y cuyo intento pretendió sin éxito la efímera iniciativa de la Universidad carlista de Solsona y del Monasterio de la Portella.

Pero volvamos al estudio de la tradición política antiliberal catalana en sus mismas fuentes. Así, en un inicio nos encontramos con la figura del jesuita Juan Francisco Masdeu (1744-1817)<sup>1116</sup>, que pertenece a este tipo de literatura político-teológica contrarrevolucionaria, en la que convergen distintas tendencias, por lo que le podríamos tildar de ecléctico, pero afectísimo a su Compañía de Jesús. Se declaró de firme convicción antijansenista, pero profesó un regalismo *hispanista*, en el que defendía las tradiciones, privilegios y autonomía de la Iglesia Española frente al centralismo romano. Al igual que su generación jesuítica, sufrió la expulsión en 1767. Regresado a España en 1799, sería nuevamente desterrado y no volvería hasta 1815. Aunque nacido en Palermo, suscribía sus obras como “natural barcelonés” y también imprimió en

---

<sup>1115</sup> Cf. Albert, R., Gassiot, J. [Cur.], *Parlaments a les corts catalanes*, Ed. Barcino, Barcelona 1988, p. 79. Es significativa también una respuesta del vice-canciller, en nombre del rey, a una petición de Alfonso de Eixea, obispo de Elna, en las Cortes de Barcelona de diciembre de 1409: “Raó natural, escriptura sacra, filosofia moral e drets escrits indueixen e mostren, en la conservació de la cosa pública e polític regiment, que el príncep regint e dominant, e los súbdits dominats e regits, fan e són un cors místic inseparable, lo cap del qual és lo príncep, e los vasalls membres seus”, op. cit., pp. 84-85. Se trataba de una obediencia por parte los vasallos, expresada en su lealtad, que no contradecía su libertad política, operativa a través del sistema pactista.

<sup>1116</sup> Sobre el jesuita catalán -hermano de Baltasar Masdeu (1740-1820) considerado como uno de los puntos de conexión con la neoescolástica- y una aproximación a su obra, vid. Mantelli, R., “Nationalism, xenophobia and catalanism in the writings of an enlightened catholic historian, Juan Francisco Masdeu, SJ (1744-1817)” en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 55-56, 1982, pp. 209-260.

Roma un trabajo en 1804, tratando de demostrar que los orígenes de la familia del nuevo pontífice, Pío VII, eran catalanes<sup>1117</sup>.

La intención inicial de su primera obra importante, que dejó inconclusa, *Historia crítica de España y de la cultura española* (20 volúmenes, 1783-1805), comenzada en italiano y proseguida en español, fue una apología frente a la Leyenda Negra, pero tuvo problemas con la censura del p. Traggia, a causa de su criticismo histórico<sup>1118</sup> (respecto de la cual Masdeu publicó una *Respuesta* a su “erudito censor” en 1793), e incluso llegó a ser prohibida por la Inquisición. Esta autonomía de la Iglesia española que defendía Masdeu también inspiraría otras obras menores, que dejó en manuscrito, como el *Bosquejo de una reforma necesaria en el presente mundo christiano en materia de jurisdiccion y Religion española*. También tradujo al italiano, en 1814, la Constitución de Cádiz, alabándola en el prólogo como una obra maestra. Este hispanismo o nacionalismo eclesiástico de carácter regalista frente a la Sede Romana, propició que Menéndez Pelayo le incluyera, junto a Villanueva, Martínez Marina o Amat, entre los heterodoxos españoles<sup>1119</sup>.

Ello no obstante, Masdeu publicó algunas obras y opúsculos muy críticos con la Revolución francesa. En 1796 le ofrecía al papa Pío VI, exhortándole a un llamamiento antirrevolucionario, el *Discurso sobre las pretensiones de la Francia dirigido al género humano* (traducido y publicado en español en 1811 como *Discurso sobre las pretensiones de la Francia, la libertad y la igualdad*). En 1814 aparecieron publicadas en español las *Cartas de Don Juan Francisco de Masdeu, natural de Barcelona, a un republicano romano su amigo*. En esta obra, en la que atacaba el galicanismo e incluso la conversión regalista de su compañero de religión Bolgeni bajo la ocupación napoleónica, presupone la licitud de las tres formas de gobierno monárquico, aristocrático y democrático. Por esta misma razón, sin condenar la democracia, defiende el régimen monárquico<sup>1120</sup>: “los

<sup>1117</sup> En esta línea localista catalana, el jesuita Masdeu también publicó una biografía del venerable barcelonés José Oriol, así como de la mallorquina Catalina Tomás.

<sup>1118</sup> Para Menéndez Pelayo, “Masdeu es en historia la falsa, altanera y superficial crítica del siglo XVIII encarnada”, cf. “Historia de los heterodoxos españoles” en *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, v. XXXIX: *Regalismo y enciclopedia*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1948, p. 230.

<sup>1119</sup> El juicio del montañés sobre este tipo de regalismo ilustrado es muy crítico: “a tan vergonzoso estado de abyección y despotismo ministerial había llegado España en los primeros años del siglo XIX. La centralización francesa había dado sus naturales frutos, pero era sólo ficticia y aparente. La masa del pueblo estaba sana. El contagio vivía sólo en las regiones oficiales. Todo era artificial y pedantesco: remedo y caricatura del jansenismo y del galicanismo francés, como lo habían sido en Italia el regalismo de la *Historia Civil de Nápoles*, de Giannone, o las reformas de Escipión Ricci, o la farsa semisacrílega de Pistoya. Aquellos goticismos e hispanismos cayeron en la arena y no fructificaron”, op. cit., p. 232.

<sup>1120</sup> “La Monarquía es buena por su naturaleza”, cf. *Cartas de Don Juan Francisco de Masdeu, natural de Barcelona, a un republicano romano su amigo acerca del famoso juramento, yo odio a la monarquía, o bien, yo juro odio al gobierno de los Reyes, obra inédita que ofrece al público un amigo del Autor*, En la Imp. de Fuentenebro, Madrid 1814, p. 58.

vicios del Monarca no lo son de la Monarquía; de modo que los vicios de los Gobernadores democráticos no lo son de la democracia”<sup>1121</sup>.

Así las cosas, de Masdeu me interesa especialmente el manuscrito que redactó en Roma en 1815 bajo el título *Monarquía española*. En esta obra, el jesuita catalán trataba de reconducir hábilmente el indiscriminado elogio a la Constitución de Cádiz que hemos visto en el prólogo de su traducción italiana, a la vista de que Fernando VII había derogado *la Pepa*. En el primer capítulo (“Idea general de la Monarquía Española”), reiteraba Masdeu que la forma de gobierno debe ser la determinada libremente –a través de un sufragio histórico– por cada nación<sup>1122</sup>. Para Masdeu, la “superioridad” o soberanía nace de Dios y del pueblo, por lo que critica tanto a los que tratan de residenciar tal soberanía únicamente en el pueblo, como a los que defienden, en una hipócrita piedad, que toda la soberanía procede de Dios, transformando a los Reyes en Tiranos (como atribuye especialmente a Hobbes)<sup>1123</sup>. Reiteraba la licitud de los tres sistemas políticos, democracia, aristocracia y monarquía. La monarquía se constituiría por una disposición originaria de los súbditos en favor del rey, al que dotan de una soberanía plena, pero no absoluta o despótica. El Rey era, para Masdeu, “el Monarca, que se asiente en el Trono debidole y gobierna segun conveniencia y Ley”<sup>1124</sup>. En consecuencia, las prerrogativas regias en el sistema monárquico son las siguientes: 1) El rey es soberano, sólo responsable ante Dios. 2) El objeto de su soberanía es la seguridad de sus estados y sus pueblos. 3) Esta soberanía exige unidad de poderes, especialmente del legislativo y ejecutivo. Lo anterior no excluye, en el caso concreto, como sería el ejemplo de la monarquía española, la posibilidad de que el Rey acuerde u otorgue pactos y convenciones con el pueblo, estipulaciones que vinculan a los contrayentes, tanto al rey como a sus vasallos<sup>1125</sup>. De ahí que Masdeu definiese este tipo de régimen como *Monarquía Soberana Modificada*, donde el Rey dispone de un órgano consultivo, como las Cortes, órgano que no ha sido uniforme en la historia española, experimentando diversidad de atribuciones y configuraciones. De este recorrido histórico cabe destacar cierta nostalgia del jesuita por las libertades antiguas, erosionadas desde los Austrias en adelante. Respecto de la cuestión sucesoria tras Carlos II, es curioso notar su equidistancia, que profesará también algún otro tradicionalista catalán, por lo cual entiendo que esconde una filiación austracista reconvertida al borbonismo.

<sup>1121</sup> Op. cit., p. 60.

<sup>1122</sup> “El derecho de *cada Nacion*, es el que resulta del gobierno que ella misma desde su principio escogió para poder vivir en vida social con la mayor seguridad y felicidad posible”, cf. *Monarquía española*, Roma 1815 [manuscrito núm. 1608 de la Biblioteca de Cataluña, copia digitalizada disponible: <http://mdc.cbuc.cat/cdm/ref/collection/manuscritBC/id/16402>, acceso: 29.08.2015], f. 14r.

<sup>1123</sup> Op. cit., f. 14v.

<sup>1124</sup> *Ibíd.*, f. 19v.

<sup>1125</sup> *Ibíd.*, f. 20r.

Observaba Masdeu: “siendo realmente disputables entre las dos Casas de Borbón y Austria los derechos de sucesión [...] se encendió una guerra obstinada en la que los Reynos de España tomaron partido [...] los de Aragón por Carlos de Austria, como era tan natural en un asunto indeciso”<sup>1126</sup>, al contrario que Castilla, que optó por Felipe V. Al terminar la guerra, Felipe V, sin considerar la incertidumbre que rodeaba los respectivos títulos de cada uno de los pretendientes y que el resultado de la disputa podría haberle sido igualmente desfavorable, “castigó á los vencidos privándoles de los pocos fueros comerciales, que todavía les quedaban, después de lo mucho perdido baxo la pasada Dinastía”<sup>1127</sup>. En cualquier caso, Masdeu reconocía que los últimos monarcas borbones habían fomentado la industria y el genio de la Nación española, lo cual casaba muy bien con la laboriosidad de los catalanes. Por otro lado, en la obra se insistía en el prejuicio antirromano relativo al poder temporal directo de los Papas sobre los reinos españoles. También se resaltaba el régimen autonómico de los ayuntamientos municipales. En este sentido, tal y como afirmará en el segundo capítulo (“Leyes fundamentales de la Monarquía española”<sup>1128</sup>), los españoles han escogido el mejor régimen, siguiendo el mismo modelo establecido por Jesucristo para la Iglesia y el que seguía, en su parecer, su Compañía de Jesús. Precisamente, en el capítulo tercero hablaba del “trastorno cadiceño de la Monarquía Española” que habría supuesto la novedosa Constitución de Cádiz. Así, los legisladores gaditanos, a pesar de su buena intención, habrían tomado caminos torcidos, porque contradecían las leyes fundamentales españolas en cinco cuestiones principales: 1) se abstraía del sistema tradicional de brazos o estamentos; 2) se obviaba la preeminencia regia en las Cortes; 3) eran históricamente los reyes españoles quienes adoptaban las leyes, la Nación reunida en las Cortes únicamente lo aprobaban o refrendaban (en Cádiz se habría invertido este principio); 4) la Soberanía, en España, recaía en el Príncipe Supremo. Por todo ello, la Constitución de Cádiz “es ilegítima y nula”<sup>1129</sup> y si hubiese salvado estas objeciones, sería un Código excelente. Finalmente, Masdeu dedicaba el último cuarto capítulo al restablecimiento fernandino, del que esperaba una restauración de la cultura española.

En cualquier caso, este tradicionalismo sostenido en el tiempo desde diversas sensibilidades obstaculizó o ralentizó eficazmente, frente a ilustrados y liberales, la pretensión secularizadora de las instituciones políticas<sup>1130</sup>. A este

---

<sup>1126</sup> *Ibíd.*, f. 48v.

<sup>1127</sup> *Ibíd.*, f. 49r.

<sup>1128</sup> Ignoro si Magín Ferrer conocía este manuscrito, pero coincide con el título de su obra más conocida (1843) e incluso se adapta, salvando ciertas distancias, puesto que en Ferrer no existe ninguna veleidad ecléctica o ilustrada.

<sup>1129</sup> *Ibíd.*, f. 53v

<sup>1130</sup> Cf. La Parra, E., “Regalisme i monarquia hispànica (1750-1808)” en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, pp. 141 y 147.

respecto, debo señalar que la tradicional era una corriente ínsita plenamente en la vida –también cultural– de su tiempo. Consta, por ejemplo, que entre los diversos suscriptores a la edición de la *Crónica* de Pujades, llevada a cabo por un representante típico del liberalismo moderado barcelonés, Próspero de Bofarull, se encontraban personajes vinculados al carlismo como Torrebadella, Pou, de Sagarra, el futuro obispo Caixal o el arzobispo Echanove<sup>1131</sup>.

De esta manera, quedaría enfocada en parte la respuesta a la pregunta que se hacía Ernesto Lluch acerca de los antijansenistas en Cataluña (no hubo propiamente jansenismo declarado en Cataluña, por lo que cabría hablar de un filojansenismo o jansenismo encubierto y de carácter ilustrado)<sup>1132</sup>. La de Lluch era una pregunta sobre los orígenes del pensamiento tradicional catalán y que, de modo más elocuente, podríamos conectar con precedentes tan señeros del siglo XVII como el cardenal Rocabertí, cuyas polémicas con Bossuet estudió Torras i Bages<sup>1133</sup>. Para contestarla no debemos desatender, por ejemplo, la activa labor académica en los numerosos conventos catalanes orientada en un sentido tradicional y radicalmente opuesto a las nuevas corrientes ideológicas. De ello sería ejemplo característico el vigoroso tomismo, en cuanto fiel a sí mismo y desconfiado de las novedades, que la orden de predicadores cultivó en sus sedes –especialmente el convento barcelonés de Santa Catalina, así como especialmente en las cátedras ostentadas por los profesores dominicos en las últimas décadas de la Universidad de Cervera (apdo. 7.3. de la primera parte del presente trabajo). Se trataba de un tomismo «estricto» opuesto al «tomismo farisaico» antijesuítico que profesaban las corrientes ilustradas y jansenizantes<sup>1134</sup>. Contrariamente, en la Universidad de Cervera del primer tercio del siglo XIX se manifestaron unas vivencias y sentimientos en el que continuaba vivo el espíritu de la Cataluña del siglo XVII, el mismo espíritu que había animado la lucha antirrevolucionaria y antinapoleónica y que orientó la resistencia tradicional de nuestro siglo XIX<sup>1135</sup>. Quizás por ello Torras i Bages

<sup>1131</sup> Cf. Anguera, P., “Españolismo y catalanidad en la historiografía catalana decimonónica”, op. cit., p. 911.

<sup>1132</sup> Cf. “Una dotzena de qüestions jansenistes” en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, p. 169. Téngase en cuenta la anónima observación del autor de la *Constitució sens màscara* (1823), según la cual, “los Jansenistas que son part de la secta, callan lo nom per no ser coneguts”, cf. *Constitució sens màscara ó Verdadera idea de la constitució abortada en Cádiz lo any 1812: morta en 1814: ressucitada per medi de punyals en 1820 y enterrada en 1823, per may mes tornar sobre la Terra*, Reimpres per los germans Torras, Barcelona [1823], p. 19.

<sup>1133</sup> Vid. “En Rocabertí i en Bossuet” en *Obres completes*, v. II, pp. 116-174.

<sup>1134</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradició catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 156.

<sup>1135</sup> “El tomismo dominico, presente en Cervera en virtud de los mismos estatutos fundacionales de la Universidad, fructifica en su última época en tareas que se mueven en primera línea en el combate antijansenista y contrarrevolucionario. Nada más alejado de cualquier veleidad filojansenista que la de los últimos profesores dominicos de Cervera tales como Narciso Puig y Francisco Xarrié”, op. cit.

reconocía que los representantes de la escuela cervariense “són com la darrera manifestació de l’esperit català fins arribar a l’actual Renaixement”<sup>1136</sup>.

En esta actitud ultramontana –por romana y antirregalista– y, en último término, antiliberal, Canals intuía una continuidad con las tradiciones «jesuíticas» que pervivieron en Cervera, incluso tras la expulsión de los jesuitas en 1767 y que conectarían con el realismo primero y luego el carlismo de las primeras décadas del siglo XIX<sup>1137</sup>. De hecho, en 1828, en Madrid se publicó en el tomo XX de la colección de la Biblioteca de Religión la traducción castellana de la obra *El Sínodo de Pistoya*<sup>1138</sup> de otro jesuita catalán, Francisco Gustà (1744-1816)<sup>1139</sup>, formado en Cervera y expulsado a Italia en 1767. Esta actitud celante también la vemos totalmente observada en otras órdenes, como la franciscana, en la que profesó Raimundo Strauch<sup>1140</sup>.

Además, cabe apuntar que la historiografía contemporánea que ha estudiado, siempre de forma bastante superficial, a esta generación de clérigos de actitud y pensamiento tradicional, lo ha hecho desde un punto de vista sesgado, imputándoles, particularmente en el periodo de la Década ominosa, una intención vengativa y fomentadora de la delación y represión de los liberales<sup>1141</sup>. Por otro lado, esta misma orientación historiográfica ha negado que en Cataluña la vindicación de los fueros supusiera un aspecto relevante del ideario tradicional, al menos hasta la tercera guerra carlista. Este argumento concordaría aparentemente con gran parte de las respuestas procedentes de Cataluña a la «consulta a la Nación» dispuesta por la Comisión de las Cortes constituyentes de Cádiz en 1809<sup>1142</sup>. No obstante, este juicio no termina de casar con los primeros textos políticos más manifestativos del movimiento realista o carlista catalán, donde son constantes las referencias a la defensa de las leyes,

<sup>1136</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 693.

<sup>1137</sup> Cf. Canals Vidal, F., *La tradición catalana en el siglo XVIII...*, op. cit., p. 203.

<sup>1138</sup> Vid. “El Sínodo de Pistoya como es en sí, o en los jansenistas modernos convencidos de irreligión y de anarquía por el Sínodo de Pistoya, por el Abate Don Francisco Gustà” en *Biblioteca de Religión, o sea coleccion de obras contra incredulidad y errores de estos últimos tiempos*, tomo XX, Imp. de D. E. Aguado, Madrid 1828, pp. 89-382.

<sup>1139</sup> Sobre Gustà, vid. la entrada redactada por Miguel Batllori en el *Dizionario Biografico degli Italiani* (versión online: [http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-gusta\\_\(Dizionario\\_Biografico\)](http://www.treccani.it/enciclopedia/francesco-gusta_(Dizionario_Biografico)), acceso 03.05.2015).

<sup>1140</sup> En esta corriente franciscana se adscriben en Cataluña los escotistas Francisco Osset (†1782), Antonio Alabau (1753-1819), profesor de filosofía y ministro provincial de los franciscanos de Cataluña, Francisco María Pedrerol (1789-1865), a quien Balmes en su Vindicación personal llama “el sabio franciscano”, y Dionisio Sabeter (1780-1820).

<sup>1141</sup> Así véanse las obras de Gaspar Feliu, *La clerecía catalana durant el trienni liberal*, Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 1972, y Ramón Arnabat, *La revolució de 1820 i el Trienni Liberal a Catalunya*, Ed. Eumo, Vic 2001.

<sup>1142</sup> Miguel Artola ha recopilado tales respuestas en su segundo tomo de *Los orígenes de la España contemporánea*. La respuesta de la Junta Superior de Cataluña, de 26.06.1809, consta en las páginas 295-297 de dicha obra.

fueros y costumbres antiguas frente a la nueva Constitución (de 1812) niveladora y centralizadora.

Véanse, en cambio, los documentos emanados por la Regencia de Urgel (1822), formada por el Marqués de Mataflorida (Bernardo Mozo de Rosales: 1762-1832), el arzobispo electo de Tarragona (Jaime Creus i Martí: 1760-1825) y el Barón de Eroles (Joaquín Ibáñez Cuevas y de Valonga: 1784-1825), estos dos últimos, naturales de Cataluña. El 15 de agosto de 1822, la Regencia de Urgel lanzó una *Proclama* dirigida a los españoles<sup>1143</sup>, en la cual se constataba que Fernando VII se encontraba cautivo de los liberales e “impedido de hacer el bien de vuestro pueblo y regirlo por las antiguas Leyes, Constitución, fueros y costumbres de la Península, dictadas por Cortes sabias, libres é imparciales”<sup>1144</sup>. La *Proclama* denunciaba la violencia de los liberales que había forzado a Fernando VII a jurar la Constitución, negando la validez de tal juramento. En todo caso, me interesa resaltar que el documento reiteraba la invocación a la observancia de las “antiguas Leyes [que] son fruto de la sabiduría y de la experiencia de los siglos”<sup>1145</sup>, sin perjuicio de las prudentes reformas que puedan introducirse. En especial, mandaba que “los Fueros y Privilegios que algunos pueblos mantenían á la época de esta novedad, confirmados por S. M., serán restituidos á su entera observancia; la que se tendrá presente en las primeras Cortes legítimamente congregadas”<sup>1146</sup>. A tal efecto, se disponía la convocatoria “con arreglo á Antiguos Fueros y costumbres de la Península, [de] Representantes de los pueblos y provincias que nos propongan los auxilios que deban ser exigidos”<sup>1147</sup>. La Regencia de Urgel incidía finalmente en el mérito que contraía Cataluña:

Esta Provincia en ser la primera que con héroico esfuerzo repite á su Rey los mas vivos sentimientos de su antigua fidelidad, y que gran parte de su subsistencia depende de su industria comercio, la proporcionaremos, y á sus vecinos en particular, cuantas gracias y privilegios estan á nuestro alcance para su fomento, las que se haran estensivas á otras<sup>1148</sup>.

Consecuentemente a este intento de atraerse la población catalana a la causa realista, aparecía al mismo tiempo la *Proclama del Barón de Eroles, con fecha*

---

<sup>1143</sup> El texto del manifiesto se puede consultar en la compilación de textos políticos que recogió el Marqués de Miraflores, *Documentos a los que hace referencia en los apuntes histórico-críticos sobre la revolución en España*, tomo II, Oficina de Ricardo Taylor, Londres 1834, pp. 80-85. El manifiesto fue contestado inmediatamente desde las filas liberales mediante una *Refutación de un manifiesto publicado en Urgel por tres traidores que han osado titularse Regencia de España. Escribela un amante de la Constitucion, ni mas ni menos*, Imp. que fué de García, Madrid 1822.

<sup>1144</sup> Op. cit., p. 80.

<sup>1145</sup> Ibíd., p. 81.

<sup>1146</sup> Ibíd., p. 84.

<sup>1147</sup> Ibíd.

<sup>1148</sup> Ibíd.



15 de agosto de 1822, á los Catalanes<sup>1149</sup>. En ella afirmaba el Barón de Eroles que, similarmente a lo que propugnaban los liberales constitucionalistas, los realistas: “tambien queremos Constitucion, queremos una Ley estable por lo que se gobierne el Estado”<sup>1150</sup>. Con todo, en este constitucionalismo se vislumbraba una evocación del pactismo vigente en Cataluña hasta los Decretos de Nueva Planta y que los Austrias habían respetado:

Para formarla [la Constitución] no iremos con teorías, marcadas con la sangre y desengaños de cuantos pueblos la han aplicado, sino que recurriremos á los fueros de nuestros mayores [...]. El Rey, padre de sus pueblos, jurará como entonces nuestros fueros, y nosotros le acatarémos debidamente<sup>1151</sup>.

Por último, cabe reseñar la *Representacion que con fecha 12 de Septiembre de 1822, dirigió á los Soberanos del Congreso de Verona de Regencia de Urgel*<sup>1152</sup>. Los firmantes de dicha *Representación* se justificaban en el pequeño número, a su juicio, de revolucionarios que habían provocado el golpe de 9 de marzo de 1820, frente a la mayoría del pueblo español, afecto al Rey y a la Tradición representada en sus leyes y costumbres:

Hemos tomado en consideracion la máxima de que los Pueblos no se hicieron para la Ley, sino la Ley para los Pueblos. Tenemos presente que en la inundacion que hicieron las armas Agarenas en España, se dividieron en muy pequeños Reinos, que hoy se llaman provincias en la Península; pero que por el mucho tiempo que fueron dominadas de los Moros, al ser unidas en su reconquista á las armas de Pelayo y sus sucesores, vinieron con sus costumbres particulares, y aun con lengua, vestido, monedas distintas, de que en el dia se conserva mucha diversidad en algunas; fue preciso para unir las en la forma posible, conceder los fueros, que han mirado como un santuario; tolerar costumbres contra las que nunca tuvo imperio la Ley, y convencerse de que á la sola voz de una Religion sostenida, y de un solo Rey respetado, podia conservarse el Trono, y mantener la obediencia al Cetro<sup>1153</sup>.

El documento de la Regencia evocaba las leyes que se aprobaban en las antiguas Cortes españolas en los tiempos de los Austrias, por lo que admitía la necesidad de introducir reformas en el sistema político español, pero advirtiendo que no se podrían considerar hasta la liberación de Fernando VII, debiendo restablecerse las cosas al estado anterior al Trienio Liberal.

<sup>1149</sup> Vid. el texto del manifiesto del Barón de Eroles en Pando Fernández de Pinedo, M., *Documentos a los que hace referencia en los apuntes histórico-críticos sobre la revolución en España*, op. cit., pp. 88-92.

<sup>1150</sup> Op. cit., p. 89.

<sup>1151</sup> *Ibíd.*, p. 90. Este sistema verdaderamente tradicional defendido por el Barón de Eroles lograría el ideal de que “el Monarca y la Nacion no puedan separarse el uno de la otra” *ibíd.*, p. 91.

<sup>1152</sup> Que consta en la obra mencionada del Marqués de Miraflores, pp. 92-97.

<sup>1153</sup> Op. cit., pp. 93-94.

### 10.3. Los tradicionalistas catalanes del siglo XIX

A continuación delinearé a grandes rasgos los contornos ideológicos de algunos representantes de la escuela del tradicionalismo político catalán. No disponemos por ahora de un estudio de conjunto de esta corriente catalana, que de hecho ha pasado prácticamente desapercibida, sino despreciada, por la historiografía contemporánea<sup>1154</sup>. Se trata de meras pinceladas y una aproximación ilustrativa de lo que fue la tradición que sostuvo ideológicamente a la resistencia antifrancesa primero y, posteriormente, al realismo y al carlismo en Cataluña frente al nuevo espíritu liberal. Ciertamente, se podrá observar que todos los autores que estudio son clérigos y la mayor parte de ellos pertenecían a órdenes religiosas, hijos de Santo Domingo, San Francisco, San Benito o San Pedro Nolasco. En este sentido, sus procedencias de escuela filosófica o teológica diferían. No todos se adscribían al tomismo. Serviles, realistas o carlistas, mártires en su penar<sup>1155</sup>. Muchos de ellos habían pasado por las aulas de la Universidad de Cervera, pero otros se habían formado en las cátedras de sus conventos particulares. El jesuita Ignacio Casanovas les epitetaba de adoradores supersticiosos de las disposiciones del poder civil, aunque reconocía que querían sinceramente a Cataluña<sup>1156</sup>. En todo caso, la ciencia política seguía por lo general los criterios aristotélicos-tomísticos, como el breve manual (69 páginas) para sus estudiantes en Cervera del jesuita José Pons (1730-1816), *De societate civili ad mentem Aristotelis commentarius*, editado en la misma Cervera. Por otro lado, el Trienio liberal puso de manifiesto cierto conflicto generacional, con una juventud atraída por las nuevas ideas revolucionarias, así como ciertas influencias liberales en la propia Cervera: “alguns cathedratichs que eran en aquella Universitat [de Cervera] no escampaban altres máximas que las de un fracmazó declarat”<sup>1157</sup>.

También es cierto que en el liberalismo primigenio catalán también figuraban clérigos regulares, como Jaumendreu, pero ciertamente se trataba de personas que optaron por la exclaustración durante el Trienio Liberal. Sin

<sup>1154</sup> Como reconoce José María Fradera, aludiendo a la “extensa i apocalíptica obra” de Magín Ferrer y Vicente Pou en “La religió, entre el vel món i el nou” en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 6, 2002, p. 111. Por ejemplo, en la obra colectiva dirigida por Alberto Balcells, A., *El pensament polític català del segle XVIII a mitjans del segle XIX*, Ed. 62, Barcelona 1988, no se incluye ningún trabajo dedicado al pensamiento tradicional catalán del siglo XVIII o de la primera mitad del XIX, a salvo del trabajo de Casimiro Martí sobre Balmes: “Jaume Balmes: entre la reacció i la revolució”, op. cit., pp. 57-74.

<sup>1155</sup> Cf. *Apuntes poéticos y medios indispensables para que la empobrecida y desmoralizada España por sus apostatas é hijos negros, vulgo liberales, comuneros, caronarios y masones logre recuperar su agonizante vida física y moral. Con la definición de serviles y liberales. Compuestos por Don Bruno de Lumeras, Canónigo de la Sta. Iglesia Catedral de Barcelona*, Por Garriga, y Aguasvivas, Barcelona 1824, p. 26.

<sup>1156</sup> Cf. Balmes. *La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, v. II, op. cit., p. 18.

<sup>1157</sup> Cf. *Constitució sens màscara ó Verdadera idea de la constitució abortada en Cádiz lo any 1812: morta en 1814: ressucitada per medi de punyals en 1820 y enterrada en 1823, per may mes tornar sobre la Terra*, Reimpres per los germans Torras, Barcelona [1823], p. 5.

embargo, también es de notar que asumieron compromisos políticos vinculados al tradicionalismo diferentes presbíteros no religiosos, entre ellos vicarios generales y canónigos procedentes del área catalana, como los que formaron parte de la Junta Superior Gubernativa en Berga durante la Primera Guerra Carlista: Bartolomé Torrabadella, Narciso Ferrer, Mateo Sampons, Salvador Vilella o Manuel Millà<sup>1158</sup>. Por su significación más ecléctica, aunque figure entre las figuras más insignes del pensamiento tradicional español y siendo además sobradamente estudiado, no me fijaré aquí en la figura y el pensamiento político del vicense Jaime Balmes, tan decisiva para la readaptación del catolicismo catalán ante la modernidad<sup>1159</sup>. Por otro lado, salvo la señaladísima figura en el campo tradicionalista y carlista de José Caixal, no abordaré en esta breve síntesis los perfiles biográficos de los prelados catalanes o que ocuparon sedes episcopales en Cataluña a lo largo del siglo XIX, toda vez que el objeto de la presente aproximación es específicamente el estudio del pensamiento político tradicional en Cataluña a lo largo de esta época.

#### 10.3.1. Francisco Javier Dorca i Parra (1737-1806)

Nacido y fallecido en la ciudad de Gerona<sup>1160</sup>, Dorca estudió humanidades y leyes en Cervera, donde fue profesor, coincidiendo con figuras tan reconocidas como Dou<sup>1161</sup> o Finestres. En la institución filipense siguió, en los discursos que tuvo ocasión de pronunciar, la acostumbrada tónica laudatoria dirigida al fundador regio de la Universidad de Cervera, Felipe V. Con ocasión de su jubilación, fue nombrado canónigo de la catedral de Gerona. Por tanto, esta figura constituye una especie de precursor de la generación del pensamiento tradicional subsiguiente, teniendo en cuenta que la trayectoria

<sup>1158</sup> Cf. Santirso Rodríguez, M., "El incierto cenit del carlismo catalán (1837-1840)" en *Gerónimo de Uztariz*, núm. 14-15, 1999, pp. 157-158.

<sup>1159</sup> Al respecto, resulta indispensable acudir al estudio biográfico del pensador ausetano de José M<sup>a</sup> Fradera, *Jaume Balmes, els fonaments racionals d'una política catòlica*, Eumo Ed., Vic 1996, en el que se detallan las particulares afinidades y equidistancias que mantenía el polígrafo de Vic con las posiciones moderadas y carlistas. Según Fradera, las simpatías de Balmes, quien se consideraba parte de la "Montaña" catalana, eran para el partido carlista, si bien por pragmatismo se mantenía alejado de él, puesto que lo contemplaba condenado al fracaso, op. cit., pp. 30, 78 y 90-96.

<sup>1160</sup> Vid. Jiménez Sureda, M., "El filósofo comedido. La Ilustración en una capital de corregimiento" en *Cuadernos dieciochescos*, núm. 5, 2004, pp. 147-161.

<sup>1161</sup> Según Llaquet de Entrambasaguas, tanto Dorca como Ramón Lázaro de Dou se situaría en una tercera posición ecléctica entre la actitud regalista episcopalista de los ilustrados y el ultramontanismo que existía en muchos ambientes de la sociedad española, cf. *La Facultad de Cánones de la Universidad de Cervera*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2002 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)), p. 92. Así, el segundo defendía en las *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del particular de Cataluña y de las principales reglas de gobierno en cualquier estado* (1800-1803) la monarquía hereditaria, cuya potestad suprema procede inmediatamente de Dios, llegando a sostener su autor que el Romano Pontífice no podía perjudicar directa ni indirectamente a la suprema potestad del monarca español ni a sus regalías.

académica de Dorca en Cervera pertenecería plenamente al siglo XVIII y, por tanto, en cierto modo, al eclecticismo cervariense. Pero la doctrina teológico-política que de él nos ha llegado vio la luz a principios del siglo XIX. Instalado en su ciudad natal, en 1801 publicó su *Discurso sobre el Primado Pontificio, ésto es, sobre el origen, naturaleza y obgeto de este Primado*, seguido de otro texto conexo, *De la potestad de los obispos para mayor ilustración del Primado Pontificio* (1802), en los que frente al jansenismo y regalismo característicos de algunos eclesiásticos ilustrados de la época, Dorca se manifestaba profundamente ultramontano. Al año siguiente se editaba su *Verdadera idea de la sociedad civil, gobierno y soberanía temporal, conforme a la razón y las Divinas escrituras*, en el que trataba en esta ocasión de la sujeción debida de los súbditos al soberano temporal, rebatiendo a Rousseau y su contrato social. Al mismo tiempo, publicó, como complemento del anterior, el ensayo *De las ventajas del gobierno monárquico y de la importancia de mantener sin novedad la forma de gobierno y establecido en el estado*. En esta obra atacaba el principio de soberanía popular por revolucionario y suscitador de sangrientas insurrecciones. Al contrario, defendía que toda soberanía procede de Dios, que ha creado a los hombres en sociedad, sujetos necesariamente a un soberano. Estas ideas las reiteraría en 1805 en su *Discurso en que se manifiesta que la potestad soberana la reciben los príncipes inmediatamente de Dios y no del pueblo*. Advertía, sin embargo, que su defensa de la soberanía originaria de los monarcas no se inspiraba en la adulación, toda vez que los príncipes, irresponsables ante sus súbditos, deberían dar cuenta a Dios de sus acciones. El año anterior editó, siempre en Gerona, un *Manual de reflexiones sobre la verdad de la religión católica, o motivos de credibilidad*, en cuyo opúsculo defiende apologeticamente los diversos dogmas cristianos.

### 10.3.2. José Bassa (1714-1831)

El que fue abad de Santes Creus, así como ex-vicario general de la congregación cisterciense de la Corona de Aragón y del Reino de Navarra, José Bassa i Virgili<sup>1162</sup>, natural de El Vendrell, publicó en 1816, en Lérida, un opúsculo titulado *Soberanía del pueblo*<sup>1163</sup>. En él refutaba las tesis de los enciclopedistas franceses o J. J. Rousseau<sup>1164</sup> y, más en concreto, catorce años

<sup>1162</sup> Sobre Bassa, vid. Bofarull i Terrades, M., "Josep Bassa i Virgili, un abat del Penedès" en *Miscel·lània penedesenca*, núm. 20, 1995, pp. 346-371; así como para una aproximación a su *Soberanía del pueblo* vid. Moliner Prada, A., *El antiliberalismo eclesiástico en la primera Restauración absolutista (1814-1820)*, op. cit. Más recientemente sobre José Bassa, vid. Sánchez i Carcelén, A., "El pensament polític a la Lleida del Trienni Liberal" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 136-141.

<sup>1163</sup> Aquel mismo año Bassa publicaba en Valencia una crítica a las tentativas "reformistas" de las órdenes religiosas que propugnaba la obra aparecida en Cádiz en 1812 y firmada por P. U. P. Z., *Observaciones histórico-críticas sobre el monaquismo, los monges y necesidad de su reforma*.

<sup>1164</sup> En su opúsculo, Bassa critica también a filósofos modernos como Hobbes, Locke, Grocio, Puffendorf, Arnesio, Mably, Raynal, que estarían en la base del pensamiento de Marina, o

antes de que lo hiciera *El liberalismo convencido por sus propios escritos* -de José Clemente Carnicero-, rechazaba las tesis de Martínez Marina sobre la soberanía popular que había formulado en su *Ensayo de la Lejislación* (1808) y *Teoría de las Cortes* (1813). Justificaba aquí el constitucionalismo gaditano como expresión o recuperación de la tradición y de las libertades políticas más genuinamente hispánicas, contemporizadas con los progresos modernos, en oposición al despotismo o absolutismo precedente<sup>1165</sup>. Bassa, que según él mismo declara ni llamarse “theologo rancio”<sup>1166</sup> merece, niega que el pueblo, entendido como muchedumbre, pueda ser sujeto de soberanía y que los hombres hayan sido en algún momento libres e independientes. Se hacía eco, en apoyo de sus consideraciones, de autores como Santo Tomás, Bossuet, Suárez ó Zevallos. Al carecer de tal soberanía, el pueblo era inhábil de conferirla a un tercero. Por ello, los que abogaban por la soberanía popular eran lisonjeros, que pretendían deslumbrar y usarse del propio pueblo para sus fines políticos particulares. Al contrario, para el cisterciense catalán, la soberanía procede de Dios, autor de la naturaleza, que la deposita o delega en el soberano, por lo que ésta no le es encomendada al príncipe en virtud de un pacto o contrato social. De ahí la vindicación del sistema político español vigente (no liberal), modulado por el cristianismo, garantía de paz social, que ninguna constitución filosófica moderna podrá asegurar, puesto que: “un reino donde el rey y el pueblo tengan una autoridad igual o semejante, lleva en su seno la semilla de la rivalidad y un fomes para la discordia”<sup>1167</sup>. Y es que el auténtico vínculo que puede unir en un reino al pueblo bajo el dominio paternal del príncipe es la caridad, cuyo reverso es la debida obediencia de los súbditos. En definitiva, concluía Bassa en su crítica a Marina, que únicamente los reyes de Castilla ostentaban la prerrogativa o plenitud del poder legislativo, “sin cuya confirmacion ningun acuerdo, ninguna copilacion ó Constitucion tuvo jamas en toda España el vigor y fuerza de ley”<sup>1168</sup>.

---

incluso llega a mencionar a pensadores tan alejados de su postura como Montesquieu, Hume, Domat o Blanc de Volx.

<sup>1165</sup> “Se cansa miserablemente el Sr. Marina en producir documentos y prodigar erudicion. O yo estoy ciego, ó no veo que ellos hagan á su intento, que sin duda era el de justificar cuanto se hizo en Cadiz, ó apoyar la llamada Constitucion”, cf. *Soberania del pueblo carta con honores de discurso escrita por el Rmo. P. Mtro. D. Josef Bassa*, Bonaventura Corominas, y Rosa Escudér Imp., Lérida 1816, p. 67. Para una crítica del pensamiento de Martínez Marina, especialmente en su intento de legitimar la labor rupturista de las Cortes de Cádiz en la constitución histórica española, vid. Mirallas Jiménez, D., *La Constitución española en Martínez Marina: ¿reforma o ruptura?*, Ed. Tradere, Madrid 2012.

<sup>1166</sup> Op. cit., p. 3.

<sup>1167</sup> Ibid., p. 49.

<sup>1168</sup> Ibid., p. 73.

### 10.3.3. Francisco Aragonès (1764-1837)

Nació en Duesaigües y falleció en Barcelona. Habiendo profesado como franciscano, fue lector, definidor y cronista de la provincia franciscana de Cataluña. Conocido como «el Filósofo arrinconado». Su posición antiliberal ya se hizo manifiesta con *Es absolutamente ilícito el juramento de fidelidad exigido a los españoles* (1811). Dos años después publicaba en Barcelona *El Diccionario crítico-sério en contraposición burlesco* (en referencia al Diccionario de Bartolomé Gallardo), así como una *Representación de la Iglesia española en las Cortes de Cádiz*. En el periodo 1820-1823 sacó a la luz sus sucesivas *Cartas del Filósofo Arrinconado*. Denunciado y procesado en 1822 por este motivo, tuvo que exiliarse temporalmente a Francia. En los años siguientes publicó *Historia de Jesucristo, hijo de Dios y M<sup>a</sup> Virgen, sacada de las Santas Escrituras* (1832); *Frayles franciscos de Cataluña, su historia de veinte años ó sea lo que hicieron y padecieron por la Religión, por el Rey y por la Patria, desde el año ocho hasta el veinte y ocho del siglo decimonono* (1833). Constan algunos manuscritos suyos, como *La Iglesia Libre y La Impugnación al prospecto Frailismosna* (escrito contra *Frailismonia*, ó grande historia de los frailes de Joaquín del Castillo, de 1836).

### 10.3.4. José Rius (1765-1833)

Este franciscano oriundo de Balaguer<sup>1169</sup>, fue definidor general de la Orden franciscana y catedrático de la Universidad de Cervera. Célebre predicador y orador, el p. Rius sobresalió por su talento y sus profundos conocimientos en filosofía, teología y lenguas. En abril de 1807 la Universidad de Cervera le encargaba la composición de unas poesías para celebrar insólitamente el nombramiento de Godoy, el Príncipe de la Paz, como regidor honorífico de la Universidad en la Corte en las que incluía versos como el siguiente: “tanto importa acordar con justo tono / del altar los derechos y los del trono”<sup>1170</sup>.

Su dictamen de 1809, firmado en Balaguer y dirigido a la Junta Superior Provincial de Cataluña, pedía una “justa determinación de los derechos del soberano”<sup>1171</sup>, toda vez que no convenía dejarle una autoridad ilimitada. Por ello apostaba por la forma de gobierno inglesa, adaptada a España, con la existencia de un senado. También abogaba por el mantenimiento de la

<sup>1169</sup> No confundir con el escolapio mataronense José Rius (1785-1857), autor de unas *Observaciones sobre la guerra de España contra Bonaparte* (1813).

<sup>1170</sup> *Demostraciones con que la ciudad de Cervera ha celebrado la posesion que de la nueva plaza de regidor...*, En la Oficina de la Real Universidad, Cervera 1807, p. XCIII. Curiosamente, once meses después, se quemaban los retratos del Príncipe de la Paz en Cervera, cuyos alborotos han sido interpretados como una de las señales del inicio de la Guerra contra Napoleón en Cataluña.

<sup>1171</sup> Cf. Artola, *Los orígenes de la España contemporánea*, v. 2., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000 (3ª ed.), p. 308.

legislación catalana, no sólo civil, e incluso que esta legislación se originara en la propia provincia:

Permítase a las provincias de gobernarse por el código particular de cada una, previsto por el gobierno, disminuido de todo aquello que no pareciese conveniente y aumentado de las leyes que exijan las nuevas circunstancias del día. El garante más seguro de la observancia de las leyes es el amor a ellas y seguramente serán siempre más amadas por cada provincia las que ven nacer en su mismo seno<sup>1172</sup>.

Bajo el pseudónimo de *Fermín* Risueño y junto con el dominico Tomás Gatell<sup>1173</sup> publicó en 1814 en Reus el periódico *Centinela de la patria*, acendradamente fernandino y opuesto al liberal *Periódico político y mercantil de la Villa de Reus* que editaba Jaime Ardévol. Habría declinado distintas promociones episcopales, así como el generalato de su orden. Autor de textos apologéticos, en 1813 publicó *La arbitrariedad o injusticia del odio de los filósofos de España a los institutos regulares* y en 1822 una *Contestación al escrito que el Dr. D. José Vidal, canónigo de Lérida, dirige a los eclesiásticos de Cataluña sobre el juramento de fidelidad a Bonaparte*. En 1824 publicó en Barcelona un *Tractatus de vera religione* (reeditado en Madrid en 1827 y en Vic en 1844)<sup>1174</sup>. En 1830 editó en

<sup>1172</sup> Op. cit., p. 382. A este respecto la respuesta de Rius contrastaba con las de otros catalanes, como José Sala, de Vic, quien entendía que “debería formarse un Código nacional común a todo el reino sin diversidad de provincias, ni distritos; acomodando aquellas leyes que de las demás les sean análogas, de modo que por esta regla sería una misma la legislación en todo el reino sin distinción ni diversidad” *ibid.*, p. 386. O la de José Solsona, de Valls, quien presentaba un resumen del estado de algunas de las instituciones del derecho civil catalán, para criticarlas y solicitar una unificación normativa, si bien adaptada a cada territorio, *ibid.*, pp. 500-520.

<sup>1173</sup> Catedrático de teología moral en el Seminario de Tarragona y autor de *La plata de Dios inmune — Memoria católico-patriótica á favor de la Iglesia y Principado de Cataluña* (1811). Fue discípulo de fr. José Vidal, *el fraile santo*, predicador y estimulador del celo patriótico antifrancés del pueblo.

<sup>1174</sup> En cuyo tratado, por ejemplo, en la *questio I<sup>a</sup>* de la primera disertación, que versa sobre la ley natural, polemiza a partir de la filosofía perenne y, en especial, desde Santo Tomás y San Agustín, con las tesis contractualistas y racionalistas de Grocio, Thomasius, Puffendorf, Rousseau, Hobbes o Spinoza. La obra termina con un epinicio dedicado a la Santa Religión de Cristo: “Ergo age Sancta Sio Excelsi Sponsa tonantis / Relligio dulcis genuit quam sanguine Christus / Terribilemque choris furibundae effecit abyssi. / Ergo age, et invicta conquassans calce ferinas / Serpentis veteris soboles, quae vertice flamas / Anhelante, solo tentant tua vertere Regna, / Cinge triumphali demum tua tempora lauro. / Frustra Sponsa Dei, frustra subvertere muros / Atque tuas arces molitur saeva caterva. / Increduli heu miseri! Quo denique tela vibratis? / Siccine turget humo plasmatus? Siccine Coelum / Vilis homo aggreditur? Renovat sic bella gigantum / Qui super astra Poli jactare immania saxa / Sunt ausi? Ah nimium faciles! Qui maenia Coeli, / Terrificumque Deum tenui vastare lacerto / Pertentastis? Ovat ovat inquam Relligionis / Arx sancta: et frustra ferris crudelibus, igne / Technis, arte, dolis, erroribus, impete, caede / Aggredientur eam quotquot vomit Orcus ab imo. / Jam date terga vafer Baeli, Voltereque fervens / Et Roussoje latens viridantibus anguis in herbis, / Et Wolstone minax, et larva tectus inani / Tu Diderote miser; et quem diademate tectum / Prusia non pridem vidit; date terga Tolande, / Helveti, Hobbesi, pungens Spinoza;

Barcelona un manual de filosofía moral y política dedicado a la juventud estudiosa: *Ethicorum libri octo: sive Philosophia Moralis*<sup>1175</sup>. Aquel mismo año, en la imprenta de Miguel de Burgos de Madrid aparecían unas *Sacrae theologiae theses selectae adversus pseudo-philosophos et jansenianos, societati et religioni inimicissimos*, defendidas por Francisco María Pedrerol, franciscano del convento de Cervera, bajo el patronato precisamente de fr. José Rius. Pronunció además diversos sermones y elogios fúnebres<sup>1176</sup>. A su vez, fue autor de poesías así como diversos devocionarios –reeditados en varias ocasiones– entre otras obras piadosas, destacando la compilación *Ball de la Mare de Déu* dedicado a la Virgen de la Misericordia de Reus.

Pues bien, resulta interesante acudir al prefacio –según se desarrolla en el capítulo tercero del primer libro– de la mencionada obra *Ethicorum* para comprobar que el profesor cervariense discutía resueltamente las tesis de autores modernos, como Buddeus, Puffendorf, Barbeyrac, Thomasio, Grotio, Heineccio, Leibnitz o rebatía el contrato social de Rousseau. Pero también polemizaba con otros autores como Hobbes, Locke, Wolff, Voltaire o Spinoza. En ese trabajo, Rius desarrollaba algunas de las ideas que ya figuraban en su *Tractatus de vera religione*. Los primeros seis libros se refieren más concretamente a la materia ética, como es la definición del objeto de la filosofía moral<sup>1177</sup>, la ley natural<sup>1178</sup>, los deberes, incluyendo los religiosos<sup>1179</sup>, las virtudes y las pasiones. En cambio, el libro séptimo y el último, versan sobre principios de la filosofía política, a saber, sobre la potestad civil y el derecho natural o las formas de

---

phalanges / Tartarae cunctae propero contendite gressu / In varatri nigris confestim mergier undis. / En micat augusto Solio subnixa columnis / Numinis immensi, aut manibus, dumque impia turba / Opprobrio tristi per saecula cuncta tegetur / Relligio Regina potens hac fulmen et illac / Vibrans errorem perimet, superatque ruinis / Concinet aeternum radiis amicta triumphum”, cf. Rius, J., *Tractatus de vera religione*, Typ. Josephus Tornér, Barcelona 1824, pp. 262-264.

<sup>1175</sup> El título completo de dicha obra es: *Ethicorum libri octo: sive philosophia moralis eo potissimum collineans, ut que in aras et thronum perversi ethigi et politici prava dogmata, nuperis temporibus disseminarunt, ratione ipsa naturali duce, facem tamen praeferente revelatione, invicte refellantur: quam praeservandae ergo, riteque erudiendae studiosae juventutis, scribebat Adm. R.P.F. JOSEPHUS RIUS, Lector bis jubilatus, Seraphico. Gotholaunicae Provinciae Pater et ex Custos, laudati Ordinis Definitor Generalis, nec non in Reg. et Pontif. Cervariensi Academia Phil. et Theol. Doctor, hujusque sacrae facultatis Reg. et Primarius Professor*. En 1850 se reeditó esta obra por la imprenta barcelonesa de la Viuda e Hijos de Antonio Brusi.

<sup>1176</sup> Como los predicados en Cervera, en 1824, en sufragio de los fallecidos por defender la causa de la Religión y del Rey o en acción de gracias por la restitución de las casas religiosas y en 1827 por la traslación de los restos del coronel Pablo Miralles.

<sup>1177</sup> Rius situaba la filosofía moral en el vértice de todas las ciencias naturales, cf. *Ethicorum...*, L. I, cap. II, p. 2.

<sup>1178</sup> Definida así “recta operandi norma à legitimo Superiore toti subditorum communitati ad bonum commune in perpetuum lata”, op. cit., L. II, cap. I, p. 19.

<sup>1179</sup> Incluyendo los vicios que se oponen a la Religión: el indiferentismo, el ateísmo, el politeísmo, la impiedad, el pyrronismo, el superstición, el sacrilegio, el perjurio “et quidquid cum debito Deo honore immediatè pugnat” ibíd., L. IV, cap. I, art. V, p. 221.



gobierno. También en el libro octavo se aborda la institución del matrimonio y se defiende el celibato de los religiosos y sacerdotes.

Para Rius el hombre no era un ser que llevara vida solitaria o salvaje, “sed ad societatem ineundam esse natum”<sup>1180</sup>. En el séptimo libro de su *Ehticorum*, Rius se enfrentaba especialmente al sistema de Rousseau en relación con los derechos de los ciudadanos y el contrato social, que juzgaba imposible y ridículo. Para el fraile catalán la única fuente de la potestad civil de la que gozaba el Príncipe era Dios mismo: “quamvis suprema populum gubernandi potestas in solo summo Principe resideat”<sup>1181</sup>. En caso de que tal gobernante ordenase algo en contra la ley divina, Rius consideraba que el pueblo debía reclamar –representar– su derecho y ofrecer una resistencia pasiva o negativa, sin llegar a la insurrección. En el libro octavo, el franciscano catalán proponía la monarquía hereditaria, frente al sistema despótico, republicano y mixto, como la mejor forma de gobierno, por expresar mejor el origen divino y paternal del poder. También condenaba las libertades modernas, como la de imprenta, por promover la impiedad. Hay que tener en cuenta que este tratado se reduce a principios generales, por lo que en vano buscaremos en él referencias a cuestiones históricas o políticas más inmediatas, como sería algún tipo de alusión a las leyes fundamentales españolas o a los antiguos fueros catalanes.

#### 10.3.5. Ramón de Jesús

No he podido determinar el lugar y la fecha de su nacimiento. Según Figuerola, Ramón de Jesús era un fraile trinitario, ministro del convento de Vic, amigo y colaborador de Strauch, cuya oración fúnebre pronunció en la catedral vicense en febrero de 1824, con motivo de la traslación de sus restos mortales. Durante la guerra realista tuvo que exiliarse en Francia. En 1827 fue preconizado para el obispado de Málaga, pero falleció antes en Madrid. Escribió, en polémica con el párroco de Gurb, Hermeterio Martí, autor del *Catecisme de las fiestas y solemnitats de la Iglesia*, sin contar con la licencia de Strauch, un opúsculo bajo el título *Reflexiones sobre el Catecismo de las fiestas y solemnidades principales de la Iglesia, que dió a luz el Dr. Hermeterio Martí, Pbro. y Cura párroco de San Andrés de Gurb, Obispado de Vich* (Imp. Felipe Tolosa, Vic 1820). También publicó *Respuestas a las seis primeras proposiciones de la carta insertada en los números 24 y 25 del periodico el «universal observador español», título «Variedades»* (Imp. de Felipe Tolosa, Vic 1820)<sup>1182</sup>.

<sup>1180</sup> Ibíd., L. II, cap. II, p. 26.

<sup>1181</sup> Ibíd., L. VII, cap. IV, p. 362.

<sup>1182</sup> Cf. Figuerola, J., *Església i societat a principis del segle XIX. La societat osonenca i el bisbe Strauch durant la crisi de l'antic règim*, Eumo Ed., Vic 1988, pp. 92-93 y nota 105, p. 175.

#### 10.3.6. Bruno Bret (1771-1844)

Según Albert Rossich<sup>1183</sup>, Bret nació en Castellterçol. Doctor en teología. Catedrático de retórica del seminario conciliar de Barcelona y miembro de la Academia de Buenas Letras de Barcelona. Rossich destaca su adscripción a un sector de eclesiásticos tradicionales y fieles al uso del catalán. Así, fue autor de algunos textos literarios en dicha lengua (también en latín y castellano), como *Del terremoto que succehí en la mort de Christo Señor nostre*; así como de obras poéticas, por ejemplo, el canto de temática histórica *La defensa de los catalanes en Galípoli de las fuerzas combinadas del Emperador y los Genoveses* (1805). En 1815 pronunció en Barcelona la oración fúnebre por los patriotas ejecutados por el ocupante napoleónico tras el Complot de la Ascensión: los padres Pou y Gallifa, así como los seglares Navarro, Aulet, Massana, Mas, Portet y Lastortras. Seguidamente, Bret fue nombrado arcipreste de la colegiata de San Juan de las Abadesas. En junio de 1824 pronunció la oración fúnebre en la catedral de Vic con motivo de las exequias del obispo Raymundo Strauch. Miembro de la Academia del Cíngulo de Santo Tomàs de Vic. También fue visitador general de la diócesis de Vic. Sufrió persecución por carlista, por lo que tuvo que exiliarse en Francia (1836-37). En los años 1864-1867 se habría publicado en nueve volúmenes su colección de sermones, panegíricos y pláticas (reeditada entre 1883-1888). Falleció en Barcelona.

#### 10.3.7. Jaime Cabot (1782-1845)

Nacido en Mataró, fue catedrático del Seminario conciliar de Barcelona y beneficiado en Santa María del Mar. Ultramontano, al igual que Balmes polemizó con las pastorales de Félix Torres Amat, al que acusaba de seguir los errores de su tío, el obispo de Palmira Félix Amat y le echaba en cara su regalismo y su jansenismo que le hacían partícipe de las tendencias cismáticas del gobierno español. Destacan sus opúsculos *Algunas serias reflexiones sobre Jesucristo y sobre la carta pastoral del Ilmo. Sr. Don Félix Torres Amat, obispo de Astorga* (1842), *El Papa ha condenado y prohibido la pastoral del obispo de Astorga* (1844) y *Conferencias entre D. Lino y D. Cleto* (1845).

#### 10.3.8. Roque de Olzinelles i de Miquel (1784-1835)

Monje benedictino nacido en Igualada. Conocido por su erudición, también fue con diecinueve años catedrático de teología en el Monasterio de San Pablo de Barcelona a principios del siglo XIX. Mantuvo contacto con la intelectualidad de su tiempo (Félix Torres Amat, Jaime Ripoll, Próspero de Bofarull o Juan de Zafont). En 1822 escribió unas *Observaciones* sobre la apología

---

<sup>1183</sup> Cf. "Un acadèmic de començament del XIX : Bru Bret" en *Estudi general*, núm. 14, 1994, p. 197.

católica del proyecto de constitución religiosa del sacerdote regalista y carbonario José Antonio Llorente. En todo caso, en dicha obra, aparecida en pleno Trienio Liberal y con una Regencia de Urgel sublevada, manifestaba que no es enemigo del sistema constitucional ni amigo del poder absoluto, lo que le situaría en una posición moderada. Escribió, entre otros manuscritos, *El cristiano imperfecto* (1835). Residió en el Monasterio de Ripoll hasta su supresión, donde era archivero. Falleció tras el saqueo de dicho Monasterio en su refugio de Osseja, en la Cerdaña francesa. Aquel mismo año había publicado el *Cristiano pacífico* bajo el pseudónimo de Sebastián Driala. Póstumamente, en 1842, se publicó su *Disertación sobre la división de obispados*, escrita en 1823, polemizando nuevamente con Llorente.

#### 10.3.9. Tomás Bou (1715- ¿?)

Este dominico catalán, según la Enciclopedia Catalana, nació en Solsona. Fue profesor de teología en la Universidad de Cervera y en Solsona. Durante el Trienio Liberal tuvo que exiliarse a Francia. Tras la exclaustración se estableció en Solsona. Notable orador, en 1824 Tomás Bou pronunciaba en Berga un sermón significativamente titulado *Jesu-Christ crucificat capità dels servils* y un año más tarde fue el encargado de dar el sermón en la Colegiata de Manresa para honrar las veinticuatro víctimas asesinadas por el brigadier Rotten en Tres Roures, cerca de Manresa, en 1822 (asesinato que, en su opinión, habría sido decretado por la logia masónica de la propia Manresa)<sup>1184</sup>. En 1844 todavía pronunció la oración fúnebre por el obispo de Menorca, Juan Antonio Díaz Merino, que había fallecido en abril de aquel año en Marsella. Con toda probabilidad, Bou se encontraba exiliado en aquella época<sup>1185</sup>.

Es conocido por sus escritos antiliberales: *Conversa entre Albert i Pasqual, en dècimes catalanes* (1821) y *Quatre converses entre dos personatges dits Albert i Pasqual* (1830). Esta última obra fue publicada en Barcelona en 1830 y por la que llegó a ser demandado por la testamentaria de Félix Amat (por agravio a la memoria

---

<sup>1184</sup> Pieza pronunciada bajo el título *El verdadero y mas monstruoso fanatismo que han conocido los siglos*, publicado en Manresa en 1826, en la Oficina de Ignacio Abadal. Bou utilizaba un lenguaje muy vehemente, acaso dirigido a aquellos manresanos que habían tolerado el régimen liberal del Trienio, haciéndose cómplices de los asesinos. Bou echaba en cara a los liberales sus contradicciones, toda vez que “predican libertad y esclavizan; cacarean religion y no quieren ninguna”, op. cit., p. 19. Las víctimas de los liberales en Manresa “en medio de los mismos enemigos, esos hombres dignos de la gloria de sus antepasados, sostuvieron con la firmeza de su carácter y escudados de la gracia la justa causa de Dios y del Rey, despreciando las sugerencias y amenazas de aquellos, y su ejemplo contuvo a muchos de caer en la red revolucionaria é impía” ibíd., p. 22.

<sup>1185</sup> Vid. *El zelo por la casa de Dios fuerte y constantemente llevado hasta el sepulcro por el ilustrísimo y reverendísimo señor D. Fr. Juan Antonio Díaz Merino, dignísimo Obispo de Menorca, fallecido en Marsella el 16 de abril de 1844, a los 73 años de su edad*, Tip. de Pedro Grollier, Montpellier 1844.

del arzobispo de Palmira)<sup>1186</sup>. Tomás Aguiló también le atribuye el *Enterro solemne de la Constitució de Cadiz ó destrucció completa dels fonaments falsos sobre que descansaba que son igualtat, llibertat, y soberania popular* (mientras que la Enciclopedia Catalana atribuye este folleto a Jaime Pontí).

#### 10.3. 10. Vicente Pou (1792-1848)

Nacido en Maià de Montcall (comarca de la Garrotxa), el presbítero Vicente Pou estuvo vinculado a la Universidad de Cervera, donde en los cursos 1832-1833 era director del Colegio Universitario de San Carlos, en el que se alojaba el estudiante Jaime Balmes, con él trabaría amistad y con el discutían bajo el influjo del tradicionalismo francés (especialmente del primer Lammenais)<sup>1187</sup>. En la visita que Fernando VII y su mujer María Josefa Amalia realizaron a la Universidad de Cervera el 15 de abril de 1828, en la que los reyes asistieron a la graduación doctoral de dos estudiantes, Pou, padrino de los doctorandos, fue el encargado de pronunciar la Oración correspondiente. Al contrario que Balmes<sup>1188</sup>, Pou se decantó decididamente por la opción legitimista, pasando al campo carlista. Fundó y dirigió *El Joven Observador* (1837), periódico que poco después mudó su nombre por el de *El Restaurador Catalán*, órgano portavoz de la Real Junta Superior Gubernativa del Principado de Cataluña<sup>1189</sup>. Pou fue catedrático de Leyes en la Universidad carlista en Solsona, trasladada en 1840 al monasterio de La Portella, de la cual fue vicerrector. Asimismo fue nombrado subdelegado apostólico en el territorio carlista en Cataluña. Al terminar la primera contienda carlista, se exilió en Francia. Si bien Pou se mantuvo en una clara línea de afinidad ideológica con el

<sup>1186</sup> Cf. Torres Amat, F., *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de literatura de Cataluña*, Imp. de J. Verdager, Barcelona 1836, p. 56. Torres Amat transcribió la sentencia en cuestión en su *Apéndice á la vida del Ilmo. Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmira*, Imp. que fué de Fuentenebro, Madrid 1838, pp. 454-457.

<sup>1187</sup> Para una aproximación biográfica a Pou, vid. "Noticia introductoria" en Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 11-18. Del mismo Mundet sobre Pou y su contexto también vid. "El Restaurador Catalán" i la 1ª guerra carlina, Rafael Dalmau ed., Barcelona 1980 y *La primera guerra carlina a Catalunya. Història militar i política*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990. Por otra parte, para una valoración del propio Pou, véanse los artículos que publicó Francisco Canals en *Cristiandad*: "El doctor Vicente Pou, un gran pensador desconocido" (julio-agosto de 1970) y "Notas para la lectura de Vicente Pou. El catolicismo español ante la fundación de la monarquía liberal" (agosto-septiembre de 1972), que figuran transcritos en su *Política española: pasado y futuro*, op. cit., pp. 87-103, y recientemente como apéndice a la edición de la citada *La España en la presente crisis...*, pp. 223-242.

<sup>1188</sup> Canals consideraba que Pou mantenía un contacto mucho mayor con la realidad y una mayor coherencia doctrinal que el mismo Balmes, cf. "El doctor Vicente Pou, un gran pensador" en Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 223-232.

<sup>1189</sup> Vid. Mundet i Gifré, J. M., "El Restaurador Catalán" i la 1ª guerra carlina, Rafael Dalmau ed., Barcelona 1980.

mercedario Magín Ferrer, su obra se expresa en un tono resueltamente periodístico, menos teórica en los análisis y mucho más ceñida a la actualidad más inmediata.

A finales de 1837 aparecía en Berga un opúsculo de Pou que venía a defender los derechos de Don Carlos a la corona española. La obra estaba dedicada a la Universidad de Cervera, por ser ésta “la espresion de las doctrinas que he aprendido en tu seno”<sup>1190</sup>. Vicente Pou reseguía las costumbres, fueros y leyes antiguas en los distintos reinos hispánicos, hasta las disposiciones de Felipe V, para justificar la vigencia de la ley sálica como una de las leyes fundamentales de la monarquía española. Incidentalmente, advertía Pou que “nadie ignora que nuestro principado de Cataluña fué erigido en Estado independiente, el que gobernaron como soberanos los Condes de Barcelona”<sup>1191</sup> y que se integraría en el Reino de Aragón. Con todo, es interesante notar que Pou, quien no escondía su adhesión a Felipe V<sup>1192</sup>, pretendiente que, una vez asegurada la independencia de España frente a Francia, apareció en su momento como el más capacitado para mantener el equilibrio europeo, dedicase las páginas 18 a 23 al proceso de sucesión de Carlos II y a la guerra subsiguiente, concluida mediante el Tratado de Utrecht, si bien silenciando hábilmente la cuestión catalana. En todo caso, concluía su defensa de la causa de Dios y el Rey, en una posición claramente contrarrevolucionaria, apelando a que los catalanes reconocieran a Carlos M<sup>a</sup> Isidro como su legítimo rey<sup>1193</sup> y observando que:

Si el SR. D. Cárlos siendo Infante hubiere disipado su património en juegos y teatros, ó en banquetes y partidas de caza; si hubiere sido amigo y protector de díscolos y libertinos; si hubiese hecho alianza ó al menos mostrado connivencia con la secta del fermentido liberalismo; no tendría que sostener tan cruda y obstinada guerra<sup>1194</sup>.

Desde el exilio, Pou escribió *La España en la presente crisis*, obra que suponía una dura crítica contra el moderantismo del partido cristino-liberal, formado por personajes que, muchos de ellos, procedían de los mismos

---

<sup>1190</sup> Cf. *Cárlos de Borbon, Rey legítimo de las Españas. Breve y sencilla demostracion, que ofrece á sus paisanos un catalan amante de su Patria y de su Rey*, Imp. del Gobierno, Berga 1837, p. 1. Señala el presbítero catalán que la Universidad cervariense, “obra escogida del inmortal Felipe V no debía correr otra suerte que la de su Augusta Dinastía” *ibíd.*

<sup>1191</sup> *Ibíd.*, p. 6.

<sup>1192</sup> Según José María Mundet, Pou era en realidad un austracista, empeltado de borbonismo cervariense, cf. “*El Restaurador Catalán*” i la 1ª guerra carlina, Rafael Dalmau ed., Barcelona 1980, p. 61.

<sup>1193</sup> Cf. *Cárlos de Borbon, Rey legítimo de las Españas...*, op. cit., p. 74.

<sup>1194</sup> Op. cit., p. 79.

gobiernos de la Década Ominosa<sup>1195</sup> e incluso hundían sus raíces ideológicas en las corrientes ilustradas y regalistas del XVIII español, de cuya escuela “salieron casi todos los males que en medio siglo han arruinado la Nación en sus intereses morales y materiales”<sup>1196</sup>, erosionando en su reformismo las finanzas del Reino español. Estos ilustrados habrían suscitado las discordias del Trono y el Sacerdocio, al extender las prerrogativas regalistas sobre materias reservadas a la Iglesia. Sus sucesores, jansenistas en punto de Religión, “afectan grande respeto por ella, al paso que minan sus verdaderos fundamentos”<sup>1197</sup>. Habían minado el fundamento de la monarquía española, vinculando el absolutismo fernandino y la revolución liberal. A la larga, apuntaba Pou a que se trataba del poder oculto de un *club*, al mismo tiempo que Inglaterra y Francia se disputaban los destinos de España<sup>1198</sup>. En definitiva, consideraba el clérigo catalán que, en su afán revolucionario, todos los liberales, jansenistas, republicanos y demagogos de Europa se habían confederado con sus homónimos españoles. Frente a ello, y al igual que prácticamente todos los autores catalanes que estudio en este capítulo, el pensamiento político de Pou se caracteriza por serlo ultramontano exento de interferencias jansenistas o galicanas, en lo que Mundet percibe del grupo francés formado en torno al “primer” Lamennais, si bien sin rastro de tradicionalismo filosófico<sup>1199</sup>.

Pou dirigía su escrito contra el “justo medio” de los liberales moderados, quienes se presentaban como el único partido capacitado de mantener la paz en España por su supuesta equidistancia entre la “corta pero atrevida minoría democrática” de los progresistas radicales y “la grande mayoría realista”<sup>1200</sup>. Crítico con el Estatuto de 1834<sup>1201</sup>, observaba que los moderados hacían “de la

---

<sup>1195</sup> Gobiernos que hicieron sentir el despotismo y arbitrariedad de sus agentes, haciendo odiosa la institución monárquica absoluta al pueblo español, que hasta la fecha se había manifestado eminentemente monárquico.

<sup>1196</sup> Cf. *La España en la presente crisis*, op. cit., p. 27.

<sup>1197</sup> Op. cit., p. 56.

<sup>1198</sup> En contraste con la España imperial, “desde ahora la España no es una Potencia de primero ni de segundo o tercer orden sino una colonia o una provincia donde se hacen las leyes, se decreta y se dispone en favor de la Metrópoli” *ibíd.*, p. 136. La nueva España debía convertirse en una colonia extranjera, dedicada a la agricultura y a la extracción de minerales.

<sup>1199</sup> Cf. “Noticia introductoria” en Pou, V., *La España en la presente crisis...*, op. cit., p. 15. La tesis de Mundet relativa a la génesis en Pou exigiría cierta investigación más puntual y concreta, advertida la corriente típica del catolicismo hispano en general y del catalán en particular. Piénsese al respecto en un Rocabertí, y que desde luego Lamennais no depende de Rocabertí en absoluto.

<sup>1200</sup> Cf. *La España en la presente crisis*, op. cit., p. 46. Pou llegaba a solicitar que se permitiera un referéndum a todo el pueblo español, auspiciando una proporción de cuatro a uno favorable a don Carlos, *ibíd.*, p. 214.

<sup>1201</sup> Lo consideraba “una novedad disfrazada de antiguallas, que ni satisfacía a los realistas, ni llenaba a los liberales; remedaba las leyes y costumbres españolas, pero mutiladas y alteradas en los puntos más capitales; se afectaba en él un gran respeto por los nombres y formas accidentales de las antiguas Cortes, pero no contemplaba la representación de los tres brazos del Estado. [...] Todo el mundo se rió de esta nueva ley, [...] y sólo los progresistas y

revolución un estado permanente de orden”<sup>1202</sup>, intentando inútilmente contener sus efectos, puesto que mantenían sus causas. Pou les echaba en cara a los moderados la veleidad de sus principios: “quieren Monarquía, pero les ofende el poder supremo del Monarca que esencialmente la constituye”<sup>1203</sup>. Además, les acusaba de ser unos especuladores –agiotistas de bolsa- o “egoístas sin patria que todo lo sacrifican a su propio interés”<sup>1204</sup>.

En este sentido, el presbítero catalán defendía que, conociendo realmente el carácter y tendencias del pueblo español, “sólo la causa de Carlos V es nacional en España, y la única que tiene en sí elementos suficientes para constituir un gobierno capaz de dar la paz a la Nación y las convenientes seguridades a la Europa”<sup>1205</sup>. Ello requeriría aceptar los fundamentos políticos tradicionales de cohesión social, a saber, la Religión y la Monarquía, esta última ejercida por el Soberano legítimo – es decir, don Carlos V<sup>1206</sup>.

Con todo, más allá de las polémicas políticas que aborda, Pou era consciente de que lo que estaba en juego era una lucha por el alma española, puesto que lo que se intentaba de adverso era la refundición de la naturaleza de los españoles, cuyas costumbres y sentimientos eran arraigadamente tradicionales y desconfiados de las novedades<sup>1207</sup>. Los revolucionarios

demagogos la aceptaron como una ley temporaria o de transición, que les allanaba el camino para sus ulteriores designios”, op. cit., p. 37.

<sup>1202</sup> *Ibid.*, p. 21. Así, los moderados “desencadenaron el monstruo de la revolución creyendo poder contenerle en el punto que ellos la prefijaran; apoyaron su sistema en dos principios opuestos sin querer las naturales consecuencias de ninguno de los dos” *ibid.*, p. 50.

<sup>1203</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>1204</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1205</sup> *Ibid.*, p. 24. Esta tesis la desarrollará en el capítulo III. Más adelante analizaría las razones del fracaso de la causa de Don Carlos (pp. 169-185), juzgando que se debía a las desafecciones en las propias filas carlistas.

<sup>1206</sup> Según Pou, para Don Carlos, que encarnaría el modelo regio, “España no es un patrimonio sobre que pueda transigir a su arbitrio, sino una Nación cuyo gobierno por el orden prescrito en la naturaleza y en las leyes le ha confiado Dios, no es en utilidad propia sino en obsequio de la Religión, del orden público, de la justicia y de la prosperidad común” *ibid.*, p. 147.

<sup>1207</sup> Explicaba Pou así este carácter y sentimientos del pueblo español: “piadosamente tenaces los Españoles en su Religión, en sus costumbres y hábitos, en sus leyes e instituciones y antiguas formas; [...] su espíritu nacional, de país y de familia, prevalece al de un mezquino egoísmo, y estrechamente unidos por unos mismos principios religiosos y políticos, por grandes y comunes intereses, y por un sentimiento heroico que les inspira la salvación de la Patria a costa de todo sacrificio [...]. Pero así como estas cualidades hacen a los españoles constantes en el bien hasta el heroísmo, así también los que entre ellos llegan a abandonar sus principios y cambiar sus afecciones, se precipitan en el mal con obstinada porfía” *ibid.*, p. 64. El verdadero pueblo español no era el que “vocea en las plazas y teatros, o se reúne en los salones y tertulias patrióticas de algunas ciudades populosas, sino el que atento a sus deberes se halla diseminado en toda la superficie de la Península [...]. No una vez sola ha visto la España refugiarse en las montañas, y salir de las mismas los hijos valientes y denodados que debían libertarla y reconquistar sus ciudades” *ibid.*, p. 65. Se aprecia el reconocimiento de la falta de apoyo urbano al carlismo, aunque Pou insistía en “que la masa general del pueblo

pretendían destruir la sociedad antigua y crear otra nueva<sup>1208</sup>. Por ello, en esta lucha, resultaba esencial a tenor del pensamiento tradicional que el Gobierno se ejerciera de forma consecuente y armónica con el verdadero dinamismo de la sociedad española<sup>1209</sup>. Obviamente, debía mantenerse el gobierno monárquico, “el más natural y sencillo, el más acomodado a una grande asociación, el más fuerte para conservar la unidad y proteger el país contra los enemigos”<sup>1210</sup>. Únicamente en el monarca residía el poder supremo, la soberanía, siendo el suyo un gobierno paternal, “sin otra sujeción ni responsabilidad dentro del círculo de su Soberanía, que la debida a Dios por quien reina, y a sus venerandas leyes; ni otro obstáculo que la fuerza natural de las cosas que limita necesariamente todo poder humano”<sup>1211</sup>. Por el contrario, avisaba Pou, “todo cuanto se proyecte o se pretenda hacer en España que no esté en armonía con sus leyes, con sus hábitos, costumbres y generales intereses, y muy particularmente con sus principios religioso y monárquico, todo será violento y transitorio”<sup>1212</sup>.

Para Vicente Pou, los principios religioso y monárquico eran los verdaderos aglutinantes del Reino hispano, formado por diferentes provincias o reinos históricos. Así:

El lazo estrecho que de provincias muy diversas por su localidad, por su idioma, y por sus costumbres e intereses particulares forma un todo compacto y bien ordenado, sin necesidad de forzar la naturaleza por medio de la nivelación injusta y odiosa que la falsa política del siglo ha pretendido introducir bajo las más lisonjeras apariencias<sup>1213</sup>.

Las provincias españolas, a la par que muy celosas de sus fueros y costumbres particulares –habían tenido cortes propias- al mismo tiempo conservaban tales principios religioso y monárquico, principios que lograban

---

español tiene aún Religión, tiene moralidad cristiana, tiene espíritu nacional y entusiasmo por las grandes instituciones e intereses patrios” *ibid.*, p. 68.

<sup>1208</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>1209</sup> “*El gobierno es como el centro y el alma de las naciones, cuyo grande y exclusivo objetivo es el bien general y la conservación de los principios e intereses sociales; y aunque su existencia y su fuerza legal no dependan del consentimiento y voto del pueblo, como pretenden los políticos novadores, sin embargo se identifica con él en intereses y sentimientos, y mira como un deber el conformar sus providencias a las necesidades, a las costumbres, y hasta a los gustos racionales de los súbditos, con entero sacrificio de todo espíritu de egoísmo y de parcialidad. Tal es el orden de la Divina Providencia que ha fundado las naciones, y dado el poder a los gobiernos. Así es que bajo este concepto las leyes y disposiciones de un gobierno nacional y legítimo pueden llamarse la expresión de la voluntad general, en sentido ciertamente bien distinto del que dan a estas palabras los sórdidos y taimados aduladores de las masas populares*” *ibid.*, pp. 54-55.

<sup>1210</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>1211</sup> *Ibid.*, p. 127.

<sup>1212</sup> *Ibid.*, p. 210.

<sup>1213</sup> Cf. *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 119-120.



anudar “las diversas partes perfectamente, y constituían un mismo pueblo [...]. *Dios y el Rey, la Religión y el Trono* han sido siempre el simple y magnífico programa de los españoles en sus empresas”. Los nuevos aires liberales sacrifican las singularidades provinciales al uniformismo de origen francés, lo cual terminaría provocando en su opinión discordia y desafecto entre ellas:

Las leyes antiguas del Reino, las formas de su gobierno, los usos y venerandas costumbres de los pueblos, los fueros y derechos particulares de las provincias acomodados a las circunstancias de localidad, de carácter, de relaciones, de intereses y necesidades, todo desaparece para sustituir lo que plazca del extranjero. [...] Rompiendo los antiguos vínculos que unían las diferentes provincias de un modo suave y fuerte, trabajan por sustituirles la centralización [...]; vínculos miserables, que sobre los grandes perjuicios que acarrear al común de los ciudadanos en las provincias, y otros males todavía de un orden superior, son y serán siempre insuficientes para ligar en España lo que por tantos siglos unían el sentimiento de Religión y un afecto respetuoso a la Monarquía<sup>1214</sup>.

El parlamentarismo moderno, el gobierno representativo, “bajo el pretexto insultante que los pueblos no saben lo que les conviene”<sup>1215</sup>, nivelaba clases, corporaciones, usos y fueros provinciales o cualquier ley histórica<sup>1216</sup>. Se trataba de una unidad que “España no necesitaba ni apetecía”<sup>1217</sup>.

Pou aseguraba que, en cambio, Carlos V, el pretendiente legitimista, no permitiría tiranizar despóticamente las provincias, “quitándoles de una plumada sus fueros y costumbres, sus privilegios antiquísimos adquiridos con los más justos títulos”<sup>1218</sup>.

También analizaba Pou la situación particular de Cataluña, vindicando sus libertades históricas –él hablaba de fueros- ahogadas por el centralismo potenciado por el liberalismo. A su vez, frente a los que pensaban que Barcelona era el primer baluarte de Isabel II y de la Regencia de su Madre “allí hallan su sepulcro, equivocando el espíritu público de la fuerza ciudadana de aquella populosa ciudad con el de una pequeña fracción que desaparece el día del peligro”<sup>1219</sup> (refiriéndose a la supuesta fuerza de la escuela conservadora catalana). Además, volvía a nombrar Barcelona con ocasión de la reciente revuelta de la «Jamancia»<sup>1220</sup>, constatando que el desapego de esta ciudad a los

---

<sup>1214</sup> Op. cit., pp. 138-139.

<sup>1215</sup> *Ibíd.*, p. 154.

<sup>1216</sup> *Ibíd.*, pp. 152-153.

<sup>1217</sup> *Ibíd.*, p. 195.

<sup>1218</sup> *Ibíd.*, p. 149.

<sup>1219</sup> *Ibíd.*, p. 45.

<sup>1220</sup> “Patria y libertad claman los sublevados de Barcelona alzando esta nueva bandera para halagar los sentimientos nacionales, y reunir en ella las voluntades; pero persisten en llamar exclusivamente a defenderla las fracciones del gastado liberalismo, [...] sin religión y sin Monarquía legítima no hay ni habrá Patria y libertad para los españoles” *ibíd.*, p. 215.

verdaderos principios religioso y monárquico –por lo demás generalizados en el resto de Cataluña- desenfocó y esterilizó dicha insurrección, que de lo contrario podría haber sido aprovechada en pro de la causa carlista<sup>1221</sup>. Por otra parte, denunciaba la tolerancia con el proselitismo de la sociedad bíblica de Londres, protestante, que “entra libremente sus mercaderías corrompidas, y hace nuevas impresiones de ellas en Barcelona y en otros puntos hasta en los dialectos provinciales, para que su lectura esté al alcance de todos”<sup>1222</sup>. Incidentalmente, recordará –como peculiaridad vigente en Cataluña- la supletoriedad del derecho canónico y el romano respecto del derecho civil.

Asimismo, Pou aludía a la constitución histórica de España que se basaba en un equilibrio entre las distintas clases sociales. En este sentido, se lamentaba Pou de que el Trono español –especialmente el de Fernando VII- hubiera dilapidado el afecto monárquico de gran parte del pueblo español.

En la traducción francesa que apareció publicada meses después, el traductor refería que el autor había querido añadir un apéndice a la edición francesa, reflexionando sobre los sucesos más recientes de la actualidad española, como era la caída de Espartero<sup>1223</sup>.

Finalmente, cabe reseñar el manuscrito inédito de Pou, redactado en 1845 bajo el título *La Iglesia española al iniciarse la etapa moderada*, en el que criticaba la política eclesiástica de los moderados y la propugnada confesionalidad del Estado, que establecía el art. 11 de la nueva constitución de aquel mismo año 1845<sup>1224</sup>.

#### 10.3.11. Mariano Roquer (¿? – ¿1853?)

Este dominico catalán, hermano del presbítero José Roquer, cuya fecha de nacimiento ignoro, en su juventud ya sobresalió por haber levantado durante la Guerra de la Independencia “cinco pueblos del distrito de Vich, con cuya gente

<sup>1221</sup> “El esfuerzo de aquella populosa ciudad ha sido impotente porque no llevaba impreso el carácter nacional [...]. Sin errores tan funestos, y dando un paso más hacia los principios, Barcelona pudo llenarse muy probablemente de gloria: su causa hubiera sido la de la Provincia toda; y el grito de Cataluña proclamando a su Rey legítimo con el restablecimiento de las antiguas instituciones, al paso que levantara fuertes masas en toda la Península, diera el último golpe a los enemigos de la independencia y prosperidad nacional” *ibíd.*, p. 216.

<sup>1222</sup> *Ibíd.*, p. 137.

<sup>1223</sup> Cf. *L’Espagne en la crise présente. Examen raisonné de la cause et des hommes. Ouvrage écrit en espagnol par D. V. P... Traduit en français par G. D.*, Libraire de Felix Seguin, Montpellier 1843, p. 2.

<sup>1224</sup> Para la transcripción de dicho texto, vid. Mundet i Gifré, J. M., “Vicenç Pou, ¿un antecedent de Balme? La política religiosa dels moderats vista per un carlí (1845)” en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, pp. 137-169.

dió a la de Suchet un ataque bastante feliz”<sup>1225</sup>. Fue profesor del Seminario tridentino de Tarragona y rector del Colegio de Santo Domingo y San Jorge de Tortosa. En 1821 tuvo que huir a Andorra. En 1824 editó en Tortosa *El general liberal arrepentido o confesión general práctica*, obra inconclusa y que comprende una serie de nueve cartas sobre la “revolución filosófica” (la séptima, por ejemplo trataba del argumento de que la tolerancia es uno de los medios más peligrosos de la filosofía para establecer la impiedad religiosa). También escribió *La divinidad de la religión católica demostrada por la perfección y sublimidad de sus efectos: nueva apología de nuestra Religión Santa análoga al carácter del siglo, que ofrece con particularidad a la juventud española* (1833). Dirigió el *Boletín del Ejército Real de Aragón, Valencia y Murcia* durante la Primera Guerra Carlista. Como Magín Ferrer y Vicente Pou, se unió al carlismo. En 1844 editó en Nimes, probablemente exiliado, su *Teoría de los gobiernos civiles: la ofrece a sus caros compatriotas, sea cual fuere la fracción civil a la que pertenezcan*. Finalmente, dejó escrito un *Tratado de la oración* (1831 y reeditado en 1851). Murió, al parecer, en 1853.

#### 10.3.12. Magín Ferrer (1792-1862)

Magín Ferrer i Pons<sup>1226</sup> nació en Barcelona y falleció en Madrid, aunque también algunos apuntan a que falleció en Barcelona en 1853. Vistió el hábito mercedario en 1807. En 1820 fue nombrado rector del colegio mercedario de San Pedro Nolasco en Tarragona. Autor de distintos opúsculos y obras de tipo apologético y lingüístico. Fue autor de la oración fúnebre por las víctimas de los constitucionales en 1824 pronunciada en catalán bajo el título *La mort dels justos condemna la vida dels dolents*. Fue, además, el encargado de pronunciar la oración fúnebre con ocasión de las exequias del arzobispo de Tarragona Jaime Creus y Martí, a quien ponía como ejemplo de amor a la Religión, al Rey y a la Patria<sup>1227</sup>. En 1827 dirigió *El Diario de Tarragona*, partidario del partido de los “apostólicos”, cuyo lema era «Religión, rey e inquisición». En 1829 pronunció

<sup>1225</sup> Cf. Rais O.P., M., Navarro O.P., L., *Historia de la provincia de Aragón, Orden de Predicadores, desde el año 1808, hasta el de 1818: supresión y restablecimiento de sus Conventos, y servicios hechos por la misma á la Religión y á la Patria*, Francisco Magallón, Zaragoza 1819, p. 124.

<sup>1226</sup> Sobre el fraile mercedario, vid. Wilhelmsen, A.: “Magín Ferrer: pensador carlista renovador olvidado” en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea. Homenaje a Federico Suárez Verdeguer*, Ed. Rialp, Madrid 1991, pp. 491-499.

<sup>1227</sup> Cf. *Oración fúnebre que en las solemnes exequias, con que el M. Ilustre Sr. Gobernador y Ayuntamiento de la ciudad de Mataró, en unión con el Clero de aquella parroquia, honró la memoria del Excmo. é Ilmo. Sr. D. Jaime Creus y Martí...*, el día 25 de octubre de 1825, Imp. de Pablo Riera, Reus 1825, p. 9. La oratoria de Ferrer describía una figura portentosa del Arzobispo de Tarragona por su compromiso con la defensa del Altar y de la Monarquía: “Coluna [sic] de la Religion, apoyo del Trono, pastor vigilante de su grey, iris de paz, defensor de la justicia, martillo de la impiedad, protector de los buenos, consuelo de los malos arrepentidos, terror de los ateos obstinados, ejemplar de todas las virtudes cristianas que adornan al sacerdote fiel, formado segun el corazon de Dios”, op. cit., p. 4.

un elogio fúnebre dedicado a María Josefa Amalia de Sajonia, esposa de Fernando VII.

En adelante, apoyó decididamente la causa carlista, donde se le sitúa en el bando “aristocrático”, escribiendo proclamas para el Conde de España. Quizás ya encontrándose en el exilio (por haber colaborado con la Real Junta Superior Gubernativa del Principado de Cataluña), publicó en Perpiñán en 1839 el *Exámen de las leyes, dictámenes y otros documentos, de los hechos históricos refutando jurídicamente la memoria publicada en Berlín por Cea Bermúdez La verdad sobre la cuestion de sucesion en la Corona de España*. Esta obra de Ferrer fue reeditada treinta años más tarde bajo el título *La cuestión dinástica*<sup>1228</sup>. Se le atribuye también *Historia de la última época de la vida política y militar del conde de España y de su asesinato* (aunque la obra, crítica con el Conde de España, viene firmada con el pseudónimo de Félix Ramon Tresserra y Fabrega, pero consta impresa por el barcelonés Pablo Riera, quien se convertiría en el editor habitual de Magín Ferrer).

El mercedario publicó en 1841 en Tolosa *La alocución de N. Smo. P. Gregorio XVI de 1º de marzo de 1841, vindicada de las declamaciones hipócritas y calumniosas del Gobierno español y firmado por D. José Alonso como Ministro de Gracia y Justicia, en 30 de julio del mismo año*<sup>1229</sup>. Y en mismo lugar y fecha, pero en francés, *De la doctrine, des droits et des malheurs de l'Église d'Espagne*.

Con el reconocimiento de Isabel II por parte de la Santa Sede, Ferrer volvió a España y sería ayudante del obispo Cirilo de Alameda y Brea. En 1844 imprimió en dos volúmenes la *Impugnación crítica* contra la obra José Judas Romo y Gamboa, *Independencia constante de la Iglesia Hispana, y necesidad de un nuevo concordato* (1842), en la que el obispo de Canarias sostenía el consabido principio católico-liberal de “una Iglesia libre en el Estado libre”. En 1845 salió a la luz su *Historia del derecho de la Iglesia en España en orden a su libertad e independencia del poder temporal*. Al mismo tiempo, tradujo la obra de Pierre-Louis Parisi, obispo de Langres, *Libertad de la Iglesia. De las usurpaciones. Exámen sobre si la Iglesia ha usurpado al Estado, ó si el Estado ha usurpado á la Iglesia* (1845), así como obras piadosas como *Anuario de María o el Verdadero Siervo de la Virgen Santísima* (1841). En 1847 publicó *Carta en defensa del derecho de la libertad del Clero*. En 1849 había escrito *Compendio de la historia del derecho de la Iglesia en España en órden á su libertad é independencia del poder temporal; y de las relaciones de*

<sup>1228</sup> También Aparisi y Guijarro publicaría más tarde un libro con el mismo título.

<sup>1229</sup> Opúsculo que también apareció publicado por la misma editorial en francés, en la misma ciudad y año, bajo el título: *De la doctrine, des droits et des malheurs de l'église d'Espagne et des circonstances qui ont amené l'affaiblissement et la ruine du pouvoir royal et la décadence de la nation*. Insertaba la alocución de Gregorio XVI, así como la réplica del ministro español de Gracia y Justicia, José Alonso. El Gobierno rechazaba las críticas pontificias, que consideraba como una “declaración de guerra”, acusando a la Santa Sede de interferir en los asuntos internos, puesto que estaría al servicio de la causa carlista. Magín Ferrer refutaba tales impugnaciones.

este con el de la Iglesia para el arreglo de las materias eclesiásticas; seguido de varias anotaciones para aclarar algunos puntos de la misma. La obra, formada por diecisiete capítulos, venía a ser una refutación de las pretensiones y justificaciones históricas y modernas regalistas del poder temporal frente al espiritual, encarnadas en la obra del canonista Joaquín Aguirre *Curso de disciplina eclesiástica general y particular de España*. Estas polémicas se enmarcaban en la discusión sobre el nuevo Concordato, que se concluiría en 1851.

Finalmente, su obra bibliográfica también incluye una serie de diccionarios, como el *Diccionario manual castellano-catalán* (1836) y el *Diccionario castellano-catalán con colección de 1670 refranes* (1847).

Con todo, su obra más conocida son *Las Leyes Fundamentales de la Monarquía Española, según fueron antiguamente, y según conviene que sean en la época actual* (1843), publicada en dos tomos. Magín Ferrer ofrece un tratado completo de derecho político, basado en la tradición política española, ni despótica o arbitraria, ni tampoco, desde luego, ilustrada. En este sentido, el tratado político de Ferrer supone una resuelta negación de los nuevos principios liberales, como la soberanía popular, la centralización administrativa o el parlamentarismo. El poder político encarnado en el Monarca queda sujeto, en todo caso, a la ley divina y a la ley natural, concretada en lo que el denomina las leyes fundamentales del Reino: la constitución histórica del país. En esta configuración política del Estado se cuentan los fueros o leyes particulares de cada una de las provincias.

En el primer tomo analiza históricamente el problema constitucional español y en el segundo expone el régimen político que salvaguarda la religión y la patria. Reclama un “absolutismo” del monarca (limitado por el derecho natural y por la religión). Establece la religión católica como ley política fundamental del Reino y determina el régimen de provincias (valorando la conveniencia de unas Cortes provinciales y la cuestión del régimen municipal y la administración provincial), así como el sistema administrativo de la corona. Por esta razón, se trata de un modelo constitucional para 1843 en España<sup>1230</sup>.

En este tratado de derecho político parecería a primera vista que el mercedario Ferrer asumía el absolutismo borbónico más “rancio”, puesto que consideraba que en España siempre ha sido un principio fundamental o constitucional la autoridad absoluta de la que gozaba el monarca originariamente. Si bien a renglón seguido añadía que el rey debe de ejercer esta autoridad respetando la ley divina y concretamente sus consecuencias, es decir, la ley natural y las leyes fundamentales del Reino, y en todo caso, actuando

---

<sup>1230</sup> Cf. Segovia, J. F., “Presentación (Las leyes fundamentales de la monarquía española de Magín Ferrer)” en *Fuego y Raya*, núm. 4, 2012, pp. 211-226.

sometido a las reglas de la prudencia. El poder absoluto del Rey tampoco debía ser arbitrario. Un efecto que resulta de ello es la facultad de imponer contribuciones, del que también originariamente debe estar revestido el Monarca. Así, la institución de las Cortes, a través de la representación nacional, fue de buen comienzo una razonable concesión del Rey a los principales del Reino. Cortes que más tarde quedaron formadas por los tres brazos del Estado. En adelante, al Rey, por su propio compromiso, ya no le era lícito contravenir las leyes o los privilegios otorgados por él o por sus antecesores por esta vía. Entonces, consolidadas las Cortes como representación del propio Reino, subrayaba el mercedario carlista que “es positivo que en esta parte estuvieron los reyes obligados á no obrar sin el concurso de las Cortes por una especie de contrato”<sup>1231</sup>. A su vez, Cortes y Rey colaboraban en el buen gobierno de la cosa pública. En cualquier caso, se representaba el elemento o estamento popular (real) a través de los delegados municipales. Es evidente que Ferrer abominaba del parlamentarismo moderno y del gobierno representativo que proponían los constitucionales liberales de su tiempo.

Así, en el capítulo décimo de la primera parte, afirmaba el mercedario que los monarcas de la Corona de Aragón fueron absolutos, si bien no alude a las teorías políticas sobre la práctica pactista de origen medieval que se habría establecido en el sistema normativo de los reinos integrantes de la Corona de Aragón. En todo caso, Ferrer sí se lamentaba de la derogación de los fueros de estos reinos y su sustitución por el derecho público de Castilla<sup>1232</sup>. Se trataba de una pena, que con el tiempo “había de redundar en daño y menoscabo de los derechos inherentes del Monarca”<sup>1233</sup>, puesto que la desarticulación del sistema tradicional propició la introducción de los principios revolucionarios de la Ilustración:

Si la Corona de Aragon, á saber, Aragon, Valencia y Cataluña, hubiese conservado sus antiguos fueros, conservando por medios de ellos las altas jerarquías su antigua influencia en el órden político; [...] hubieran opuesto una resistencia incontrastable á las doctrinas democráticas, y á los planes de los filósofos [...]. Y el Trono del Monarca, apoyado por tantas provincias belicosas, y decididas á sostener sus leyes, no hubiera sido minado, sucumbiendo en fin á los ataques de los demagogos<sup>1234</sup>.

En consecuencia, el desvanecimiento de las “antiguas libertades y de venerandas fundamentales” contemporáneamente habría desordenado la

---

<sup>1231</sup> Cf. *Leyes fundamentales de la monarquía española segun fueron antiguamente y segun conviene que sean en la época actual*, Imp. y Librería de Don Pablo Riera, Barcelona 1843 (edición facsímil: Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac s. d), I parte, p. 88.

<sup>1232</sup> *Ibíd.*, p. 347.

<sup>1233</sup> *Ibíd.*, p. 348.

<sup>1234</sup> *Ibíd.*

jerarquía social, invirtiendo las clases sociales suscitando en la sociedad un estado de:

Confusión y turbulencia, del cual es imposible que salga, mientras no se restauren los verdaderos y legítimos principios que constituyen la antigua sociedad española, y que pueden muy bien estar en armonía con las exigencias de esta época, con tal que sean justas<sup>1235</sup>.

Reportaba Ferrer que en la Corona de Aragón, el mantenimiento de la armonía entre el Rey y los vasallos se conseguía mediante la regular reunión de las Cortes, aunque este autor criticaba las deformaciones de aquellos que modernamente exageraban las libertades de los Estados de la Corona de Aragón<sup>1236</sup>, como los historiadores y literatos románticos. Aunque no encontraremos en Ferrer una explícita vindicación del pactismo, llegaba a decir que en los reinos de la Corona de Aragón se aceptaba que:

Es una consecuencia de la ley natural que el Jefe de un pueblo no proceda en sus providencias que sean de grave interés sin el acuerdo y consejo de las personas que por sus cualidades están mas en disposición de darlo, á fin de que la autoridad *absoluta* no degenera en *arbitraria, despótica ó tiránica*<sup>1237</sup>.

Observaba que en Cataluña y Castilla el origen de los soberanos fue diferente, pero el principio fundamental de la soberanía fue el mismo: “se ve siempre y en todas partes que el Soberano es quien manda, y los vasallos obedecen”<sup>1238</sup>. En tiempos del Conde de Barcelona Ramon Berenguer, la revocación de las leyes godas y la concesión de los *Usatges* fue una decisión de la libérrima autoridad del Conde<sup>1239</sup>. Por ello, sostiene que “en las historias de Aragon y Cataluña hallamos que los Reyes hacian leyes, y los pueblos las obedecian sin contradiccion”<sup>1240</sup>.

En cuanto a otros juicios históricos, atacaba con dureza al Conde-Duque de Olivares porque “se empeñó en tratar como si fuesen pueblos bárbaros conquistados á las provincias mas fieles al Soberano [...]. Tenia motivos personales para hacer sentir los funestos efectos de su prepotencia á Cataluña, porque las Cortes del Principado habian dado un ejemplo de firmeza digna de imitarse”<sup>1241</sup>. Ello provocó la sublevación y desafección del pueblo catalán, modelo de fidelidad, desmembrando finalmente el propio Reino con la pérdida del Rosellón<sup>1242</sup>. En cambio, loaba a Felipe V, quien tras la Guerra de Sucesión,

---

<sup>1235</sup> *Ibíd.*, p. 349.

<sup>1236</sup> *Op. cit.*, pp. 341-342.

<sup>1237</sup> *Ibíd.*, p. 344.

<sup>1238</sup> *Ibíd.*, p. 345.

<sup>1239</sup> *Ibíd.*, p. 346.

<sup>1240</sup> *Ibíd.*, p. 347.

<sup>1241</sup> *Ibíd.*, p. 234.

<sup>1242</sup> Este conflicto se hubiese evitado si, previamente, Felipe V “hubiese consultado sobre las causas del mal y sobre los remedios á las personas mas interesadas en la integridad de la

“tan ominosa para la España”<sup>1243</sup>, finalizó las discordias civiles y procuró la prosperidad de los españoles, merced a que “sabía gobernar por sí mismo”<sup>1244</sup>. Pero como hemos advertido, reconocía Ferrer que la abolición de los fueros en la Corona de Aragón por parte de ese monarca acabó dañando a la misma monarquía española, toda vez que propició una debilitación de las jerarquías sociales y del apego social a las instituciones antiguas o tradicionales.

Finalmente –y hacia este fin se dirige la segunda parte de su obra– la restauración de estos principios característicos de la monarquía española que él exponía, fundamentados en la unidad católica, donde el Soberano temporal, como católico, era a su vez súbdito de la Iglesia<sup>1245</sup>. Eran principios susceptibles de armonización con los tiempos modernos, representa la única vía para superar la confusión revolucionaria contemporánea<sup>1246</sup>. Por ejemplo, en los capítulos sexto y noveno, sugería que en una monarquía tradicional restaurada se deberían celebrar cortes provinciales y que se pudieran promulgar leyes provinciales. O incluso que se descentralizara la Hacienda a nivel provincial y las mismas provincias o antiguos reinos históricos españoles acordaran con el Soberano los conciertos o pactos fiscales relativos a la contribución en las expensas comunes de la Monarquía<sup>1247</sup>. Frente a la acusación de provincianismo procedente de las filas liberales, replicaba fr. Magín Ferrer:

Es necesario quitar la máscara á esa fastidiosa frase de que *antes que provincianos somos españoles*. [...] Esta frase *antes que provincianos somos españoles*, no está bien sino en boca de los cosmopolitas, de los egoistas ambulantes, que afectando amor á la patria nunca pierden de vista los medios de hacer su fortuna individual. Déjese que hable el corazon; y percibirémos los sentimientos de nuestro afecto, primero en favor de nosotros mismos, y que desde nosotros se propaga siempre en disminucion, á nuestra casa, á nuestro pueblo, á nuestro provincia, á nuestro reino, á la Europa, al mundo en general. Esta es la voz de la naturaleza, [...] es la voz de Dios<sup>1248</sup>.

En *Las leyes fundamentales*, por tanto, son recurrentes las críticas al centralismo liberal de nuevo cuño, así como las propuestas que señala Ferrer para una articulación del sistema político monárquico, respetuoso con los fueros y costumbres de las provincias históricas españolas. En todo caso, ante

---

Monarquía y en la tranquilidad del país. También se hubiera evitado la horrorosa y dilatada guerra de sucesión, á principios del siglo pasado, si Carlos II en lugar de consultar un negocio tan grave y de tan terribles consecuencias á personas particulares [...], hubiese llamado á los tres brazos del Estado, hubiese tratado el negocio con la franqueza con que hablaban á las Cortes algunos de los antiguos reyes” *ibid.*, p. 269.

<sup>1243</sup> *Ibid.*, p. 239.

<sup>1244</sup> *Ibid.*, p. 240.

<sup>1245</sup> *Ibid.*, II parte, p. 255.

<sup>1246</sup> *Ibid.*, I parte, p. 349.

<sup>1247</sup> *Ibid.*, II parte, pp. 136-141.

<sup>1248</sup> *Ibid.*, p. 211.



la variedad que ofrece cada uno de los reinos o provincias españolas, el p. Ferrer consideraba que los principios que conformaban la Constitución fundamental de una sociedad, era comunes en todas las sociedades en que quedó dividida la antigua monarquía española<sup>1249</sup>. A su vez, era clara la diferenciación respectiva respecto a leyes de segundo orden, los *fueros*, a nivel de reino o provincia o incluso municipal<sup>1250</sup>. En la Corona de Aragón, el mantenimiento de la armonía entre el rey y sus vasallos se lograba mediante la regular reunión de las Cortes<sup>1251</sup>, si bien Ferrer les retraía las deformaciones a quienes exageraban contemporáneamente las antiguas libertades de los estados de la Corona de Aragón<sup>1252</sup>.

Respecto a la formulación de principios generales centrados en la provincia y anti-uniformistas, Magín Ferrer criticaba, por ejemplo, la importación de funcionarios reales extraños al país<sup>1253</sup> o propugnaba un sistema tributario conforme “á las costumbres, productos, y diversas circunstancias de cada país”<sup>1254</sup> basado en el concierto o cupo acordado para cada provincia, sobre una base recaudatoria municipal, evitando la centralización de los fondos<sup>1255</sup>.

#### 10.3.13. Mons. José Caixal (1803-1879)<sup>1256</sup>

Nació en El Vilosell. Estudió filosofía en el Seminario tridentino de Tarragona (regentado por los dominicos), así como teología. Por recomendación del arzobispo de Tarragona, Fernando de Echánove, ingresó como colegial en el colegio de San Carlos de la Universidad de Cervera. Aquí se doctoró y consiguió mediante la oposición la cátedra de Sagrada Teología en 1831.

<sup>1249</sup> Cf. *Las leyes fundamentales de la monarquía española segun fueron antiguamente y segun conviene que sean en la época actual*, v. I, Imp. y Librería de Don Pablo Riera, Barcelona 1843 (edición facsímil: Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac s. f.), p. 338.

<sup>1250</sup> Op. cit., p. 339.

<sup>1251</sup> Ibid., p. 341.

<sup>1252</sup> Ibid., p. 342.

<sup>1253</sup> “Acaso los que estaban al lado del Monarca eran atacados de la manía, por desgracia demasiado general en todos tiempos, en todas partes, y en toda clase de personas que mandaban, de empeñarse en violentar las costumbres de los pueblos extraños, y de sujetarlos á conformarse con los usos del país de donde es natural el que manda ó tiene influjo en el gobierno” *ibid.*, p. 177.

<sup>1254</sup> Ibid., p. 204.

<sup>1255</sup> Ibid., p. 208.

<sup>1256</sup> Sobre el célebre obispo carlista, defensor de la infabilidad pontificia, véase la breve mas documentada biografía que seguimos de Mn. Santiago Casas, “En el bicentenario del nacimiento de don José Caixal y Estradé, obispo de Urgel. Apuntes para una biografía” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 76, 2003, pp. 257-287. Vid. también Mestre Saura, F., “El bisbe Josep Caixal i Estradé, figura desconeguda i sobresortint del segle XIX” en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 67/2, 1994, pp. 377-396 y “Escritos del obispo José Caixal y Estradé” en *Anthologica annua*, núm. 44, 1997, pp. 591-629. Finalmente, el estudio de Nadal, J. M., *El Obispo Caixal. Un gran prelado de la Edad Moderna. Ensayo biográfico*, Imp. de la E. L. R, Barcelona 1959.

Paralelamente, desempeñó distintos cargos en esta universidad. En sus lecciones seguía el método escolástico, fiel a las enseñanzas de santo Tomás. Fue profesor de Oratoria Sagrada de Jaime Balmes. Se conservan además numerosos sermones suyos de esa época. A partir de 1833, ostentó una canonjía en Tarragona, apartándose de su carrera académica. En 1835 siguió al arzobispo Echánove en su destierro, de donde pasó al campo carlista, a Berga, a través de territorio francés. Se dedicó a la atención del hospital militar carlista, coincidiendo con las fundadoras de sendas congregaciones religiosas, la beata Ana María Janer Anglarill y Santa Joaquina de Vedruna. También desempeñó distintos cargos en varios organismos de la Real Junta Superior Gubernativa del Principado de Cataluña (1837-1839). Con la derrota de los carlistas, vuelve a exiliarse, en esta ocasión a Francia. Allí escribiría con el beato Francisco Palau *Lucha del Alma con Dios*. Pretendió formar un grupo que se encargase de la reconquista espiritual de Cataluña. De aquellos años también es su traducción del *Exposición del Cantar de los Cantares*, de Bossuet (1834). Escribió sobre la Iglesia desde el punto de vista espiritual y místico, la obra *Civitas Sancta Seu Domus Dei* (1836), así como *De fide catholica* (1835) y *Los nueve coros de los ángeles* (1841).

Vuelto a España, a partir de 1845, se instaló en Tarragona, donde trabó amistad con San Antonio María Claret. Fruto de esta amistad, nació la obra de la Librería Religiosa (1848). En esta nueva etapa, hasta 1853, se dedica a la confesión y a la dirección espiritual. En este sentido, acompañó espiritualmente el nacimiento de las distintas congregaciones religiosas catalanas: la Congregación de los Hijos de la Sagrada Familia de San José de Manyanet, las Religiosas de María Inmaculada Misioneras Claretianas y el Instituto Apostólico de María Inmaculada para la Enseñanza de María Antonia Paris, las Religiosas Teresas de San José de Teresa Guasch i Toda. Y junto a Ana María Janer Anglarill fundó en 1858 la Congregación de la Sagrada Familia de Urgel.

En 1853 es preconizado obispo de Urgel (y príncipe soberano de Andorra, para la cual, en 1866, promulgó la Ley de Nueva Reforma, que fue ratificada dos años más tarde por el Ministerio de Asuntos Extranjeros francés). Poco después, en 1855, es desterrado por el Gobierno español a Mallorca, por su crítica a las Cortes Constituyentes del Bienio. Mantuvo esta línea crítica frente a la política religiosa de los sucesivos gobiernos, siendo autor de hasta veinte exposiciones a las instancias gubernativas, defendiendo en especial la unidad religiosa de España. En su exilio mallorquín escribió el *Veni mecum pii sacerdotis quod ex variis devotis libris excerptum*. A su vuelta a la sede de Urgel publica una pastoral el 8 de diciembre de 1856<sup>1257</sup>. Durante su episcopado realizó cinco

<sup>1257</sup> Esta paradigmática pastoral contiene algunos paralelismos con la obra que escribió conjuntamente con el p. Palau, *Lucha del alma con Dios*. Respecto a las medidas anticlericales del Bienio Progresista, señalaba Mons. Caixal que si España llegara a prevaricar como lo habían hecho históricamente las naciones de Inglaterra, Alemania o Francia, podría perder la

visitas a la diócesis y escribió numerosas pastorales. En 1858 traduce del francés la *Historia religiosa, política y literaria de la Compañía de Jesús*, de Crétineau-Joly. En 1860 inicia la construcción del Seminario. Fundó en Urgel una «Academia de Ciencias teológico-sociales» para fomentar la formación del clero.

Con la Revolución de Septiembre, Caixal mostró su desacuerdo con las medidas laicistas, como el matrimonio civil y se opuso al juramento por parte de obispos y clero de la nueva Constitución. El Gobierno le prohibió participar en el Concilio Vaticano I, debido a su oposición al decreto del ministro de Gracia y Justicia, Ruiz Zorrilla, de 1869, que instaba a los obispos a que castigaran o denunciaran a los sacerdotes de sus diócesis que se habían levantado contra la situación política establecida por las nuevas Cortes Constituyentes. Con todo, sin pasaporte, Caixal marchó a Roma a través de Andorra.

En Roma, junto con el resto del episcopado español, se caracterizó por su defensa de la infalibilidad pontificia<sup>1258</sup>. Fueron destacables sus intervenciones orales y escritas como padre conciliar. A su regreso de Roma, Mons. Caixal desempeñó la senaduría en las Cortes españolas por la provincia eclesiástica de Tarragona, donde defendió los derechos y el prestigio de la Iglesia católica, frente a los ataques del liberalismo, especialmente en su discurso de 5 de mayo de 1871. Ante la radicalización de la situación política, en el verano de 1873 huyó nuevamente y se reunió con Don Carlos VII en Vergara, asumiendo la Vicaría General Castrense de las tropas carlistas. Consideraría el carlismo como causa santa y como la única fuerza capaz de defender el derecho y la justicia de la religión y de la Iglesia. En 1874, conquistada la Seo de Urgel por los carlistas, volvió a su sede, si bien tras la reconquista de la ciudad por las tropas de Martínez Campos, en 1875 fue apresado y trasladado a la prisión-castillo de Santa Bárbara en Alicante. De aquí, en 1876, pasó por última vez al exilio, en Roma, desde donde gobernaba su diócesis a través de un administrador eclesiástico. En la ciudad romana escribió, al parecer, una *Exposición de las epístolas de San Pablo*. Falleció a los pies de los Apóstoles, siendo sustituido en la sede de Urgel por Salvador Casañas.

---

unidad religiosa, como pretendían algunos “malos españoles”. Se ha perseguido la Religión y se ha dado pábulo a la impiedad y a la licencia de las costumbres (por ejemplo, mediante bailes indecentes). Le preocupaba al obispo de Urgel la transigencia de los católicos con esta situación y les recriminaba su poca frecuencia a los Sacramentos. Frente a la persistencia en la impiedad, las plagas y sequías que sufría España en aquel momento eran toques de atención de la Providencia para los españoles. Por ello, el prelado urgía a renovar el temor de Dios y a la conversión.

<sup>1258</sup> Para una aproximación al posicionamiento de los obispos españoles durante el Concilio Vaticano I en la defensa de la infalibilidad pontificia liderada por el cardenal Manning y, en especial, sobre el papel de Mons. José Caixal, vid. Casas Rabasa, S., “Intervención política de José Caixal en el Concilio Vaticano I” en *Annuario Historiae Conciliorum*, núm. 33/I, 2001, pp. 147-167.

## 10.3.14. Pedro Gual (1813-1890)

Franciscano, oriundo de Canet de Mar, profesó en el convento de Gerona (1832), si bien a causa de la exclaustación recibió la ordenación sacerdotal en Italia. Misionero en Perú, ejerció varios cargos dentro de la orden en toda América del Sur, incluso el cargo de comisario general para todo el Continente. Fue profesor de teología y derecho canónico. Participó en el Concilio Vaticano I. Autor de diversos tratados y opúsculos apologeticos entre los que destacan: *Discurso teológico sobre la definibilidad dogmática del augusto misterio de la Concepción Inmaculada* (editado en Barcelona en 1851); *El equilibrio entre las dos potestades* (publicado en Barcelona en 185 y en el que en una obra en tres tomos refuta las aún más extensas obras del liberal peruano Francisco de Paula González Vigil *Defensa de la autoridad de los gobiernos contra las pretensiones de la curia romana* y *Defensa de la autoridad de los obispos contra las pretensiones de la curia romana*); *Triunfo del Catolicismo en la definicion dogmática del augusto misterio de la Inmaculada Concepción* (publicado en Barcelona en 1862); *La vida de Jesús por Renan ante el tribunal de la filosofía y la historia oponiéndose a las tesis de Ernest Renan* (la edición barcelonesa en tres tomos es de 1869-1870); *El Derecho de propiedad en relación con el individuo, la sociedad, la Iglesia y las corporaciones religiosas* (Lima 1872); o *La India cristiana o cartas bíblicas contra los libros de Louis Jacolliot* (1878). Finado en Lima.

## § 11.- SENTIMIENTO Y REFLEXIÓN HISPÁNICA DE LOS INTELLECTUALES CATALANES DEL SIGLO XIX

### 11.1. Introducción

En relación con el sentimiento hispánico de los intelectuales e historiadores catalanes y su consideración de la integración o encaje de Cataluña en España a lo largo del siglo XIX<sup>1259</sup>, se puede establecer una dualidad genérica, aparentemente sucesiva: Provincia-Reino, Patria [Región]-Nación y

---

<sup>1259</sup> Roberto Fernández ha publicado a finales de 2014 *Cataluña y el absolutismo borbónico. Historia y política*, Ed. Crítica, Barcelona 2014, en la que repasa pormenorizadamente desde Antonio de Capmany hasta la historiografía más reciente de principios del siglo XXI el tratamiento del XVIII catalán y la Guerra de la Independencia en Cataluña. En el trasfondo, la obra refleja una crítica severa a la teoría del agravio de la historiografía nacionalista. En especial, por lo que se refiere el siglo XIX, Fernández aborda notablemente el acuñamiento y valoración evolutiva por parte de los sucesivos historiadores acerca unos mismos *topoi* de la historia catalana desde el pre-romanticismo hasta el nacionalismo, pasando por el historicismo provincialista romántico, así como el particularismo y el regionalismo positivista. Se concluye en general la asunción espontánea de la dualidad de conciencias –catalana y española– en dicha historiografía. Ello constituye una sostenida reivindicación, desde distintas perspectivas, matizaciones o sensibilidades, de una idea plural de las Españas (en el fondo filoaustracista por su carácter democrático), frente a la afirmación de un Estado liberal y unitario (entroncado con su predecesor absolutista o despótico borbónico) que, en realidad, reconocían les había hecho prosperar. Con todo, aunque se recuerda incidentalmente la intención anticarlista con la que escribían muchos de tales autores decimonónicos, Fernández no tiene en cuenta en su análisis a ninguno de los pensadores tradicionalistas catalanes que enumero en el apdo. 10.3 anterior. Como conclusión, el rector de la Universidad de Lérida sostiene que, durante el siglo XVIII en Cataluña “todo apunta a que las resonancias austracistas se apagaron y fueron progresivamente sustituidas por la actitud historicista de una parte de la sociedad y la intelectualidad catalana que, sin cuestionarse su filiación borbónica, la creía compatible con solicitar ciertos usos políticos que rememoraban en parte a la antigua foralidad”, op. cit., p. 457. Las clases dirigentes e intelectuales catalanas decidieron voluntariamente españolizar Cataluña castellanizándose, sin perjuicio de seguir manteniendo un sentido de pertenencia a una entidad histórica particular con unos rasgos particulares. La preponderancia en los gobiernos municipales de la nobleza local y de representantes de la alta buguesía relegó a las clases menestrales de su participación política tradicional. En definitiva, defiende Fernández que tras el Decreto de Nueva Planta y a lo largo del Setecientos, en Cataluña se mantuvo vivo el sentimiento de catalanidad, compatibilizado con el de españolidad, la “provincialización” de Cataluña que lamentaban Prat de la Riba y Rovira i Virgili no había matado Cataluña.

Nación-Estado. Téngase en cuenta la paradoja que ha planteado Fradera sobre la máxima identificación y participación de los catalanes en la construcción de España como nación, en un sentido liberal durante el siglo XIX, a la vez que incidían en los rasgos distintivos de su identidad regional<sup>1260</sup>. A este respecto, ya hemos visto (apdo. 7.6) como la cultura romántica y liberal catalana había elaborado a su conveniencia una auto-representación interpretativa de la realidad de su propia sociedad.

Para verificar la paradoja a la que alude Fradera, acudiré directamente a las fuentes de autores que no se sitúan en la tradición política referida en el capítulo anterior. Obviamente, no es posible abarcar exhaustivamente a todos los autores o corrientes ideológicas que se entrecruzan desde 1800 hasta 1900. Me tendré que limitar, por tanto, a algunas autoridades y obras escogidas, bastante heterogéneas y acaso de valor desigual. Con todo, creo que la selección que ofrezco, ampliable, resulta bastante ilustrativa para mostrar que, en general, durante todo el siglo XIX en Cataluña existió una constante conciencia de pertenencia y afecto hacia el resto de España, vivida como comunidad política aglutinante y plenificante, salvo algunas posiciones de afirmación exclusiva del catalanismo que, como veremos, aparecieron en el último tercio del período estudiado, surgidas de la mezcla de enfoques federalistas y de cariz romántico-historicista – enfoques presentes sin embargo en algunos autores precedentes. En este sentido, *La nacionalitat catalana*, publicada en 1906, si bien dicha obra compilaba en parte la conferencia que Prat de la Riba había impartido en el Ateneo Barcelona en febrero de 1897 bajo el título *Lo fet de la nacionalitat catalana* (en el marco de la campaña para hacerse los nacionalistas catalanes con las grandes corporaciones barcelonesas), hacía una lectura del proceso de toma de conciencia catalanista, desde el provincialismo hasta el nacionalismo. Prat explicaba dicha toma de conciencia como la apertura inicial (etapa provincialista) de una bifurcación en la concienciación de los catalanes (entre su catalanidad y su hispanidad), para su posterior superación (a través del regionalismo) en la plena nacionalización catalana (nacionalismo). Prat consideraba que la plenitud de una nacionalidad se alcanzaba con un Estado que encarnara su espíritu.

---

<sup>1260</sup> Cf. *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, op. cit., p. 34. Véase también al respecto su estudio *La política liberal y el descubrimiento de una identidad distintiva en Cataluña (1835-1865)*, Instituto universitario Ortega y Gasset, Madrid 1998. Fradera hace suya la tesis de Balmes, afirmando: “la recreación de una identidad catalana distintiva que empieza a tomar forma de manera muy incipiente en los años de la revolución liberal no atentaba contra los fundamentos de aquel patriotismo español [liberal] compartido. Su estímulo básico derivaba de la transformación misma de la sociedad catalana, del impulso simultáneo y superpuesto del cambio político y de un proceso industrializador muy intenso y acelerado”, op. cit., p. 28. Por ello, para este autor, “la cultura provincial de la *Renaixença* se pensó a sí misma al margen de la política, jamás como la formulación de una idea de identidad opuesta o enfrentada a la general española que estaba vertebrando la vida pública del país desde la Revolución liberal”, ibíd., p. 31.

### 11.2. Ramón Lázaro de Dou i de Bassols (1742-1832) y Antonio de Capmany y Montpalau (1742-1813)

Escritas a comienzos del siglo XIX, sus *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del particular de Cataluña y de las principales reglas de gobierno en cualquier estado*, representaban un tratado de derecho político español<sup>1261</sup>. El canciller de la Universidad de Cervera no se lamentaba de la pérdida de las libertades políticas que supuso el Decreto de Nueva Planta, pero sí destacaba el hecho de que esta disposición no derogase la totalidad de las constituciones históricas catalanas, declarando expresamente la vigencia de las no abrogadas. Ciertamente, el Dr. Dou no abogaba en favor de la recuperación de las libertades o instituciones extinguidas definitivamente en 1716 y contemplaba como algo normal el proceso gradual de centralización bajo la monarquía borbónica. Ello no obsta a que, más adelante, durante la tramitación de la Constitución de Cadiz, donde fue el primer presidente de las Cortes en 1810, de Dou juntamente con otros diputados catalanes, defenderían el derecho catalán frente a la mayoría parlamentaria que pretendía su uniformación<sup>1262</sup>. Anteriormente, en sus respuestas a la «Consulta a la Nación», en agosto de 1809, de Dou postulaba la constitución de las Cortes según el modo antiguo observado en Cataluña, es decir, unas Cortes estamentales y cuyas leyes deberían ser juradas por el Rey<sup>1263</sup>.

En sus planteamientos, Dou asumía una posición regalista y ecléctica, muy presente en la Universidad que dirigía y también, en cierta medida, en toda la alta cultura civil y eclesiástica de la Cataluña de finales del siglo XVIII y principios del siglo XIX. Al mismo tiempo, como se comprueba, mantenía algunos principios fundamentales de la constitución histórica de la Corona española y de la propia tradición política y jurídica catalana. En este sentido, de Dou se adscribía plenamente a la generación ilustrada formada por literatos como el historiador Antonio de Capmany y Montpalau, procedente de una familia austracista y autor de las conocidas *Memorias históricas sobre la marina*,

<sup>1261</sup> El tomo I de la obra, *Preliminares*, es un ejemplo de doctrina tradicional, como la relativa a la naturaleza social del hombre, el origen divino de la soberanía, la accidentalidad de las formas de organización del gobierno, el principio de autoridad o la teoría de la ley, que depende del criterio de la suprema potestad establecida, pero que debe orientarse al bien común de la sociedad.

<sup>1262</sup> Cf. Pabón, J., *Cambó 1876 -1947*, 2ª ed., Ed. Alpha, Barcelona 1999, p. 100. En una *Memoria* de 1820 sobre el derecho supletorio vigente en Cataluña, el Dr. Dou defendía la conveniencia de que se respetase la legislación particular catalana y que ésta fuera conocida por los jueces: “es mas fácil instruirse con ellos con los libros, que ya se dice haber en el país, que no el que novecientas mil almas que habrá en Cataluña deban mudar sus costumbres y prácticas” (cita tomada de Oliver, B., *Estudios históricos sobre el derecho civil en Cataluña*, Imp. de Luis Tasso, Barcelona 1867, p. 103).

<sup>1263</sup> Vid. *Los orígenes de la España contemporánea*, v. II, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000 (3ª ed.), pp. 351-371.

*comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona* (1779-1792). El futuro diputado en Cádiz escribió en 1808 la *Centinela contra franceses*, un alegato enardecedor contra el invasor francés, animando a los españoles a la guerra contra Napoleón, *el gran ladrón de Europa*. De Capmany avisba a sus compatriotas de que “los franceses quitarán el nombre y la existencia política de vuestras provincias”<sup>1264</sup>. Asimismo alertaba a los españoles contra la propaganda procedente allende los Pirineos: “no creais en nada de lo que os anuncien los franceses, ni quando os halaguen, ni quando os amenezaen. Al mundo tienen perdido sus máximas y sus balandronadas”<sup>1265</sup>. El ilustrado catalán adoptaba tesis contrarrevolucionarias. En especial, previene frente al centralismo revolucionario:

En Francia, pues, no hay provincias, ni naciones; no hay Provenza, ni provenzales; Normandia, ni normandos: se borraron del mapa sus territorios, y hasta sus nombres [...]. Allí no hay patria señalada para los franceses porque no tiene nombre la tierra que les vió nacer, ni la del padre que los engendró, ni la de la madre que los parió<sup>1266</sup>.

Respecto de tal centralización, considera: “esto se llama simplificar, sistematizar el gobierno y regenerar una nacion, hasta degenerar los hombres de su primer destino, cortándoles todos los vínculos de los afectos naturales y sociales”<sup>1267</sup>. Por el contrario, de Capmany reivindica la pluralidad constitutiva de las Españas: “¿Qué sería ya de los Españoles, si no hubiera habido Aragoneses, Valencianos, Murcianos, Andaluces, Asturianos, Gallegos, Extremeños, Catalanes, Castellanos &c.? Cada uno de estos nombres inflama y envanece, y de estas pequeñas naciones se compone la masa de la gran Nacion”<sup>1268</sup>. En consecuencia, el erudito historiador catalán exhorta a sus paisanos a la lucha mancomunada contra el enemigo gálico que pretende subyugar y para ello transformar la verdadera Constitución de España: “españoles ilustres: Provincias que os honrais con este nombre glorioso, y que juntaís la potencia española, y que reduciendo vuestras voluntades en una sola, ¡hareis para siempre invencible la fuerza nacional: union, fraternidad y constancia!”<sup>1269</sup>.

### 11.3. Jaime Balmes (1810-1848)

El ilustre polígrafo de Vic, en *El protestantismo comparado con el catolicismo*, publicado por vez primera en 1842, advertía sobre la necesidad de que la

<sup>1264</sup> *Centinela contra franceses*, Por Gómez de Fuentenebro y Compañía, Madrid 1808, p. 78.

<sup>1265</sup> Op. cit., p. 79.

<sup>1266</sup> Ibíd., p. 92.

<sup>1267</sup> Ibíd., p. 93.

<sup>1268</sup> Ibíd., p. 94.

<sup>1269</sup> Ibíd., pp. 98-99.



religión fuera reconocida como fundamento de la sociedad. De aquí su crítica a las escuelas conservadoras de la época, dado que en realidad partían de principios liberales y, consiguientemente, revolucionarios, antitéticos a la religión y a la constitución histórica tradicional<sup>1270</sup>. Por ello no respetaban la autenticidad hispánica. Así, un gobierno tanto porque no se ordena al servicio de la sociedad, como por su debilidad intrínseca, se convierte en tiránico<sup>1271</sup>.

Pero es principalmente en unos artículos publicados en *La Sociedad* en 1843, donde Balmes entraría de lleno y con gran clarividencia en la “cuestión catalana”<sup>1272</sup>. El filósofo de Vic hacía un llamamiento a la responsabilidad de los propios catalanes: “que Cataluña piense con seriedad y detención en la suerte que le está reservada” y así actúe con prudencia política para procurarse el bienestar o evitar los males futuros, dado que “los pueblos, del propio modo que los individuos, son hijos de sus ideas”<sup>1273</sup>. Es más conocida su legitimación de un cierto provincialismo legítimo, prudente y sensato, conciliable con los grandes intereses de la Nación [es claro que se refiere a la española], si bien huyendo de un “provincialismo ciego” que olvide que el Principado se halla unido al resto de España y que los catalanes también son españoles. Este provincialismo invidente que hoy se podría llamar nacionalismo, llevaría a Cataluña hacia “absurdos proyectos de independencia, injustos en sí mismos, irrealizables por la situación europea, insubsistentes por la propia razón e infructuosos además y dañosos en sus resultados”<sup>1274</sup>. Es más, el apologista vicense alertaba a Cataluña frente a la tentación separatista:

Cuando en momentos críticos y de exasperación oigo hablar de independencia, convénzase [Cataluña] desde luego que se trata de engañarla con esperanzas imposibles de realizar; cuando se le insinúe la conveniencia de levantar otro pabellón como hiciera allá en los disturbios de 1840, no dude que se la seduce astutamente para hacerle cometer un acto de rebeldía que mancillaría su honor [...] y, por fin, cuando se intente persuadirla que el mejor modo de alcanzar justicia es la insurrección y la violencia, rechace con indignación las pérfidas sugerencias [...]. A los pueblos, como a los individuos, no los salvan los furiosos arrebatos de cólera [...], sino la firmeza en sostener con el correspondiente decoro los intereses de su causa<sup>1275</sup>.

<sup>1270</sup> Cf. Balmes, J., *Obras Completas*, v. IV, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1949, p. 566.

<sup>1271</sup> Op. cit., p. 539.

<sup>1272</sup> Vid. Fradera, J. M., *Jaume Balmes, els fonaments racionals d'una política catòlica*, op. cit., pp. 167-213, donde se trata de las reflexiones balmesianas sobre la situación peculiar de Cataluña en el proceso de consolidación de la España liberal y centralizadora, así como de las nuevas relaciones sociales internas que acarrea la industrialización barcelonesa.

<sup>1273</sup> Cf. Balmes, J., *Obras Completas*, v. V, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1949, pp. 923-924.

<sup>1274</sup> Op. cit., pp. 929-930.

<sup>1275</sup> *Ibíd.*, pp. 937-938.

En otras ocasiones, Balmes, frente a sus antiguos maestros de Cervera integrados bajo las banderas del Rey don Carlos, consideraba que en Cataluña la reclamación de los fueros y de las constituciones históricas, debido a circunstancias sobrevenidas y al curso natural de los hechos, era inactual e improcedente. De todos modos, esta reivindicación historicista “del antiguo provincialismo” no legitimaría los movimientos revolucionarios contemporáneos del autor<sup>1276</sup>. Por ello niega Balmes que se haya producido una fusión de este provincialismo con el nuevo espíritu revolucionario:

No negaremos que una de las causas que sostuvieron la energía catalana en aquella prolongada y desastrosa lucha [de la Guerra de Sucesión], fuera ese espíritu de provincialismo que hacía de ella una nación aparte [...]. Mas si

---

<sup>1276</sup> Escribía en el artículo de *La Sociedad* de 15.03.1844 sobre el espíritu *provincialista* de Cataluña: “el Principado de Cataluña, así como el resto de España, excepto Navarra y las Provincias Vascas, se ha encontrado sometido durante mucho tiempo al poder nivelador de los monarcas de Castilla para que puedan conservar el apego a los antiguos fueros y la afición a las leyes que de largos años cayeron en desuso y, por consiguiente, en olvido” *ibíd.*, p. 974. Respecto al posible separatismo de Barcelona, consideraba: “generalmente hablando los movimientos de esta ciudad se han verificado en pro de la revolución, lo que no hubiera podido suceder de esta manera si los elementos que la agitaban hubiesen sido restos del antiguo provincialismo” *ibíd.* Al contrario, la revolución contemporánea, para Balmes, viene a sustituir el “provincialismo”: “con esta revolución en las ideas, que afectó profundamente las costumbres, acabaron de disiparse los restos de localidad en Cataluña” *ibíd.*, p. 979. En el pensamiento balmesiano sobre Cataluña, el p. Raguer ha querido ver “una cierta contradicción”, que se extendió en gran medida en la reflexión de los intelectuales catalanes del siglo XIX entorno del encaje de Cataluña dentro de España, según la cual teóricamente Balmes reprobaría las actitudes nacionalistas revolucionarias y separatistas, pero sentimentalmente tendería hacia ellas, cf. “La recepció del pensament polític romàntic” en Requesens, J. [Ed.], *Romanticisme, cultura i religió*, Ed. Cruïlla / Fundació Joan Maragall, 1997, p. 68. En otro plano, Rubió i Balaguer opinaba que a causa del bilingüismo, en el caso de los románticos catalanes, se producía una escisión de la personalidad o cambio de conciencia según el idioma que utilizaran, cf. *Il·lustració i Renaixença*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1989, p. 127. Fradera expresó esta característica dicotomía de la generación burguesa mediante su idea del “*lenguage del doble patriotismo*” o la cuestión de la doble lealtad o los patriotismos compartidos, op. cit., pp. 59-155. Desarrollaría esta idea sobre la lectura catalana del proyecto español durante el siglo XIX en “El proyecto liberal catalán y los imperativos del doble patriotismo” en *Ayer*, núm. 35, 1999, pp. 87-100. En la introducción a la edición castellana de *Cultura nacional*, Fradera constata la paradoja resultante de aquella cultura patricia barcelonesa, cuya “patria catalana toma forma en el momento de máxima identificación de los grupos dirigentes con respecto a España. [...] Los catalanes participaron plenamente, y sin albergar dudas al respecto, en la construcción de esta España como comunidad política nueva [...]. La participación en el marco común no les impidió desarrollar los complejos vericuetos de una identidad regional distintiva” *ibíd.*, p. 34, lo que a la postre les llevaría a la expresión regionalista y después nacionalista de esta personalidad diferenciada. Sobre la misma idea, vid. también Almirall, M., “L’espanyolitat dels fundadors de la Renaixença” en *L’Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 169, 1993, pp. 58-61. Y, recientemente, sobre el proceso ideológico de construcción de la nación española en la Cataluña del siglo XIX a la construcción de la nación catalana, oficializándose la ruptura en 1898, véase la interesante tesis doctoral de Borja Vilallonga: *Representar la nació. Història i memòria d’Espanya en la Catalunya vuitcentista*, op. cit.

reflexionamos sobre aquella guerra veremos que la contienda estaba no entre la monarquía y los fueros, sino entre dos dinastías rivales<sup>1277</sup>.

Al contrario, la revolución, para Balmes, ha erradicado el provincialismo antiguo o tradicional: “con esta revolución en las ideas, que afectó profundamente las costumbres, acabaron de disiparse los restos de localidad en Cataluña”<sup>1278</sup>. Con dicha pista, Balmes nos da a entender que hay que buscar los orígenes de la «Renaixença» en otros lugares, por ejemplo, el romanticismo o la ilustración afrancesada precedentes.

Es conocida también la consulta sobre el principio de nacionalidad que en los últimos meses de su vida, estando ya enfermo, recibió de Roma, pero que lamentablemente no pudo responder<sup>1279</sup>.

#### 11.4. Revista *Lo verdader catalá*

En los meses de marzo a mayo de 1843, se editó quincenalmente en Barcelona, *Lo verdader catalá*. Revista religiosa, política, científica, industrial y literaria, exclusivamente redactada en catalán, en lo que se considera la primera publicación moderna en dicha lengua. En el “Prospecto” inicial se presentaba la intención de reaccionar frente al estado de abatimiento en el que desde 1716 se encontraba Cataluña: “la noblement primogénita de Espanya”<sup>1280</sup>. Los tres autores<sup>1281</sup>, “joves é inesperts en la carrera periodística”<sup>1282</sup>, recalcan que el propósito de su iniciativa era buscar “la prosperitat y gloria de nostra amada mare Patria Catalunya, y ab ella y per ella la de tota Espanya”<sup>1283</sup>. Este afán de regeneración patriótica debía lograrse principalmente a través de la Religión católica –por lo que cabría adscribir esta publicación a la escuela apologética catalana y bajo el influjo conciliador de Balmes– así como por la evocación de las glorias históricas de Cataluña, a la vez que la vindicación de la lengua catalana en consonancia con lo expuesto en la *Gramática* de Ballot. Esta última intención se vería duramente frustrada por el desinterés que encontraría la revista, lo que la llevaría al cierre dos meses después. Por otro lado, los medios temporales que invocaban los anónimos redactores, consistirían en la vindicación de la forma

<sup>1277</sup> Cf. *Obras Completas*, v. V, op. cit., p. 977.

<sup>1278</sup> *Ibíd.* p. 979.

<sup>1279</sup> La consulta, tal como la transcribe Fradera, rezaba: “quaeritur quid sentiendum sit de jure nationalitatis ejusque independentiae, quod ajunt esse inalienabile et imprescriptibile; et quatenus admittendum et quomodo exerceri possit?”, cf. *Jaume Balmes, els fonaments racionals d’una política catòlica*, op. cit., p. 338.

<sup>1280</sup> Cf. *Lo verdader catalá*, v. I, Est. Valentí Torras, Barcelona 1843, p. 3.

<sup>1281</sup> En su estudio sobre *Lo verdader catalá*, José María de Casacuberta apuesta por identificar a dos de los tres autores: J. M. R. – el mercenario José María Rodríguez (1817-1879); y P. R. P. – el médico Pedro Roquer i Pagani (1822-1880), cf. «Lo Verdader Catalá» primer òrgan periodístic de la Renaixença (1843), Ed. Barcino, Barcelona 1956, pp. 35 y 41.

<sup>1282</sup> Cf. “Prospecte” en *Lo verdader catalá*, v. I, op. cit. p. 3 (enero 1843).

<sup>1283</sup> *Ibíd.*

de gobierno que más se adecuara al carácter y a los intereses de los catalanes – en lo que se trasluce un indiferentismo o incluso una identificación con el conservadurismo constitucional o moderantismo barcelonés, desde luego no carlista, desengañado de las tentaciones revolucionarias de los últimos tiempos, si bien en todo caso, sus autores declaraban alejarse del espíritu de partido, junto con el especial interés en el fomento de la industria y, en particular, la agricultura. Los siguientes seis números de la revista desarrollaron fielmente este planteamiento. Así, por ejemplo, en lo que aquí nos interesa, en la introducción del primer número se hacía demostración del doble patriotismo español y catalán:

La circunstancia de ser espanyols no priva que siam verdaders catalans. Espanya es la nostra nació; però Catalunya la nostra patria. Com á espanyols estam obligats á procurar lo bienestar de la nostra nació; mes som catalans y aqueix títol no sols nos autorisa, sino que nos mana imperiosament defensar dins lo círcul legal los drets, prerrogativas, noblesa é interessos de la nostra Patria<sup>1284</sup>.

#### 11.5. Manuel Milà i Fontanals (1818-1884)

En la *Oración inaugural* del curso universitario en Barcelona de 1865-1866, el catedrático de Literatura Milà i Fontanals presentaba la literatura histórica castellana como la “nacional”, por lo que recomendaba a sus alumnos que no anduvieran en busca de novedades extranjeras, si bien también les prevenía de “un mal entendido españolismo” que les llevara al aislamiento en materias literarias o científicas<sup>1285</sup>. Al contrario, exhortaba a los estudiantes –entre los que se encontraba Torras i Bages– para que:

Aprendan á estimar el nombre español por lo que ha valido y pueda valer, y para avivar el harto decaído espíritu nacional; y sin proponerse por norma los desaciertos, en medio de nuevas circunstancias históricas y con otras aspiraciones políticas, conserven incólumes los principios de fe única, de honor y de lealtad de que se gloriaron sus mayores<sup>1286</sup>.

#### 11.6. Francisco Javier Llorens i Barba (1820-1872)

Se ha querido identificar la personalidad algo socrática y la vertiente práctica de la psicología de Llorens i Barba con la encarnación del sabio catalán. Aparte de las referencias y apuntes tomados por sus discípulos, del profesor de Vilafranca del Penedés únicamente nos ha llegado la *Oración inaugural* del curso universitario de 1854-1855 de la Universidad de Barcelona. A este discurso se le

<sup>1284</sup> Cf. *Lo verdader català*, núm. 1, 15.03.1843, p. 8.

<sup>1285</sup> Cf. *Oración inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1865 á 1866 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Doctor D. Manuel Milà y Fontanals...*, op. cit., p. 43.

<sup>1286</sup> *Ibíd.*, p. 44.

ha considerado como una primeriza reivindicación del «espíritu nacional» en Cataluña. Dicho espíritu se manifestaría principalmente en el pensamiento propio de la nación, como expresión o especificación de su individualidad, esto es, de su nacionalidad. Este espíritu peculiar de las naciones cristianas se había “hermanado” armónicamente con el cristianismo universal, tal y como lo muestran los países europeos. El pensamiento nacional debería discernir, por tanto, las aportaciones filosóficas ajenas o extranjeras a fin de interiorizarlas, ya que una recepción indiscutida conllevaría “la abdicación más cabal de la libertad del pensamiento propio”<sup>1287</sup>. A pesar de que más tarde esta conceptualización del espíritu nacional se habría aplicado por los regionalistas o los nacionalistas en un sentido restrictivo a Cataluña, no hay que olvidar que cuando Llorens i Barba aludía a “nuestra nación” o “patria” y especialmente a su espíritu, él lo refería a España.

#### 11.7. Antonio de Bofarull i de Brocà (1821-1892)

El hijo del historiador y archivista Próspero de Bofarull escribió el 30 de enero de 1855 en el *Brusi* un artículo titulado “Catalanismo no es provincialismo”, que estaría integrado en una serie de obras sobre la cuestión de la que formaría parte, entre otros, el texto “Amor al país” de 3 de junio de 1854<sup>1288</sup>. Para Bofarull el «catalanismo», es decir, el amor a Cataluña sería un sentimiento natural y en ningún caso iría en detrimento de la unidad de España ni de la nacionalidad española. Este catalanismo –vinculado al liberalismo y defensor del progreso– se habría manifestado en la lucha catalana contra el carlismo y la reacción absolutista. Esta última posición encarnaría precisamente el «provincialismo», el cual reclamaba la pervivencia de la tradición política catalana apegada al Antiguo Régimen y que sería negativamente enjuiciado por Bofarull, pero al ser erróneamente identificado desde el exterior de Cataluña con el catalanismo, explicaba Bofarull que éste era calumniado de antipatriotismo español. Su padre, Próspero de Bofarull, en 1821 había publicado bajo el pseudónimo de «Félix Frubaldo» unas *Reflexiones sobre los perjuicios que ocasionaría a algunas provincias de España, y en particular a la de Cataluña la traslación de sus Archivos a Madrid*, en las que reconocía que hasta la Constitución de Cádiz de 1812 la Península Ibérica no podía considerarse una sola nación o reino, sino un conjunto de estados independientes bajo el gobierno de un mismo príncipe.

<sup>1287</sup> Cf. *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona D. Javier Llorens y Barba...*, op. cit., p. 23.

<sup>1288</sup> He tomado las interesantes referencias a dicho texto de Bofarull, malinterpretado en la historiografía, de Juan-Luis Marfany, “«Catalanismo no es provincialismo»: nacionalisme espanyol, catalanitat, i Renaixença” en *Anuari Verdaguer*, núm. 17, 2009, pp. 373-390.

### 11.8. Estanislao Reynals i Rabassa (1822-1876)

En 1858, en un discurso con motivo de la muerte del filósofo y jurista Ramón Martí d'Eixalà, Reynals i Rabassa vislumbraba “la aurora de la escuela catalana que ha de nacer”<sup>1289</sup>. Esta escuela filosófica vendría a ser fruto de la toma de conciencia de una nueva realidad social dinamizada por las revoluciones. Por tanto, Barcelona y Cataluña, es decir, “la ciudad y la provincia que tanta vida real tienen, en que tantos intereses bullen, y en que tantas tradiciones de propia fisonomía pululan en todas partes, necesita una fórmula científica que la espese, identice y á los elevados fines morales la conduzca”<sup>1290</sup>. Además, me parece relevante a este respecto que Reynals i Rabassa extienda a la conciencia social la reivindicación empirista de Martí d'Eixalà de la propia conciencia individual como fuente de conocimiento individual, pretendido reflejo autóctono de la filosofía escocesa: “los pueblos necesitan idealizarse si quieren paz y justicia, y ser gloriosos para ser amigos y hermanos”<sup>1291</sup>. Como quiera que Reynals i Rabassa no concreta el ámbito de los pueblos necesitados de idealización, estaríamos ante uno de los primeros rastros de lo que podríamos llamar proceso de toma de concienciación nacional (en sentido exclusivamente catalán) de la intelectualidad catalana.

### 11.9. Juan Mañé i Flaquer (1823-1901)

El periodista conservador barcelonés, director durante muchos años del *Diario de Barcelona*, ya se había significado en 1855 en un artículo al *Messenger du Midi*: “España es una federación de pueblos, de nacionalidades, de razas distintas, con distintas tradiciones, distintas costumbres y distintos idiomas. Cada región tiene su historia aparte, sus héroes particulares, su literatura, sus canciones populares, cada cual ha conservado códigos y tribunales distintos a los demás”<sup>1292</sup>. Esta diversidad era, para Mañé, obra de la Providencia y, la imposición del uniformismo en España, era igualarla en la miseria y en la ignorancia, causa de la ruina de España. Al contrario, como mostró la Guerra de la Independencia, el vigor de las Juntas en las provincias españolas permitió echar de España a los ejércitos de Napoleón.

En 1856 Mañé y Flaquer escribió una serie de artículos sobre Cataluña<sup>1293</sup>, en los que analizaba la situación de Cataluña en España, reclamando el

<sup>1289</sup> Cf. *Elogio fúnebre del Dr. D. Ramon Martí de Eixalà, que en la sesión pública celebrada por la Academia de Buenas Letras y la Sociedad Económica de Amigos del País el 10 de enero de 1858, leyó el D. Estanislao Reynals y Rabassa, individuo de ambas Corporaciones*, Imprenta Nueva, de Jaime Jepús y Ramon Vilegas, Barcelona 1858, p. 19.

<sup>1290</sup> Op. cit., p. 59.

<sup>1291</sup> *Ibid.*, p. 61.

<sup>1292</sup> Cito por de Riquer, B., *Escolta, Espanya. La cuestión catalana en la época liberal*, Ed. Marcial Pons, Madrid 2001, p. 141.

<sup>1293</sup> Vid. *Colección de artículos*, Imp. de Antonio Brusi, Barcelona 1856, pp. 418-454.

reconocimiento para ella de los mismos derechos políticos disfrutados por el resto de provincias españolas (debido al mantenimiento crónico del estado de excepción en el Principado) y defendiendo la adhesión de Cataluña al proyecto liberal español (ante las tendencias separatistas que manifestaban ciertos elementos revolucionarios, así como ante el fuerismo carlista). Sin embargo, observaba Mañé i Flaquer que “al pueblo catalán se le ha contrariado por sistema en casi todas sus pretensiones”<sup>1294</sup>, lo cual incidía en el sentimiento de frustración y el espíritu rebelde de los catalanes, estimulando su provincialismo. Frente a ello, las políticas centralistas han conseguido desnaturalizar a los catalanes, pero no han conseguido españolizarlos<sup>1295</sup>. El periodista catalán pedía, para ahuyentar la amenaza carlista, una política que fomentara el desarrollo económico de la industria catalana, atendiendo también a la cuestión obrera, “la mas difícil de arreglar”<sup>1296</sup>. Para regenerar la sociedad catalana, proponía además que se fomentara la piedad y religiosidad del pueblo, así como las tradiciones del país, desterrando las exóticas como las corridas de toros o los cafés *chantants*<sup>1297</sup>.

En *La paz y los fueros*, desde su liberalismo, el periodista catalán abogaba por mantener los fueros históricos vasco-navarros, cuya supresión era exigida como punición a estos territorios por su apoyo al carlismo. Para Mañé los fueros no tenían por qué identificarse con el absolutismo, al revés, podían ser estímulo para un régimen moderado, que se inspirara en el liberalismo: “nosotros no queremos ni el absolutismo de los reyes, ni el absolutismo de los pueblos”<sup>1298</sup>.

Finalmente, Mañé intervino en la polémica suscitada a raíz del discurso con el que Nuñez de Arce, Presidente del *Ateneo* de Madrid, inauguró el curso del año 1886. En dicho discurso Nuñez de Arce se mostró crítico con el catalanismo literario (para él de un resentido origen romántico y distorsionador de la verdad histórica) y político que representaba el *Centre Català*, ya que fomentaban el separatismo<sup>1299</sup>. Mañé publicó en su diario una serie de cartas, que recogió en 1887 en el libro titulado *El Regionalismo*. De entrada, Mañé se presentaba como un moderador en Barcelona de las exigencias del regionalismo “intransigente”<sup>1300</sup>. Tampoco se manifestaba partidario del particularismo de Valentí Almirall, debido a su progresismo y federalismo velados. A su vez,

---

<sup>1294</sup> Op. cit., p. 426.

<sup>1295</sup> *Ibíd.*, p. 430.

<sup>1296</sup> *Ibíd.*, p. 452.

<sup>1297</sup> *Ibíd.*, p. 453.

<sup>1298</sup> Cf. *La Paz y los fueros*, Imp. del Diario de Barcelona, Barcelona 1876, p. 20.

<sup>1299</sup> El discurso de Nuñez de Arce suscitó, entre otras, reacciones airadas en Cataluña. Véase la comprensible, por la alusión personal, *Contestación al discurso leído por D. Gaspar Nuñez de Arce en el Ateneo de Madrid con motivo de la apertura de sus càtedres en año corriente por Valentí Almirall, Presidente del Centre Català*, Librería de Inocente López, Barcelona 1886; o las *Ligeras reflexiones al discurso del Sr. Nuñez de Arce leído en el Ateneo de Madrid el 8 de novembre de 1886*, Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1886, firmadas anónimamente por “un catalán”.

<sup>1300</sup> Cf. *El Regionalismo*, Imprenta Barcelonesa, Barcelona 1900, 3ª ed., p. 4.

criticaba el espíritu centralizador, burocrático y parlamentario existente en Madrid, considerando “á la España política de nuestros días como un cadáver, en el que todo es inerte menos los gusanos que lo están devorando”<sup>1301</sup>. Y ello por cuanto ahoga la legítima aspiración de los pueblos de vivir según las leyes de su existencia social, de la que la autonomía civil que aún gozaba Cataluña sería un buen ejemplo. De hecho, según Mañé i Flaquer, Cataluña fue independiente, con personalidad propia, dotada de instituciones, costumbres, prácticas e idioma propios, expresión durante siglos de su soberanía nacional: “con este precioso depósito entramos nosotros á formar parte de la nación española, y entramos con iguales derechos que Castilla”<sup>1302</sup>. Ahora bien, no sería sensato reclamar la independencia de Cataluña. Incluso Mañé cree que la complementariedad de los pueblos catalán y castellano es providencial. Por ello defendía la base organicista de la constitución española<sup>1303</sup>.

#### 11.10. Manuel Duran i Bas (1823-1907)<sup>1304</sup>

En el insigne jurista y representante de la escuela histórica en Cataluña resonaban las enseñanzas de Savigny y de Llorens i Barba sobre el «espíritu nacional». En la memoria que leyó como secretario de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, el 2 de noviembre de 1856, en la que se premiaba un trabajo de Guillermo Forteza sobre Antonio de Capmany, se incluía este párrafo, toda una justificación de lo que ha sido el romanticismo historicista catalán y sería la *Renaixença*, encarnados en un catalanismo no declarado en ciernes, llamado a vigorizar el espíritu nacional (aparentemente español):

El espíritu nacional de los pueblos, considerado como su elemento histórico, lejos de ser contrario al elemento moral, se ingerta en él y con él vive, modificándolo únicamente en la forma de presentarse. Ciertamente que este espíritu rompe la uniformidad del Estado, cuando este se compone de pueblos que tienen civilizaciones distintas, pero cierto también que se concilia maravillosamente con el principio de unidad nacional á la manera que el distinto carácter de los hermanos fortalece, en vez de debilitar, el sentimiento de adhesión á la entidad que forma la familia. No más pide el espíritu nacional de los pueblos, lo propio que la personalidad de los individuos, que respeto por su existencia y espacio

<sup>1301</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>1302</sup> *Ibíd.*, p. 135

<sup>1303</sup> En la tercera edición de *El Regionalismo*, aparecida en 1900, añade Mañé que la catástrofe de la pérdida definitiva de las colonias en 1898 había producido en Cataluña un resentimiento generalizado contra “Madrid”. Esto fomentó el nacionalismo catalán. Para hacerle frente, Mañé reclamaba una gradual descentralización de la administración.

<sup>1304</sup> Sobre la significación política del jurista catalán y, en general, del conservadurismo liberal barcelonés, durante el periodo isabelino y la primera parte de la Restauración, véase el “Estudi introductori” de Borja de Riquer en la compilación del *Epistolari polític de Manuel Duran i Bas. Correspondència entre 1866 i 1904*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1990, pp. 13-153.



para desenvolverse. Pero si ese espíritu conserva la vitalidad de la edad adulta, conviene admitir su influencia, porque si inspira las producciones literarias ó artísticas las hace populares; si exige instituciones ó levanta monumentos los hace venerables y duraderos; si se introduce en el pueblo; y si individualiza las costumbres, si robustece las creencias, si da forma á los sentimientos sociales fortalece con un vigor inquebrantable el mas íntimo de todos ellos, el sentimiento de nacionalidad. Así que indudable como es la realidad del espíritu nacional de nuestro país, necesario es admitir su influencia<sup>1305</sup>.

Aquel mismo año, en su estudio sobre la soberanía, en línea con lo anterior, el jurisconsulto catalán aludía a las teorías de Savigny<sup>1306</sup>. Duran i Bas resaltaba la importancia del espíritu nacional, que reflejaría la tradición de un pueblo, armonizada con el espíritu de los tiempos, como manifestación de la verdadera soberanía nacional: “las sociedades realizan su derecho en la forma que comunica á las instituciones el espíritu nacional”<sup>1307</sup>. El tratamiento del espíritu nacional que presentaba el joven Duran i Bas tiene un paralelismo sorprendente con la mentada *Oración inaugural* de Llorens i Barba de 1854 en la Universidad de Barcelona. Años más tarde, Duran i Bas establecía, en su particular lectura de la escuela histórica de Savigny, el «espíritu nacional» como elemento definidor de las instituciones del derecho positivo, aplicado los principios morales universales en una perspectiva cristiana<sup>1308</sup>. En 1878, al prologar el *Sistema del derecho romano actual* de Savigny, el jurista barcelonés insistía en su adaptación del historicismo jurídico alemán, resaltando el espíritu general de la nación, el cual se manifiesta principalmente en la costumbre (jurídica) y en que el principio cristiano se realiza en los pueblos modernos. Así pues:

Cada pueblo, al existir como individualidad política é histórica, realiza este fin de una manera especial, propia, verdaderamente nacional. [...] Idéntico es el fin de todas las sociedades humanas; sin embargo, es distinta por sus rasgos característicos la civilización de los pueblos; y el espíritu que la informe influye en el derecho positivo, porque la nacionalidad de un pueblo en nada encuentra expresión tan espontánea como en el organismo de sus instituciones jurídicas<sup>1309</sup>.

Aunque Duran i Bas se mantuvo alejado de las posturas nacionalistas o incluso regionalistas, fue el maestro de jóvenes juristas que nutrieron los

<sup>1305</sup> Cf. “Memoria del Secretario 1<sup>or</sup>” en *Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Sesión Pública del día 2 de novimebre de 1856*, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, pp. VI.

<sup>1306</sup> Cf. *Estudios políticos y económicos*, Imp. de Antonio Brusi, Barcelona 1856, p. 12.

<sup>1307</sup> *ibíd.*, p. 13

<sup>1308</sup> *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1877 a 1878 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Catedrático de la Facultad de Derecho Don Manuel Durán y Bas*, Imprenta de Gorchs, Villegas y Cía, Barcelona 1877, p. 78.

<sup>1309</sup> Cf. Prólogo a von Savigny, F. C.: *Sistema del derecho romano actual*, Madrid: Centro Editorial Góngora, 1878, p. 25.

cuadros catalanistas, como su propio hijo Luís Duran i Ventosa<sup>1310</sup>. Además, intervino decididamente como ministro de Justicia en el traslado de Morgades a la sede episcopal de Barcelona y su sustitución en Vic por Torras i Bages.

---

<sup>1310</sup> En la conclusión del extenso prólogo al libro del hijo de Manuel Duran i Bas, Luis Duran i Ventosa, *Regionalisme i Federalisme*, (editor: Francisco Puig, Barcelona 1905) –prólogo que sería reaprovechado en la composición de *La nacionalitat catalana* que aparecería al año siguiente– Prat de la Riba explicaba una anécdota para ilustrar y justificar la evolución ideológica de los discípulos del jurista y ministro catalán: “un dia el pare d’en Durán, mestre meu molt estimat, en aquell despatx escenari del seu veritable ministeri, sentat en el silló, que encara avuy quan son fill l’ocupa veig ple de la seva figura venerable, ens en parlava de nació y nacionalitat. Ell ab aquestes idees no s’hi avenia, l’espantaven, l’esporguïen... Nosaltres l’escoltavem ab el respecte ab que sempre hem escoltat les seves paraules: respecte filial de fill per la sanch l’un, de fills per l’intel·ligència tots dos, y ens venien a flor de llabi paraules seves a la càtedra, en el llibre, en les acadèmies, paraules que nosaltres havíem rebut com pluja fecondant en lo més íntim de la nostra ànima, premises d’una conclusió que’s treya tota sola. Avuy la conclusió ha granat. El vell Durán, al rebre son fill aqueix volum aqueix volum, aspirará ab delícia l’amich perfum d’impremta que ha respirat tota la vida y en les seves planes humides encara s’hi trobará ell mateix, podrà mirar-se en l’obra del seu fill com en el seu fill mateix, sentirá circularhi sanch de la seva sanch, ànima de la seva ànima, y hei fruirá el goig de una doble paternitat, a pochs homes reservada”, op. cit., pp. XXXIII-XXXIV. Efectivamente, el hijo de Manuel Duran i Bas, Luis, que dedicaba esta obra a distinguir los planteamientos teóricos de lo que él llamaba regionalismo y federalismo, reconocía que el uso de la voz “regionalismo”, identificada como sinónima de catalanismo, se debía a una cuestión de oportunidad: “segurament el nom de nacionalisme fóra bastant més just; però com sigui que a Fransa y a altres països s’ha entès per nacionalisme, doctrines forsa diferents, y a Espanya s’ha considerat punible aquest calificatiu, impedint-se son ús moltes vegades en les propagandes polítiques, avesant a la gent a conèixer ses aspiracions ab el nom de regionalistes, únich admès, además, en moltes comarques, potser és millor donar ja per acceptat aquet nom”, op. cit., p. 11. Duran i Ventosa adoptaba el principio de nacionalidades: “com tot principi fonamental, el del regionalisme és senzill per demés. Tota nació, un Estat: tot Estat ha d’aparèixer com un espill, com un mirall de la nació; és més encara, ha de ser ella mateixa, en l’exercici de certes funcions. Tota nació, un Estat, sí. Allà ahont existeix una nació, existeix el dret a la vida política. Tota nació té’l dret d’organisar-se lliurement”, ibíd., p. 40. El intento de constituir un Estado compuesto de diferentes nacionalidades, termina, en opinión de Duran i Ventosa, en el dominio de una respecto de las demás, como ha sucedido en el caso de España, donde Cataluña había sido subordinada a la nacionalidad castellana, ibíd., p. 44. Seguidamente, Duran i Ventosa matizaba la consecuencia directa de la afirmación del principio de nacionalidades, reconociendo que en la realidad era poco frecuente encontrar naciones homogéneas en Europa, es decir, en las que se correspondiese el Estado con una única nación. Por ello, el Estado regionalista sería aquel que reflejaría la heterogeneidad de la propia nación, en este caso formada por nacionalidades, respetando escrupulosamente la heterogeneidad o variedad que presenta tal nación. La evolución histórica, en su caso, de no ser coaccionadas las manifestaciones particulares, podría propiciar la unificación de tales caracteres nacionales. La crítica al federalismo histórico no le priva a Duran i Ventosa de afirmar el principio federativo, que permite superar la contradicción inicial que planteaba el principio de nacionalidades, el cual, como es sabido, exige la estatalidad de toda nación.

## 11.11. Víctor Balaguer (1824-1901)

En su juventud, Balaguer había adoptado un discurso progresista y muy comprometido con el romanticismo historicista catalán. Desde estas premisas, en *Esperansas i recorts* en 1866 apostaba claramente por la vía federalista:

Crech urgent necessitat de donar vida propia é independent á la provincia dintre de la unitat política y constitucional de la nació; y, per fi, lo que jo crech imperiós deber de que cada agrupació de las antigas nacionalitats ibéricas alse sa bandera de tradicions històriques y recorts polítics pera, en nom del passat, fixar son dret al esdevenidor<sup>1311</sup>.

Descentralización y federación, sobre una legitimación historicista, iban de la mano. Una década después y habiendo ocupado algún despacho ministerial en los Gobiernos del Sexenio, empero, el parecer de Balaguer se moderó. En *De la literatura catalana*, discurso leído en Madrid en 1875 con ocasión de su recepción en la Real Academia de la Historia, Balaguer juzgaba a través de categorías modernas impregnadas de romanticismo medievalizante hechos históricos tan decisivos para Cataluña como la batalla de Muret en 1213, el parlamento de Caspe en 1412 o la derrota en la Guerra de Sucesión en 1714. Así, por ejemplo, consideraba como representantes de la “soberanía nacional” a los electores de Caspe. Con todo, Cataluña se habría abierto en el siglo XIX al progreso moderno y a la libertad constitucional. Balaguer, ciertamente, era un hombre de la *Renaixença*, ilusionado por la restauración literaria del catalán<sup>1312</sup>. Pero rechazaba categóricamente la objeción de que este movimiento se terminara transformando en un movimiento nacionalista<sup>1313</sup>. La tendencia social históricamente comprobada era la de la unidad, sin perjuicio de la variedad. Así, era menester fomentar la literatura catalana “que española es”<sup>1314</sup>. Consiguientemente, para Balaguer, la *Renaixença* no degeneraría en fuerzas centrífugas siempre y cuando “se inspire en el movimiento y en las ideas del siglo; siempre que viva de la poderosa vida de las generaciones modernas; siempre que sienta en el tictactear de su cerebro las pulsaciones de la vida de la

<sup>1311</sup> Cf. *Esperansas y recorts. Poesías catalanas*, Est. Tipogràfic de Jaume Jepús, Barcelona 1866, p. 72.

<sup>1312</sup> Renacimiento literario catalán que, como reconocería Balaguer en una carta recogida en *Añoranzas*, Ed. El Progreso, Madrid 1894, pp. 292-294, se inició por catalanes que escribían en castellano (cita extraída de King, S., *Escribir la catalanidad. Lengua e identidades culturales en la narrativa contemporánea de Cataluña*, Tamesis Books, 2005, p. 28).

<sup>1313</sup> “Lo que no creo, lo que no espero, lo que avenir no puede, es que llegue jamás á ser un peligro, ni sombra de él siquiera, para desmembraciones imposibles de la gran patria española”, cf. *De la literatura catalana. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Excmo. Señor Don Víctor Balaguer el día 10 de octubre de 1875*, Imprenta de T. Fortanet, Madrid 1875, p. 41.

<sup>1314</sup> Op. cit., 42.

gran nacionalidad española”<sup>1315</sup>. Concluía este discurso Balaguer haciendo una sorprendente confesión de españolidad: “Dios me conceda morir en mi casa solariega, que es tumba de mis padres y cuna de mis hijos; pero Dios no permita que mis ojos puedan cerrarse á la luz sin ver flotar siempre sobre los campos de mi patria, radiante y libre, el pabellon de España”<sup>1316</sup>. En 1900, en los Juegos Florales de Zaragoza, Víctor Balaguer se preciaba de ser catalán ferviente, pero renegaba del catalanismo: “no pertenezco al bando de los catalanistas, ni habito en sus falansterios, ni comulgo con ellos, ni acepto el programa de Manresa, ni creo en el himno de *Los Segadores*”<sup>1317</sup>.

#### 11.12. Francisco Pi i Margall (1824-1901)

Considerado como el iniciador de la tradición catalana de izquierdas<sup>1318</sup>, Pi i Margall escribió *Las nacionalidades* en 1877<sup>1319</sup>. Para Pi, la nacionalidad es un presupuesto racional, que se determina por la sola voluntad libre del pueblo. Y es que “los pueblos deben ser dueños de sí mismos”<sup>1320</sup>, aunque en ocasiones, cuando los pueblos dominadores respetan la autonomía de los pueblos vencidos, éstos renuncian al derecho de autodeterminación. Reconocía, sin embargo, que España ya existía antes de 1808 y entendía que, junto con el individuo y el pueblo, la provincia es un elemento constitutivo de la nación. Pi i Margall criticaba el centralismo absorbente, ya que los pueblos y las provincias son tan reales como las naciones. En el sistema federal que él defendía, la nación, en cambio, se fundamenta en un pacto, representado por la Constitución positiva, que asegura la unidad en la variedad<sup>1321</sup>. Con relación a España, el republicano federal entendía que se trata de una nacionalidad formada históricamente, básicamente por la ambición de los monarcas de los reinos hispánicos. Y la nación, conjunto de provincias, “está vigorosamente afirmada en el pensamiento y el corazón de los españoles”<sup>1322</sup>. Los federales como Pi consideraban que “las diversas condiciones de vida de cada provincia exigen, no la uniformidad, sino la variedad de las instituciones [...]”. Diversidad

<sup>1315</sup> *Ibíd.*, p. 43.

<sup>1316</sup> *Ibíd.*, p. 44.

<sup>1317</sup> Cf. *Discurso presidencial a los Juegos Florales de Zaragoza en octubre de 1900*, Tip. Hospicio, Zaragoza 1900, p. 20.

<sup>1318</sup> Cf. Molas, I., *Les arrels teòriques de les esquerres catalanes*, Ed. 62, Barcelona 2001, p. 9.

<sup>1319</sup> No entro ahora a valorar las bases racionalistas y contractualistas de su pensamiento político que lo llevan a la postura federalista como proyección social de la autodeterminación individual.

<sup>1320</sup> Cf. *Las nacionalidades*, Librería Bergua, Madrid 1936, p. 79.

<sup>1321</sup> “La federación es, pues, el mejor medio no sólo para determinar y constituir las nacionalidades, sino también para asegurar en cada una la libertad y el orden y levantar sobre todas las provincias un poder que, sin menoscabarles en nada autonomía, corte las diferencias que podrían llevarlas a la guerra y conozca de los intereses que les sean comunes” *ibíd.*, pp. 104-105.

<sup>1322</sup> *Ibíd.*, p. 257.

de condiciones de vida exige en los pueblos diversidad de leyes”<sup>1323</sup>. Dicha autonomía de las provincias, no queda respetada en el régimen unitario de España<sup>1324</sup>.

#### 11.13. Francisco Romaní i Puigdemongas (1831-1912)

Se trataba de un abogado catalán, abiertamente católico e integrado en las listas del Partido Republicano Federal en 1868. En 1869 publicó *El federalismo en España*, defendiendo su postura política tildada de “federalismo de derechas”. Participó en los trabajos de distintas instituciones y comisiones, destacando en la defensa del mantenimiento del derecho civil catalán, escribiendo algunas memorias y estudios de carácter técnico y jurídico. En 1878 publicó unas *Breves reflexiones sobre fueros civiles en España*. Unos años más tarde fundó en Barcelona la revista *La España Regional* (1884-1893). En 1890 escribió *Antigüedad del regionalismo en España*, compilando unos artículos que habían aparecido anteriormente en la citada revista.

En *El federalismo en España*, Romaní i Puigdemongas propugnaba un regionalismo basado en la historia y la tradición, en una España formada por “un haz de nacionalidades”<sup>1325</sup>. Para este autor, el constitucionalismo liberal isabelino se había caracterizado –sobre todo a partir de la Constitución de 1845– por oprimir las provincias, municipios y corporaciones que habían gozado de libertades antiguas: “unos y otros conspiraron para atribuir á la corte el monopolio de la vida del país”<sup>1326</sup>. Se mostraba crítico con el parlamentarismo, la burocracia centralista y el militarismo de los últimos tiempos. El malestar social produjo el movimiento republicano, engrosando las filas democráticas, movimiento que suscitó la represión del moderantismo.

Pues bien, Francisco Romaní i Puigdemongas, quien se pronunciaba en favor de la unidad católica de la nación española y en pro del poder temporal del Papado, se terminó apartando del partido monárquico y se acercó tácticamente a los republicanos federalistas<sup>1327</sup>, puesto que reconocía que “la federacion era de antiguo una aspiracion política predominante en mí”<sup>1328</sup>. Y es que para él, el federalismo vendría a ser una forma moderna para revitalizar las antiguas libertades<sup>1329</sup> - revitalización que había devenido imposible bajo la

---

<sup>1323</sup> *Ibíd.*, p. 248.

<sup>1324</sup> Vale la pena apuntar que Pi i Margall niega la unidad religiosa de la nación española. En su teoría política, la libertad de pensamiento es un derecho humano natural y supremo. Por este motivo, la nación, ni los pueblos o provincias, no podrán imponer la unidad religiosa.

<sup>1325</sup> *El federalismo en España*, Imp. de Magriñá y Subirana, Barcelona 1869, p. 62.

<sup>1326</sup> *Op. cit.*, p. 10.

<sup>1327</sup> “He de confesar que sentia cierta repugnancia en declararme republicano” *ibíd.*, p. 26.

<sup>1328</sup> *Ibíd.*, p. 25. La conversión al federalismo, según reconoce más adelante, data de 1860, debido a la célebre discusion de la Ley hipotecaria, *ibíd.*, p. 60.

<sup>1329</sup> *Ibíd.*, p. 45.

monarquía moderna. De ahí los agravios contra el centralismo en materias como las obras públicas, la enseñanza, el desarrollo de las elecciones o la fiscalidad<sup>1330</sup>. Al mismo tiempo, era sensible al resurgir del espíritu regional de Cataluña<sup>1331</sup>. Se rebelaba contra la cruel manía “de algunos castellanos empeñados en que nuestro país ha de hablar su lengua”<sup>1332</sup>, criticando “el carácter absorbente de la política castellana”<sup>1333</sup>, que se habría manifestado históricamente mediante el absolutismo monárquico, contradictorio con el sistema político de la Corona aragonesa: “la unidad española trabajada por Castilla, tiende siempre á borrar las unidades diferenciales, mientras que el federalismo o aragonés, al paso que obtiene gloria y pujanza en el exterior, beneficia y prospera las libertades de sus pueblos”<sup>1334</sup>.

Por tanto, su federalismo era un ideal superior a la mera descentralización administrativa. Este federalismo se expresaría en cuestiones como el proteccionismo o el concierto económico para las provincias siguiendo el modelo de Navarra. A la vez, reclamaría el mantenimiento de la colonia española de Cuba, punto básico para el comercio y la industria catalanas. Pues bien, según Romaní i Puigdemolas, “la forma mas propia para realizar las libertades proclamadas y reformas futuras, es la republicana federal. Entiendo que la idea monárquica, falta de apoyo de los tres brazos que la sostuvieron y mas tarde despojada hasta su aureola tradicional, ha alcanzado la época de su decrepitud”<sup>1335</sup>. En otras palabras, se declaraba federalista porque ya era, en realidad, regionalista. Páginas más adelante ya hablaba de “nuestro catalanismo”<sup>1336</sup>. Frente a la crítica conservadora de Mañé i Flaquer, quien consideraba falto de madurez democrática a los republicanos españoles,

---

<sup>1330</sup> “En cuanto á que Cataluña contribuye en una sexta parte á los gastos generales del Estado, debe añadirse; que las provincias catalanas, despues de cubiertas las atenciones provinciales como las demás, y aun con algun esceso, pues Barcelona sostiene una escuela Industrial, aunque subvencionada por el Gobierno, y esta y Gerona una escuela cada una de agricultores prácticos, han soportado las cuatro, una contribucion por carreteras, que asciende á cinco millones de reales anuales, otra por el sostenimiento de las escuadras de servicio general de órden público de 1.661,348 reales anuales, y cerca de dos millones anuales, que gravitan sobre el comercio de Barcelona por recargos para el ensanche del puerto. Léjos de compensarse los primeros cinco primeros millones de reales segun prescripcion de ley, se nos ha desatendido en otras importantes empresas, dejando de ausiliarse suficientemente el ferro-carril de San Juan de las Abadesas, y postergando la conclusion del que por Gerona debe empalmar con la línea francesa de los Pirineos Orientales con graves perjuicios para la industria y comercio de toda la Nacion” *ibíd.*, p. 78.

<sup>1331</sup> “Despues de esto volví los ojos á nuestra querida Cataluña y sentí que todavía conserva el *genius loci*, ese espíritu creador que se revela por la ley, por el carácter, por el habla, por el arte y por la poesía, y que hasta perfuma su culto con la fragancia del Montserrat. Comprendí que todavía es santo y fecundo el espíritu catalán” *ibíd.*, p. 61.

<sup>1332</sup> *Ibíd.*, p. 64.

<sup>1333</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>1334</sup> *Ibíd.*, p. 67.

<sup>1335</sup> *Ibíd.*, p. 48.

<sup>1336</sup> *Ibíd.*, p. 84.

Romaní i Puigdemongas realmente reconocía haberse hecho republicano al haberse desvirtuado la figura del monarca, por lo que entendía que, por una especie de ley histórica, “la realidad de las condiciones políticas españolas van siendo republicanas”<sup>1337</sup>. Se trataba de un federalismo “de abajo arriba”<sup>1338</sup>, que presuponía la indisoluble unidad de la nación española.

#### 11.14. José Leopoldo Feu (1836-1916)

Podemos incluir a intelectuales como Bofarull, Rubió, Piferrer, Milà, Permanyer, Martí d'Eixalà o el recién citado Reynals en la generación, más o menos conservadora o moderada, ubicada en Barcelona, sustentadora local del régimen liberal isabelino junto con la oligarquía industrial catalana. También fue partícipe del mismo ambiente la “escuela apologética catalana” (véase apdo. 7.4. del presente trabajo). Esta generación se había formado en su gran parte en la Universidad de Barcelona, bajo la influencia de su maestro Martí d'Eixalà, quien exaltaba en 1842 el “genio español”<sup>1339</sup>, que representaría una tradición al mismo tiempo catalana e hispánica. No obstante, esta generación estaba imbuida de liberalismo y de las nuevas ideas revolucionarias coloreadas de romanticismo<sup>1340</sup>. Así, la escuela catalana invocaba la metodología de la observación, el sentido común y el respeto a las “creencias” o a la tradición como criterio científico por la experiencia histórica. Por su parte, Fradera retrae a la generación liberal conservadora barcelonesa, salvo algunas excepciones, su incapacidad para afrontar los nuevos retos que se planteaban a la sociedad catalana, en una huída hacia atrás, a causa de su romanticismo o espíritu historicista<sup>1341</sup>.

En una memoria leída en 1863 ante la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona, Feu consideraba que la *escuela catalana* era un ejemplo de resistencia

<sup>1337</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>1338</sup> “Supone V. que para constituirnos en confederacion, es indispensable proclamar primero la independencia de cada Estado, disolverse las Cortes, y respetando el derecho de cada uno, pactar libremente la confederacion y las condiciones de su ingreso. No es este el punto de partida para los que deseamos la federacion, que cabalmente presupone formada la unidad nacional, como un cuerpo viviente, del cual no puede separarse ni desprenderse ningun miembro, sin lesionar el cuerpo entero. [...] Tratamos de federarnos y no confederarnos [...], tratamos de hacer surgir del seno de la Soberanía nacional española, una é indivisible, varias entidades independientes entre sí” *ibíd.*, p. 68.

<sup>1339</sup> Cf. el apéndice “De la filosofía en España” a su traducción de la obra de Amice *Manual de la historia de la filosofía*, Imprenta del Constitucional, Barcelona 1842, p. 199.

<sup>1340</sup> Y al mismo tiempo desprecia o, sencillamente, desconoce la tradición intelectual escolástica, que hasta el primer tercio del siglo había presidido la vida intelectual en Cataluña. O margina la tradición literaria del interior catalán, así como la tradición política que hemos analizado.

<sup>1341</sup> Cf. “El passat com a present (la historiografia catalana de la revolució liberal a la Renaixença)” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 23, 1990, p. 62.

y de vigor ante las tendencias uniformistas y esterilizadoras<sup>1342</sup>. La escuela catalana debe asumir una tarea patriótica en España, como la defensa del concepto de libertad y sociedad, frente a las teorías krausistas, racionalistas e individualistas: “si Cataluña tiene este carácter propio [...] no puede en conciencia abdicar el cumplimiento de los fines que el cielo le ha reservado”<sup>1343</sup>. Pues bien, Feu ya habla de catalanismo, pero precisamente para advertir que “no puede esperarse de nosotros que sigamos las huellas de un catalanismo estrecho y pretencioso, cuyos resultados son precisamente hacer que se desconozca por los incrédulos lo que existe en realidad á causa de las desmedidas y arbitrarias pretensiones que no se acertaron a justificar”<sup>1344</sup>.

En 1868, en otro discurso ante la Academia de Buenas Letras, Feu reivindica la tradición, si bien se trata de una tradición de corte conservador, abierta al progreso, no “tradicionalista” ni encerrada en el pasado<sup>1345</sup>. Esta tradición es un elemento configurador de la nacionalidad: “bajo el influjo de las tradiciones, se educa y robustece considerablemente el carácter nacional”<sup>1346</sup>. Y es una tradición, a la vez hispánica y catalana, que se expresa regionalmente, opuesta al centralismo<sup>1347</sup>. Precisamente, Cataluña es una de las provincias de España donde más vivo se ha conservado el sentimiento de tradición.

---

<sup>1342</sup> La escuela catalana, literaria y filosófica, según Feu, “ama los pasados tiempos sin que encadene los pueblos al pié de la secular encina de la tradición; por esto, finalmente, se señala entre todas por su carácter conciliador, y, pregonera del buen sentido, lo eleva hasta la altura del genio”, cf. *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana. Memoria leída ante la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona por Don José Leopoldo Feu*, Establecimiento Tipográfico de Narciso Ramírez y Compañía, Barcelona 1865, p. 15. Para este autor, el mérito de Balmes fue precisamente rehabilitar el criterio nacional frente a la invasiva influencia extranjera.

<sup>1343</sup> Op. cit., p. 40.

<sup>1344</sup> *Ibid.*, p. 12. Ello por cuanto “lo que no se comprende es invocar el principio nacional en obsequio de los poderosos; es defender la espontaneidad de las provincias en beneficio de una sola; [...] que el deseo de conservar la fisonomía histórica no nos encierre en un vergonzoso aislamiento” *ibid.*, p. 45.

<sup>1345</sup> Feu alude a lo largo de este discurso a autores tan dispares como Vico, Leibnitz, Ozanam, San Agustín, Saint-Marc Girardin, Hegel, Michelet, Tocqueville, Le Play, Monit, Mistral, Lamartine, Nodier, Sainte-Beuve, Villemain, Pontmartin, Walter-Scott, Agustín y Amadeo Thierry, Berante, Ampère, Montalembert, Adelung, Hervás, Wiseman, Remusat, Broglie, Cousin, Humboldt, Savigny, Guizot, Reid, Hamilton, Campoamor, Figueroa, Thibaut, Fenelon, Montesquieu, Locke, Bentham, Gioberti, Laferrière, Chateaubriand, Thiercelin, Saisset, Donoso Cortés, de Bonald. Del pensamiento político tradicional hispánico, únicamente menciona a los “doctores de Salamanca”.

<sup>1346</sup> Cf. *La tradición de los pueblos literaria, filosófica y socialmente considerada. Acta de la sesión pública inaugural de la Academia de Buenas Letras de Barcelona celebrada el 29 de noviembre de 1868*, Establecimiento Tipográfico de Narciso Ramírez y Compañía, Barcelona 1869, p. 31.

<sup>1347</sup> Debido a la “falta de fundamentos científicos que distingue á la escuela exageradamente centralizadora; á esa escuela administrativa que [...] hace gala de mirar con desdeñosa sonrisa los elementos tradicionales de las provincias, incluso su lengua. [...] Quien en el cultivo de su idioma, sea nacional ó local, considera tan sólo el problema literario, dista mucho de abrazar la cuestion en su natural y legítima complejidad”, op. cit., p. 31.



## 11.15. José Coroleu i Inglada (1839-1895) y José Pella i Forgas (1852-1918)

Estos historiadores en 1878 publicaron *Los fueros de Cataluña*, donde definen la nación catalana<sup>1348</sup> desde una perspectiva historicista –apartándose del planteamiento del tradicionalismo carlista– como la reunión de los pueblos que hablan la lengua catalana: Cataluña, los condados del Rossellón y de la Cerdaña, el Reino de Valencia y el Reino de Mallorca. Precisamente, para estos autores, el idioma es el signo más relevante de la nacionalidad<sup>1349</sup>. Por el contrario, el Estado sería una “sociedad civil constituida en cuerpo de nación, regulado por sus leyes y gozando con mayor ó menor plenitud del derecho de soberanía”, es decir, un cuerpo colectivo y filosóficamente organizado<sup>1350</sup>. Tradicionalmente, los Estados habían sido una reunión de varias sociedades autonómicas. A partir del cesarismo, los Estados únicamente representaban reuniones de individuos, que forman las grandes naciones modernas. Denunciaban Coroleu y Pella que en las Cortes de Cádiz, en el año 1812, Cataluña no estuvo representada como “Estado autonómico” que le correspondía según su constitución histórica<sup>1351</sup>. Por ello concluían que era necesario que España reparara en los derechos imprescriptibles de sus pueblos, oprimidos mutuamente, como los de Cataluña, por el convencionalismo funestísimo. En esta reconstrucción historicista de la constitución interior catalana, la religión de los catalanes era la católica, apostólica y romana<sup>1352</sup>.

---

<sup>1348</sup> Más adelante los autores aclaran que han utilizado la expresión “nació catalana” siguiendo el ejemplo trazado por las corporaciones oficiales, jurisconsultos e historiadores del Principado, cf. *Los fueros de Cataluña*, Imprenta de Luis Tasso, Barcelona 1878, p. 474.

<sup>1349</sup> “La unidad de un idioma catalan muestra la de la nacionalidad. Hemos dicho la nacionalidad, idea que no debe confundirse con la de nación, por mas que en lenguaje vulgar se tomen muy á menudo como sinónimas estas dos palabras, ya que esta última es un estado político soberano é independiente. En nuestro concepto, la unidad de lengua es un lazo natural que hermana á los pueblos, creando las nacionalidades, y el pacto formado entre ellas constituye el lazo convencional que reúne varias entidades políticas naturales en una sola agrupación, siendo para el caso completamente secundaria la cuestión de la forma gobierno por ellas adoptada. [...] No privaba en aquellos siglos, ni menos en estos pueblos, la teoría panteísta de la absorción del individuo y las provincias por el Estado; no trataban entonces los gobernantes ni los jurisconsultos de confundir la elevada noción de la unidad, con la teoría de la uniformidad”, op. cit., p. 28.

<sup>1350</sup> *Ibid.*, p. 42.

<sup>1351</sup> “En la sociedad política llamada hoy España, Cataluña está hoy unida solo por el lazo de la monarquía, y sin representacion como parte social ó estado libre desde el día 11 de setiembre de 1714, escepto el espacio de la guerra de la Independencia; confundida en la unidad (y no la union) del Estado español único, en nada se ha comprometido respecto á sus fueros y libertades que de derecho subsisten pues nunca ha tenido representacion como entidad política ó persona jurídica y como á tal ha podido obligarse” *ibid.* pp. 728-729.

<sup>1352</sup> “La religion era para ellos, no solo una institucion divina, sino tambien –permítasenos la frase– una institucion eminentemente nacional [...]. La idea religiosa elevaba, purificaba y engrandecía todos los sentimientos; era la norma de las costumbres, el fundamento de las leyes, el alma de toda aquella civilización [...]. Nuestros antepasados eran católicos porque tenían fe, y porque la tenían acometieron y llevaron á cabo esas admirables empresas cuya temeridad nos asombra” *ibid.*, pp. 437-438.

Posteriormente, Coroleu i Inglada fue el encargado de leer el discurso de los Juegos Florales de 1886 (*La raó del catalanisme*)<sup>1353</sup>, en el que pivotando sobre el principio de variedad en la unidad, definía a Cataluña como nación, por gozar de personalidad colectiva homogénea y, por tanto, con derecho a vida propia, ya que como pueblo tiene religión, lengua y tradiciones propias, superando la condición de agrupación de tribus o familias en un territorio determinado. Este autor se defendía, sin embargo, de la acusación de separatismo, considerándose españolista y no castellanista.

Un par de años después, Coroleu, en un discurso pronunciado en el Ateneo Barcelonés, *Los fueros de Cataluña y la sociedad política moderna*, precisaba que el concepto moderno de nación no se corresponde con el tradicional<sup>1354</sup>. El regionalismo, como actualización de la tradición *viva*, reemplazaba el foralismo. Este regionalismo se diferenciaría del federalismo básicamente por el tratamiento positivo de la cuestión religiosa. Las nacionalidades, dentro de la civilización universal, formaban un mosaico armonioso<sup>1355</sup>.

#### 11.16. Valentín Almirall (1841-1904)

Almirall formaba parte de una familia de abogados y eclesiásticos, siendo su tío abuelo el último inquisidor de Barcelona, lo que podría explicar su actitud progresista, reactiva a sus orígenes<sup>1356</sup>. Pretendió aglutinar o unificar con diversa fortuna las diversas tendencias ideológicas existentes dentro del catalanismo. Anteriormente, se había destacado en el federalismo republicano<sup>1357</sup>. Director del *Diari Català* (1879) y autor de *Lo Catalanisme: Motius*

<sup>1353</sup> Discurso que figura en la antología de textos compilada por Pedro Anguera en *Escrips polítics del segle XIX, Tom. I. Catalanisme cultural*, Eumo Ed., Vic 1998.

<sup>1354</sup> “Por esto la Nación, ó conjunto de habitantes de la tierra catalana, no era como hoy una colectividad sujeta á leyes políticas y administrativas de carácter general y uniforme, sinó una reunión de pequeñas sociedades, cada una de las cuales tenía sus particulares estatutos, sus reglamentos especiales, sus peculiares tradiciones y privilegios. Y esta era la nota característica del derecho público en la Edad Media”, cf. *Los fueros de Cataluña y la sociedad política moderna. Discurso pronunciado en la sesión inaugural del Ateneo Barcelonés en 26 de noviembre de 1888*, Imprenta de Luís Tasso Serra, Barcelona 1888, pp. 15-16.

<sup>1355</sup> En esto sentido se pregunta retóricamente Coroleu: “¿para que España sea España es necesario que Cataluña deje de ser Cataluña? Pues, si Cataluña, Aragón, Navarra y Galicia pierden su genuino carácter, España dejará de ser, convirtiéndose en débil reflejo y descolorida copia de exóticos originales”, op. cit., pp. 24-25.

<sup>1356</sup> Cf. Pich i Mitjana, J., “El projecte polític catalanista, progressista i modernitzador de Valentí Almirall i Llozer” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 44, 2002, p. 111-112.

<sup>1357</sup> Valentín Almirall y Gonzalo Serrallera fundaron en 1869 el periódico *El Estado Catalán*, continuando la labor de *El Federalista* (1868). *El Estado Catalán* fue trasladado a Madrid por Almirall a partir de 1873, para defender en la capital de España sus posturas federalistas. Ya hemos visto que el republicanismo fue apoyado en algunos casos por personajes de adscripción católica y conservadora, como Romaní i Puigdemolas. Otro ejemplo del apoyo que encontró la revolución de 1868 en el ambiente liberal catalán es el publicista Luis Cutchet, colaborador de Víctor Balaguer y hombre involucrado en el movimiento de la “Renaixença”.

que'l llegitiman, fonaments científichs y solucions prácticas (1886), expone con metodología positivista su teoría regionalista o particularista referida a Cataluña. En su sistema, basado en un liberalismo de influencia anglosajona, que también conecta con el federalismo de Pi i Margall, Almirall presuponía una base contractualista, en línea con el pensamiento político revolucionario moderno<sup>1358</sup>. El principio de autodeterminación, que ya se perfila nacionalísticamente, fundamenta su pretensión en este pacto, dinamizado por el sentimentalismo cultural e histórico de raíz romántica. Curiosamente, Almirall ponía como medio y meta social el alcance de la libertad, pero su sistema particularista no incidía en las libertades sociales concretas.

En *Lo Catalanisme*, la lengua, sin ser la nota más importante de una nacionalidad, es su elemento más visible. La justificación del catalanismo partía de una relación de agravios infringidos a Cataluña –lingüísticos y jurídicos– lo

---

En su opúsculo *La soberanía nacional en España*, publicada en Barcelona en noviembre de 1868 en la Imp. de Celestino Verdager, apostaba por el proceso democrático abierto por el nuevo escenario político como ejercicio de la verdadera “soberanía nacional”. Dicha soberanía, además, entroncaría con la tradición política catalana, que él interpretaba en una perspectiva liberal, antitética al absolutismo (en el que se incluía el tradicionalismo carlista), nota que constituiría un “hado” negativo de la familia borbónica. En dicha obra, aunque no postulaba expresamente una reivindicación federalista de cara a la nueva constitución, sí que identificaba *obiter dicta* la suerte de una Cataluña, cuyas libertades –expresión de su soberanía– fueron suprimidas por el absolutismo, con las causas de Irlanda y Polonia, op. cit., p. 34. Esta crítica al centralismo y la reivindicación de las libertades e instituciones históricas desde un progresismo liberal tendría sus antecedentes en el periódico barcelonés *La Corona de Aragón*, fundado inicialmente por Víctor Balaguer en 1854 y que llegaría a editarse hasta 1868 (con el nombre *La Corona*). Anguera destaca también en esta línea progresista de la que traía causa el federalismo catalán el artículo “De la centralización” de Juan Bautista Guardiola en el *Diario de Barcelona* (14.09.1854), en el que se vindicaba una cierta forma de regionalismo, oponiendo unidad a uniformidad, vid. “Catalanitat i anticentralisme a mitjan segle XIX” en VV. AA., *El catalanisme d’esquerres*, Cercle d’estudis històrics i socials, Girona 1997, pp. 7-29. El ampurdanés Guardiola fue uno de los introductores –junto a Pi i Margall– de Proudhon en España y publicó en 1851 *El libro de la democracia*, Imp. de Oliveres, Barcelona 1851, cuyo capítulo VI estaba dedicado críticamente a la centralización: “centralizar en el Estado, como á representante de la Nación, la dirección de los derechos y administracion de los intereses de la Municipalidad y de la provincia, es matar de hecho los intereses y derechos de localidad, es hacerlos absorber por el Estado. Es esto justo? Es esto político? Contestación categórica: no”, op. cit., p. 57. Para Guardiola tenían derecho a una vida natural, independiente de la centralización estatal, aquellas realidades naturales que gozaban de “personalidad propia”, si bien las cuarenta y nueve provincias españolas, creaciones administrativas contemporáneas, carecían de la misma. En todo caso, “en España los elementos constitutivos de su personalidad propia no son uniformes sino variados, y que por consiguiente no hay en ella un solo pueblo, una sola nacionalidad, sino varios pueblos, varias nacionalidades; que España no es en el riguroso y buen sentido de la palabra, una sola nacion, sino un haz de naciones” p. 63. En consecuencia, Guardiola reclama la “emancipación” de tales nacionalidades españolas mediante la descentralización, dejándoles la libertad más amplia “de gobernarse en lo suyo segun el estado de sus costumbres” p. 64.

<sup>1358</sup> En todo caso, se trata de un sistema basado en el pacto el *foedus*, la alianza, que, recordemos, en la tradición contractualista moderna adquiere una categoría salvífica –en un nivel secularizado– de forma análoga a la Alianza bíblica entre Dios y el pueblo de Israel.

que legitimaría ese catalanismo, que se convertiría así en una reclamación rencorosa: “per molt que s’extremés l’actitud del catalanisme, jamai se posaria al nivell dels agravis inferits a Catalunya”<sup>1359</sup>. Por consiguiente, el programa que formula Almirall aspiraba “a que Catalunya rompi les lligadures que la tenen agarrotada i subjecta, i a que les demés regions de la Península facin lo mateix, a fi de que puguin luego unir-se totes amb los seus llaços de la germanor i de l’interès mutuo”<sup>1360</sup>. En este sentido, el catalanismo no apoyaba el separatismo, no por falta de derecho, “sinó perquè no creu convenient exercitar-lo”<sup>1361</sup>. El Estado compuesto, que podría ser o no federal, satisfaría las exigencias particularistas. Para España, “l’esperit regional és l’únic element de regeneració que nos queda”<sup>1362</sup>. Por tanto, el sistema particularista fundado en el Estado compuesto podría adoptar indiferentemente una solución monárquica o republicana, siempre y cuando respetase las personalidades de las regiones. Interiormente, “cada Estat particular tindria les seves Corts que exercirien lo poder legislatiu en totes aquelles matèries de què no s’haguessin després en pro del Conjunt, i aqueixes Corts podrien basar-se en lo sistema purament representatiu”<sup>1363</sup>.

#### 11.17. Jaime Collell (1846-1932)

El canónigo de Vic, “agitador príncip en lo movimient regional”<sup>1364</sup>, fundó *La Veu del Montserrat* en 1878, como órgano difusor del viganismo que tenía por objetivo la recristianización de Cataluña por medio del catalanismo. Se trata de un regionalismo que aplica, en principio, las mismas categorías de patria y nación a Cataluña y a España<sup>1365</sup>, si bien, por otra parte, la nacionalidad

<sup>1359</sup> Cf. *Lo Catalanisme*, Ed. 62 / “la Caixa”, Barcelona 1994, 2ª ed, p. 86.

<sup>1360</sup> Op. cit., p. 79-80.

<sup>1361</sup> *Ibíd.*, p. 95. Almirall, en su *Contestación* al discurso de Nuñez de Arce al que me refiero en la nota nº 48, niega que él sea separatista, aunque advierte a los centralistas anti-particularistas que “lo único que puedo aseguraros, es que si, cegados hasta la locura por vuestro afán de absorción y de predominio, y sordos por sistema a nuestras justas quejas y reclamaciones, algún día nos poneis en el caso de tener que pensar en resolución tan extrema [la separatista], la aceptaré con decisión, si, pero con duelo en el corazón y llanto en los ojos”, cf. *Contestación al discurso leído por D. Gaspar Nuñez de Arce en el Ateneo de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras en año corriente*, Librería de Inocente López, Barcelona 1886, p. 67. Por otro lado, en el discurso *Poesía del regionalisme*, el dirigente catalanista critica a los catalanistas chovinistas, a los que define como “separatistas por sistema”, cf. *Poesía del regionalisme. Discurs llegit en la Sessió inaugural del any, celebrada lo 1.er d’Octubre de 1887, per V. Almirall, president del Centre Català de Barcelona*, Estampa de Víctor Berdós y Feliu, Barcelona 1887, p. 7.

<sup>1362</sup> *Ibíd.*, p. 252.

<sup>1363</sup> *Ibíd.*, p. 249.

<sup>1364</sup> Torras i Bages, J., *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 157.

<sup>1365</sup> Por ejemplo, en el discurso *Por la Patria. Oración Fúnebre que en la función cívico-religiosa celebrada en memoria y sufragio de los héroes gerundenses de los sitios de los años 1808 y 1809 el día 4 de noviembre de 1899*, explicaba Collell el significado genérico de patria: “La patria es una idea superior, es la convivencia social y comunidad política de grupos de familias y de pueblos

quedaría encarnada en la lengua materna, como manifestó Collell en el discurso presidencial de los Juegos Florales de Barcelona de 1887<sup>1366</sup>.

En el artículo «Les Espanyes» (7 de diciembre de 1878), dedicado a la fiesta de la Inmaculada Concepción, declaraba que: “formem tots una sola nació, però ja no tenim tots la mateixa pàtria... perquè la pàtria no la fa la terra que es conrea, la matèria que s’explota, la indústria que es fabrica”<sup>1367</sup>. Esta patria, la española, la constituyen la tradición y la fe. Pero también hay otra España descreída y viciada.

En 1879 Collell presentó al Certamen catalanista de la Juventud Católica de Barcelona el texto *Catalanisme. Lo que és y lo que deura ser*. El canónigo vicense esboza los criterios para discernir el catalanismo, ya que alerta que “l’exageració de l’esperit de nacionalitat pot donar peu a utopies perilloses”<sup>1368</sup>. La mayoría de los catalanistas se han apartado del verdadero espíritu de Cataluña, que es el cristianismo. De aquí que busquen en primer lugar aspiraciones autonomistas, pero corrompidos por ideas heterodoxas. En cambio, el catalanismo:

Rectament dirigit ha de ser un treball pacient [...], de reconstitució social, per medi de una sàbia y prudent restauració de tots los elements que la tradició ens mostra com á genuins, y de una renovació dels gèrmens de vida propia y característica que forman la peculiar fesomia de una nacionalitat. Y aquí dins hi entra tot; l’idioma, literatura, ciències, arts, industria, comers, tot lo que significa força vital d’un poble, [...] sempre baix la inspiració y la guia dels inmutables dictats de les creencies salvadores de la humanitat<sup>1369</sup>.

El regionalismo de Collell comparte en general, con otros catalanistas y opositores al régimen de la Restauración, la crítica contra el estatismo, la centralización y la burocracia que encarna la política de Madrid<sup>1370</sup>. Por otro

---

estrechamente unidos por lazos comunes que ha anudado la tradición y el lenguaje, robustecido la comunicación de leyes y de costumbres y la identidad de intereses, y sobre todo, la participación de unas mismas glorias y de iguales desventuras, y consagrado el sentimiento religioso, que es, de todos los vínculos sociales, el más fuerte y duradero”, cf. *Escrips polítics*, Institut Universitari d’Història Jaume Vicens i Vives / Eumo Editorial, Vic 1997 pp. 212-213.

<sup>1366</sup> Cf. Collell, J., *Sembrant arreu*, Tipografia Balmesiana, Vic 1927, p. 22.

<sup>1367</sup> Cf. *Escrips polítics*, op. cit., p. 107.

<sup>1368</sup> Op. cit., p. 117.

<sup>1369</sup> *Ibid.*, p. 127. La revista *L’Esperit Català* (1883) por sus contenidos se hacía eco de la línea vicense representada por Jaime Collell y *La Veu del Montserrat*. En artículo de salutación «Nostre programa» (4.0.1883, Año 1, núm. 1), además de confesar su catolicismo e intransigente tradicionalismo, dirigido a la reconstrucción de Cataluña para que Cataluña “sia lo que deu ésser”, según el credo del lema de los Juegos Florales: *Patria, Fides, Amor*. Sin embargo, se recalca que: “som catalans, y per ser catalans, som espanyols, y porque som catalans y espanyols, no volem altra cosa que la protecció a tots los interessos nacionals. Lluny de nosaltres l’exclusivisme”.

<sup>1370</sup> El ideal catalanista de Collell le llevaría en los años siguientes a ciertas coincidencias de objetivos y medios con la vertiente laica del catalanismo, señaladamente Almirall, vid.

lado, el patriotismo catalán queda justificado por la existencia de una nacionalidad “perfectament cisellada per la mà de Déu amb lo burí dels sigles”<sup>1371</sup>. Patriotismo que es regeneracionismo: “podem salvar lo nostre casal i refer la nostra personalitat individuada i lliure dintre del reialme espanyol, desfent sense commocions trastornadores l’obra postissa i artificial de política centralista”<sup>1372</sup>. En el discurso citado *Por la Patria* reclama que el espíritu regional suscitado en Cataluña “debe considerarse como un gran factor de la obra de regeneración que todos anhelamos. Cataluña quiere ser española, pero no quiere perderse con España mal gobernada y peor administrada”<sup>1373</sup>. En otro lugar, dice que el regionalismo es: “un remey segur per combatre la espantosa atonía de la nació espanyola”<sup>1374</sup>. Por tanto, el movimiento regionalista debe ser acogido y no despertar recelos.

#### 11.18. Alfredo Brañas (1859-1900)

En su tratado *El Regionalismo* (1889), el gallego Brañas dedicaba gran parte del capítulo X al regionalismo catalán de su tiempo. Se confiesa admirador de Cataluña, por la defensa histórica de sus libertades y por su cohesión interna. Alababa la aportación regionalista catalana de Romaní o Torroja a través de *La España Regional* y reconocía que ha escrito su libro, animado por el profesor de la Universidad de Barcelona, Pou i Ordinas. Consideraba a los catalanes como los “fieles místicos” de la iglesia regionalista. Constataba al mismo tiempo cierta deriva o exaltación nacionalista entre algunos de ellos<sup>1375</sup>. Respecto al mensaje que la *Lliga de Catalunya* dirigió en 1888 a la Reina regente, D<sup>a</sup> María Cristina, entendía Brañas que contiene la verdadera idea regionalista que él mismo proclama.

---

Junyent i Rafart, J.: “De la gran dignitat de l’acostament entre Jaume Collell i Valentí Almirall en 1882-1885”, *Revista Catalana de Teologia*, XVII (1992), pp. 215-256.

<sup>1371</sup> Cf. Collell, J., *Escrips polítics*, op. cit., p. 174 (artículo «No és hora encara?»), *La Veu del Montserrat*, núm. 44, 30.10.1886).

<sup>1372</sup> Op. cit., p. 202: *Discurs pronunciat en la solemne festa dels Jochs Florals celebrats lo dia 13 de maig de 1899 en los Camps Elíseus de Lleida*.

<sup>1373</sup> *Ibíd.*, p. 222.

<sup>1374</sup> Cf. *Sembrant arreu*, op. cit., p. 69.

<sup>1375</sup> “Quizás alguna vez esta plétora de vida regional haya exaltado la imaginación de unos cuantos patriotas. Recientes ejemplos vienen á demostrarnos que se ha confundido lastimosamente el regionalismo con el sistema federativo, y que algunos catalanes en el delirium tremens del amor á su pais, han solicitado de los poderes del Estado la independencia absoluta del Principado catalán”, cf. *El regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario por Alfredo Brañas, precedido de un prólogo escrito por Juan Barcia Caballero*, Jaime Molinas editor, Barcelona 1889, pp. 163-164 (reproducción facsímil: *El regionalismo*, Ed. do Cerne, sin lugar de edición).

## 11.19. Mons. José Morgades (1826-1901)

El prelado de Vic en 1893 consagró el Monasterio restaurado de Santa María de Ripoll. En el discurso presidencial pronunciado para la ocasión, Morgades afirmó que “lo passat justifica les nostres pretensions”<sup>1376</sup>, refiriéndose a las aspiraciones (regionalistas catalanas) “dintre de l’unitat de la patria espanyola”<sup>1377</sup>. Añadía que “algú ha dit [Jaime Collell] que quan un poble es digne d’una cosa, se la pren. Mes jo dich: que quan un poble es digne d’una cosa, en realitat l’obté”<sup>1378</sup> – si bien el prelado vicense desearía que la restauración de Cataluña sirviera para alabar a Dios<sup>1379</sup>.

Pues bien, Mons. Morgades publicó en enero de 1900 su famosa y polémica pastoral (publicada en castellano) en defensa de la lengua catalana en el catecismo y en la predicación. En ella se asumía la relación de agravios lingüísticos infligidos a los catalanes por el centralismo español:

Ya que con paciencia apenas concebible sufrimos hace tanto tiempo el yugo de ser administrados, enseñados y juzgados en castellano, lo cual nos perjudica gravemente, seamos exigentes al menos en ser instruidos en catalán en lo que mira al Cielo y nos pone en relaciones con Dios en nuestros apuros y tribulaciones, en nuestros deseos y esperanzas, en los desahogos de nuestra alma<sup>1380</sup>.

## 11.20. Enrique Prat de la Riba (1870-1917)

En su discurso del *Centre Escolar Catalanista* que Prat de la Riba en calidad de Presidente de dicho centro, veinteañero, leyó en la sesión inaugural del curso 1890-1891, declaraba resueltamente: “vinc a parlar-vos de la Pàtria catalana, que, petita o gran, és l’única pàtria nostra”<sup>1381</sup>. Para él, Cataluña se encontraba en una situación de esclavitud aunque aspiraba a recobrar la libertad. En 1894, en el *Compendi de doctrina catalanista*, que el joven Prat de la Riba redactó en colaboración con Pedro Muntañola, y que fue premiado en el concurso regionalista del *Centre Català* de Sabadell, se restringía igualmente a Cataluña

<sup>1376</sup> Cf. “Discurs presidencial dels Jochs Florals” en *Nova consagració de Santa Maria de Ripoll*, Estampa de Ramon Anglada, Vic 1893, p. 14.

<sup>1377</sup> *Ibid.*, p. 12.

<sup>1378</sup> *Ibid.*, p. 20.

<sup>1379</sup> Pedía finalmente a Santa Eulalia, San Ramón de Peñafort y a San Jorge que nos “donguin valor pera sacrificar fins la nostra vida, si aixís convé, que tant y més val nostra comuna Patria y nostra idolatrada Catalunya” *ibid.*, p. 22.

<sup>1380</sup> Extraigo la cita de la indicada pastoral de Ruiz i Caltonja, J. [Ed.], *Panorama del pensament català contemporani*, op. cit., p. 194.

<sup>1381</sup> Cf. *Obra Completa*, v. I: (1887-1898), Ed. Proa / Institut d’Estudis Catalans, Barcelona 1998, p. 131. Curiosamente, con diecisiete años de edad, Prat de la Riba se presentó a las oposiciones para el premio de la asignatura Historia Crítica de España desarrollando el tema *Organización religiosa, política y civil del Reino visigodo* en el que se encontraban para él el origen de las nacionalidades españolas, especialmente la castellano-leonesa.

como única patria de los catalanes. España no era más que el Estado, una entidad política, artificial y voluntaria. La patria, en cambio, se presentaba como una comunidad de gentes que hablan una misma lengua, con una misma historia común y hermanadas por un mismo espíritu. Así, Cataluña, para Prat, era una cadena de generaciones unidas por la lengua y la tradición<sup>1382</sup>. Como solución a la situación de agravio constante que inflige el Estado español a Cataluña, Prat propo-nía la organización regionalista, a partir de la federación de las antiguas nacionalidades españolas, fórmula que “podrà harmonitzar aquestes “justes” reivindicacions amb la unitat política d’Espanya”<sup>1383</sup>. Este regionalismo, como declararía más adelante el mismo Prat de la Riba en *La Nacionalitat Catalana* ya era un nacionalismo, a pesar de la querida confusión terminológica<sup>1384</sup>. Nacionalismo que, como ha mostrado Pérez Nespereira,

<sup>1382</sup> Cf. “Compendi de doctrina catalanista” en *Obra Completa*, v. I, op. cit. pp. 217-218. La idea de que España era únicamente un Estado formado por diversas naciones, entre ellas Cataluña, un pueblo con derecho a la autonomía, también la había expresado el catalanista Sebastián Farnés, en un artículo en *La Renaixensa* de febrero de 1890 cf. Marfany, J.-Ll., *La cultura del catalanisme*, Ed. Empúries, Barcelona 1995, p. 25. Por otro lado, el periódico del *Centro Catalanista* de Vilafranca del Penedés, *Las Cuatro Barras*, dirigido por el notario Pedro Sacases y editado en los años 1891-1900, se consideraría inicialmente como regionalista, si bien más tarde, tras fallecer su primer director en 1897, se declararía abiertamente nacionalista. De hecho, Torras i Bages publicaría anónimamente algunos artículos en *Las Cuatro Barres* desde finales de 1891, a instancias del joven Pedro Bolet i Artigas (ver cartas de 22.12.1891 y 31.12.1891 –en la cual Torras i Bages deseaba al periódico “molts anys de cristiana i digna vida”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., pp. 238-239). Sin embargo, en carta de 21.03.1892, Torras i Bages le escribe a Bolet en un tono excepcionalmente airado, a causa de un artículo publicado en dicho semanario, bajo el título *Curiositats*, al que acusa de representar “una cadena d’heretgies, calúmnies i mentides vulgars i tontes”, fruto de un espíritu sectario y enemigo de la Religión. Por ello, le confiesa a Bolet: “Ja veus, estimat Pere, quanta raó tenia de no fiar-me del vostre periòdic, i de pensar que un dia o altre li sortiria ronya. Mes mai m’ho hauria pensat tant. En vista d’això, espero que reprovareu lo tal article. Si això no feu, lo periòdic no es pot llegir, ni el pot tenir cap cristià; perno que tu el deixaràs, i en quant a mi, dóna ordre de que se m’esborri de la subscripció, i de que no se m’envie cap més número del periòdic” (op. cit., p. 241). Aunque no he podido consultar este semanario, parece que dicha retractación tuvo lugar, toda vez que Torras i Bages posteriormente remitió algún texto más, para su publicación anónima en el semanario. Es curiosa, por otro lado, la recensión que hace Torras i Bages de un borrador de artículo que le remite Bolet (carta de 13.07.1893), puesto que nos acerca a la personalidad más literaria del propio Torras i Bages: “convé que el repassis amb diligència, puix hi ha moltes construccions defectuoses, paraules no catalanes i repeticions de conceptes. Algunes les he notades en llapis, mes no totes. Jo també, en lloc teu, trauria certes reflexions i filosofies innecessàries i que destorben la naturalitat de la corrent de l’ordre d’idees pràctiques que han de fer la substància de l’escrit. La concisió, mentre no impedisca la claretat, dóna noblesa i valor al dictat.- En quant a l’ortografia, no cal parlar-te’n, puix vosaltres, per sistema, seguiu, no la que ensenya la tradició literària, sinó la que usen les dones del Born i de la Boqueria”, op. cit., p. 252. Solà i Moreta menciona las siguientes colaboraciones del Dr. Torras en *Las Cuatro Barras*: “A P.” (1891), “Nova Era” y “Pel dia dels Morts” (1892), “Don Fèlix Barba” y “Les festes i la família” (1893), así como “Per Nadal, cada ovella a son corral” (1894).

<sup>1383</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>1384</sup> Torras i Bages declinó contribuir a los gastos de edición del citado compendio (¿distribuido en 100.000 ejemplares!), contribución que le solicitaba el Presidente del *Centre Català* de



abandonaría sus planteamientos doctrinales tradicionalistas de su etapa regionalista, como su antiparlamentarismo y el organicismo de las clases sociales conformantes de la nación<sup>1385</sup>. Semejante catalanismo, aún básicamente circunscrito a Barcelona, se transformaría de regionalista en nacionalista, aunque no separatista, según Marfany, precisamente entre los años 1898 y 1901<sup>1386</sup>.

---

Sabadell, puesto que –tal y como apuntaría en su dietario, según refiere su biógrafo Solà i Moreta– dicho opúsculo “sustenta opiniones distintas de las que yo he sustentado”, cf. *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, op. cit., p. 35.

<sup>1385</sup> Vid. “El pensament polític a la primera etapa de la «Revista Jurídica de Catalunya» (1895-1901): sufragi, representació i classes socials” en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 191-198.

<sup>1386</sup> Cf. *La cultura del catalanisme*, op. cit., p. 28.

PARTE III

DOCTRINA POLÍTICA DE TORRAS I BAGES



## § 12.- DE LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA Y DE LA FILOSOFÍA POLÍTICA

### 12.1. Introducción

Una vez que he situado la persona y la obra de José Torras i Bages en la dimensión temporal y espacial que le vio nacer y crecer, y cuyos retos no rehuyó, estamos en disposición de asomarnos a su universo ideológico. Recorreré en esta tercera última parte del presente estudio su filosofía política. Su pensamiento sobre estas cuestiones abraza desde la fe, puesto que él es íntegramente un *homo religiosus*, el conjunto de la cosa pública, en su aspecto estático (descripción teleológica de la realidad humana) y dinámico (inteligencia de lo pasado desde el presente hacia el futuro).

De entrada, podemos preguntarnos si existe una causa primera y un fin último de la historia política. A este respecto, en su discurso *Ideas para una filosofía de la historia de España*, pronunciado en la Universidad de Madrid en la apertura del curso académico 1942-1943<sup>1387</sup>, Manuel García Morente reclamaba una filosofía de la historia, en este caso para una hermenéutica de España. Frente a los sistemas absolutizadores, como el de Hegel, que racionalizaban la historia como un despliegue dialéctico del espíritu de la razón y, por tanto, desvinculándola de cualquier providencialismo (que inspiraba la famosa *De civitate Dei* de San Agustín y era profesado por Bossuet o incluso Vico, y con sus limitaciones respectivas), el filósofo español afirmaba que “la realidad histórica es una realidad libre. [...] En el fondo de la realidad histórica hallamos, pues, la voluntad libre. [...] Luego la realidad histórica, que es viviente, temporal y libre, es, en resumidas cuentas, personal. El objeto de la historia es la persona”<sup>1388</sup>. Por ello, si bien cabe cierta filosofía de la persona, y también de los grupos humanos y de las distintas naciones<sup>1389</sup>, no puede haber una filosofía de la historia

<sup>1387</sup> Recogido en *Idea de la hispanidad*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1961, pp. 129-229.

<sup>1388</sup> Op. cit., p. 151.

<sup>1389</sup> “Un pueblo, una nación, una época y la humanidad misma, son, en todo y por todo, «como si fueran personas». Son propiamente cuasi-personas. Lo personal de la persona [...] es [...] la unidad espiritual de voluntad libre. [...] La historia nacional es la biografía de la nación” *ibíd.*, p. 155. Por tanto, “al historiador, en efecto, incumbe la descripción de los sujetos históricos que España ha ido siendo sucesivamente en su vida multisecular. En cambio, la definición de la cuasi persona nacional, o sea de la sustancia española, que permanece idéntica a través de todos los cambios en el tiempo de la historia, incumbe al filósofo” *ibíd.*, p. 173.

universal<sup>1390</sup>: “la esencia del hombre es una tarea para el hombre, una tarea libre de la libre actividad voluntaria. Dios ha querido que el hombre sea autor responsable de su vida”<sup>1391</sup>. Esta responsabilidad personal se conjuga con el designio o vocación individual y también nacional dispuesto por la mente divina<sup>1392</sup>: “Dios hace surgir de la nada los pueblos y los hunde. Dios levanta los imperios y los pulveriza”<sup>1393</sup>. La ciencia histórica no puede comprender la causa última o primera del fin de la propia historia, a no ser que asumamos un planteamiento panteísta hegeliano, donde el fin de la historia universal es la toma de conciencia del espíritu (entendido como libertad) y su automanifestación objetivada: el espíritu universal o del mundo (*Weltgeist*) encarnado en el espíritu particular de cada pueblo (*Volkgeist*)<sup>1394</sup>.

Por ello, si no existe estrictamente una filosofía de la historia universal de la que forman parte las naciones, es decir, no cabe inquirir el fin o sentido trascendente de lo que constituye la comunidad política desde la propia filosofía, lo cierto es que sí hay una teología de la historia que satisfaga la aspiración de totalidad y unidad del propio saber histórico al amparo de las verdades reveladas para reconocer el sentido del devenir de los acontecimientos humanos. Se trata de una ciencia, habida cuenta que procura una *cognitio certa per causas*, y es teológica en cuanto *scientia de Deo ex Revelatione*.

En la teología de la historia, por tanto, la filosofía de la historia y la propia historia, encuentran su criterio último de plenitud. Se enlaza primero la historia del pueblo judío –central entre el resto de pueblos de la Antigüedad– con la Encarnación del Verbo de Dios, Cristo, la Redención del género humano en la Cruz y posterior Resurrección. Después se estudia la aparición y progresiva extensión de la Iglesia, Reino de Dios incoado en la tierra, a pesar de las persecuciones y contradicciones, así como el desarrollo homogéneo del Magisterio de la Iglesia inspirado por el Espíritu Santo, para iluminar a la Humanidad con el Evangelio. En este sentido, la teología de la historia también juzga el presente y se proyecta hacia el porvenir. El objeto final de la teología de la historia alcanza los “novísimos”: la apostasía generalizada, el retorno de Jesucristo o Parusía y la afirmación definitiva del Reino de Dios en la tierra mediante su Iglesia.

---

<sup>1390</sup> “La filosofía de la historia universal es imposible. Sólo Dios sabe lo que es el hombre. Sólo en la mente de Dios existen la definición simple y el símbolo supremo de la humanidad” *ibíd.*, pp. 157-158.

<sup>1391</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>1392</sup> “Dios ha conferido a cada nación, a cada pueblo, una misión humana en la tierra: precisamente la de realizar sucesivamente, en formas múltiples de vida, el estilo de que es depositaria” *ibíd.*, p. 160.

<sup>1393</sup> *Ibíd.*, p. 161.

<sup>1394</sup> Cf. Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía*, v. IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991 (2ª ed.), p. 401.

Esta teología de la historia conectaría con la teología política, como una hermenéutica de lo contingente en cuanto comunitario, incluidas las formas políticas o de gobierno, desde el plano sobrenatural o de fe, teniendo en cuenta el dato revelado de la encarnación del Verbo asumiendo, redimiendo y restaurando, por misericordia divina, todo lo humano –“instaurare omnia in Christo” Ef. 1, 10- salvo el pecado, y, por tanto, también la historia y la política<sup>1395</sup>. Sin olvidar los fundamentos del reinado de Cristo Rey: “regnum

---

<sup>1395</sup> Acerca de la teología (filosofía) de la historia política, véanse las distintas lecturas clásicas de San Agustín, *La Ciudad de Dios*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001; San Buenaventura, *Obras*, v. III: *Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia; Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio; Tratado de la plantación del paraíso*, La Editorial Católica, Madrid 1972; Hobbes, *Leviatán o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza Ed., Madrid 2009; Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Ed., Madrid 2010, (5ª ed.); Bossuet, *Discurso de Historia universal*, Ed. Cervantes, Barcelona 1940; Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, v. I, *Del establecimiento de los principios*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1964 (3ª ed); Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, Ed. Losada, Buenos Aires 1959; Hegel, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente / Alianza Ed., Madrid 1986 (3ª reimpresión); Krause, K. C., F., Sanz del Río, J., *Ideal de la humanidad para una vida*, Ed. Folio, Barcelona 2002; Guizot, *Historia de la civilización en Europa*, Alianza Ed., Madrid 1990; Balmes, J., “El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea” en *Obras Completas*, v. V-VIII, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925; Donoso Cortés, *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Ed. Comares, Granada 2006; y Guéranger O.S.B., P., *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, París 1945. Asimismo, vid. algunas de las relecturas contemporáneas en torno de la teología de la historia: d’Ors, A., “Teología política: una revisión del problema” en *Revista de estudios políticos*, núm. 295, 1976, pp. 41-7; Marrou, H.-I., *Teología de la historia*, Ed. Rialp, Madrid 1978; Balthasar, H. U., *Teología de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid 1992; Daniélou, J., *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 1993; Illanes, J. L., *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Ed. Rialp, Madrid 1997; Barrycoa, J., *Sobre el poder, en la modernidad y la postmodernidad*, Ed. Scire, Barcelona 2003; Canals Vidal, F., *Mundo histórico y Reino de Dios*, Ed. Scire, Barcelona 2005; Ferrater Mora, J., *Cuatro visiones de la Historia Universal*, Alianza Ed., Madrid 2006; Schmitt, C., *Teología política*, Ed. Trotta, Madrid 2009; Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Akal, Madrid 2012; Wojtyła, K., *Signo de contradicción*, Ed. Cristiandad, Madrid 2013; Ratzinger, J., *Obras completas*, v. II: *Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013; el número 8 de la revista *Pléyade* (2011) dedicada monográficamente a la teología política (“Poder y soberanía: lecturas teológico-políticas. El nuevo paradigma del poder”). Finalmente cabe reseñar la reciente tesis doctoral de Javier Pueyo, H.N.S.S.C., *La plenitud intramundana del Reino de Dios en la historia de la Teología*, Universidad de Navarra, Pamplona 2014. En ella se defiende que, de acuerdo con la Tradición Apostólica y el Magisterio de la Iglesia, tras la derrota del Anticristo que comportará la Segunda Venida de Jesucristo, la humanidad gozará de un tiempo de plenitud del Reino sobre la tierra que servirá de transición y de preparación para la plenitud celestial y a ella se ordenará. No se trata de una plenitud de bienes humanos, sino de una época ordenada a manifestar ya en la historia el triunfo de Dios y de su Reino eterno. Esta plenitud consistirá en que la Iglesia verá realizada plenamente su vocación de catolicidad y abrazará en su seno moralmente a toda la humanidad, incluido el pueblo de Israel, cuya conversión será causa de riqueza espiritual para toda la humanidad. Con todo, dicha esperanza no puede considerarse desviación milenarista, al distinguirse de las diversas formulaciones que este error ha tenido a lo largo de la historia. Por último, entrañaría esta esperanza un desbordamiento de dones espirituales y

meum non est de hoc mundo" (Jn 18, 36), a Él le están sujetas todas las cosas, tal y como los recogió el Magisterio de la *Quas primas* (1925) de Pío XI. Así, este designio misericordioso sobre la historia humana, expresado en el Corazón del Redentor, va colmando la esperanza en su reinado o civilización del amor. Se trata, por tanto, de una verdadera teología, que no teosofía o teología política secularizada, de raíz protestante, como la de Hobbes<sup>1396</sup>, Spinoza o el mismo Hegel. El Catecismo de la Iglesia Católica de 1992 y, en especial, su artículo 7 del capítulo segundo de la sección segunda de la primera parte (puntos 668-682), ha supuesto una enorme y autorizada clarificación magisterial, a la luz más reciente del propio Concilio Vaticano II y profundizando en la Revelación y en consonancia con la Tradición anterior, de muchos puntos disputados en la teología de la historia<sup>1397</sup>.

---

contemplativos sobre el mundo en esta última etapa de la Historia, de modo que la Iglesia de la tierra se asemejará, en cuanto sea posible en este mundo, a la Iglesia celestial.

<sup>1396</sup> Negro, D., "La teología política de Tomas Hobbes" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Extra 1, 1996, pp. 229-261.

<sup>1397</sup> El Catecismo enseña que la realeza de Cristo se ejerce ya mediante la Iglesia que constituyó, incoativamente, esperando que de hecho le sea todo sometido y que le pertenezca de derecho. La plenitud del reino del Cristo vendrá precedida por su glorioso advenimiento, anticipado sin embargo por la gran prueba o tribulación de la Iglesia: "671.- El Reino de Cristo, presente ya en su Iglesia, sin embargo, no está todavía acabado "con gran poder y gloria" (Lc 21, 27; cf. Mt 25, 31) con el advenimiento del Rey a la tierra. Este Reino aún es objeto de los ataques de los poderes del mal (cf. 2 Ts 2, 7), a pesar de que estos poderes hayan sido vencidos en su raíz por la Pascua de Cristo [...]. 674.- La venida del Mesías glorioso, en un momento determinado de la historia (cf. Rm 11, 31), se vincula al reconocimiento del Mesías por "todo Israel" (Rm 11, 26; Mt 23, 39) del que "una parte está endurecida" (Rm 11, 25) en "la incredulidad" (Rm 11, 20) respecto a Jesús [...]. 675.- Antes del advenimiento de Cristo, la Iglesia deberá pasar por una prueba final que sacudirá la fe de numerosos creyentes (cf. Lc 18, 8; Mt 24, 12). La persecución que acompaña a su peregrinación sobre la tierra (cf. Lc 21, 12; Jn 15, 19-20) desvelará el "misterio de iniquidad" bajo la forma de una impostura religiosa que proporcionará a los hombres una solución aparente a sus problemas mediante el precio de la apostasía de la verdad. La impostura religiosa suprema es la del Anticristo, es decir, la de un pseudo-mesianismo en que el hombre se glorifica a sí mismo colocándose en el lugar de Dios y de su Mesías venido en la carne (cf. 2 Ts 2, 4-12; 1Ts 5, 2-3; 2 Jn 7; 1 Jn 2, 18.22). 676.- Esta impostura del Anticristo aparece esbozada ya en el mundo cada vez que se pretende llevar a cabo la esperanza mesiánica en la historia, lo cual no puede alcanzarse sino más allá del tiempo histórico a través del juicio escatológico: incluso en su forma mitigada, la Iglesia ha rechazado esta falsificación del Reino futuro con el nombre de milenarismo (cf. DS 3839), sobre todo bajo la forma política de un mesianismo secularizado, "intrínsecamente perverso" (cf. Pío XI, carta enc. *Divini Redemptoris*, condenando "los errores presentados bajo un falso sentido místico" "de esta especie de falseada redención de los más humildes"; GS 20-21). 677.- La Iglesia sólo entrará en la gloria del Reino a través de esta última Pascua en la que seguirá a su Señor en su muerte y su Resurrección (cf. Ap 19, 1-9). El Reino no se realizará, por tanto, mediante un triunfo histórico de la Iglesia (cf. Ap 13, 8) en forma de un proceso creciente, sino por una victoria de Dios sobre el último desencadenamiento del mal (cf. Ap 20, 7-10) que hará descender desde el cielo a su Esposa (cf. Ap 21, 2-4). El triunfo de Dios sobre la rebelión del mal tomará la forma de Juicio final (cf. Ap 20, 12) después de la última sacudida cósmica de este mundo que pasa (cf. 2 P 3, 12-13)".

La cuestión de la teología de la historia y, por extensión, de la teología de la política es muy importante para entender el pensamiento político de Torras i Bages, imbuido de una visión providencialista. De este modo, en 1878 le escribía Torras i Bages a su amigo Collell antes de irse de vacaciones estivales a Vilafranca del Penedés, donde, según informaba, le esperaba “Bossuet del qual espero cruspí-me’n alguns trossos”<sup>1398</sup>. Las distintas valoraciones históricas que realiza Torras i Bages las hace desde la clave interpretativa de la teología de la historia, que toma en parte forjadas por el jesuita francés, difusor del Apostolado de la Oración y gran apóstol del Corazón de Jesús, Enrique Ramière<sup>1399</sup>. Así, en la primera parte de su tratado *Las esperanzas de la Iglesia*<sup>1400</sup>, Ramière investigaba los planes de la Divina Providencia en el mundo, a partir de la Revelación<sup>1401</sup>. Según este autor, las naciones tienen una finalidad y

<sup>1398</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 121 (carta de 30.06.1878). A lo largo de su obra, aunque se deduce que nuestro autor conocía y citaba a Bossuet en distintos momentos, pero no glosa o invoca específicamente su teología de la historia. Criticando su galicanismo, cohonestándolo con el ultramontanismo de Juan Tomás de Rocabertí, escribió *En Rocabertí i en Bossuet*, que fue la Memoria que leyó en su ingreso en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona en 1898, vid. *Obres Completes*, v. II, pp. 116-174. También alude al obispo de Meaux en *Què és la maçoneria?* (1884), cf. *Obres Completes*, v. I, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1984, p. 79. En *La tradició catalana* lo compara como predicador con San Vicente Ferrer, op. cit., p. 498. En la primera conferencia que leyó como consiliario del Círculo Artístico de San Lucas (1894), *De la fruïció artística*, dice que también Bossuet cree que la actividad de la materia es fruto de un impulso espiritual, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 227. Otras referencias al célebre francés las encontramos en “De l’infinit i del límit en l’art”, op. cit., p. 286; “Del verb artístic”, ibíd., p. 331; “Notes d’art”, ibíd., p. 452; “Nuestra unidad y nuestra universalidad” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 311 (citando *Cartas a un escéptico*, de Balmes); “Censura aprovatòria de Luter, de Joaquim Rubió i Ors” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 136 y 138; “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 122; “La caiguda de la França cristianíssima”, op. cit., p. 264; “Pa d’àngels”, op. cit., p. 569; “L’enigma de la guerra” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 347; “La predicación evangélica” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 296; y en la oración fúnebre por Jacinto Verdaguer, cf. *Obres Completes*, v. IX, op. cit., p. 124.

<sup>1399</sup> A quien cita como director del *Mensajero del Sagrado Corazón de Jesús* expresamente en “Noticia biográfica del Ilmo. Dr. José Morgades y Gili, Obispo de Vich” en *Obres Completes*, v. III, pp. 575 y 589 (1882), y a quien considera “de santa memoria” (op. cit., p. 589).

<sup>1400</sup> Vid. Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1962. Traducción e introducción del p. Hilario Marín S. I., prólogo del p. Eustaquio Guerrero S.I.

<sup>1401</sup> Asimismo y de forma más específica, véase el tratado de Enrique Ramière, *El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de Historia*, Ed. Tradere, Madrid 2009, en el que sentaba la tesis de que el verdadero progreso de los pueblos depende de su acercamiento a Jesucristo, Verbo encarnado, y su Iglesia, para lo cual debe gozar de libertad. La Historia únicamente es comprensible a la luz de Jesucristo (op. cit., p. 15). Por ello, la Historia de la Iglesia es la Historia de la humanidad (ibíd., p. 16). Por otra parte, Ramière recalca el valor de la oración humana en la implantación del Reino de Dios en la Historia: “si la Providencia de Dios es el primer agente histórico, la oración es el medio infalible dado al hombre para obtener el concurso de esta divina Providencia”, ibíd., p. 40. Las lecciones novena a undécima se dedican a criticar las falsas filosofías de la historia, mientras que la duodécima a trata de las verdaderas ciencias de la historia, presentando la doctrina augustiniana y de Bossuet. Las lecciones decimocuarta y decimoquinta explican la teología de la historia recapitulada por el propio Ramière. Sobre la teología de la historia en Ramière, acúdase a la tesis doctoral del



consiguiente responsabilidad señalada por Dios<sup>1402</sup>, que no es otra que dar gloria a Dios en el tiempo<sup>1403</sup>, en este mundo. Dicha glorificación de Dios se realiza por medio de la glorificación por parte de las naciones del Verbo Encarnado, Jesucristo, Redentor del género humano, ya sea a nivel individual de todos los hombres, así como colectivo. Por tanto, esta glorificación –acogida de Cristo– permite el progreso de los pueblos. Enunciaba Ramière tres leyes fundamentales de la Providencia.

La primera, según la cual todo lo que se hace en el mundo tiende a glorificar a Dios, por lo que la gloria de Dios es el fin esencial y primero de la creación. Así, en el orden presente, Dios quiere ser glorificado por la divinización del hombre, que requiere ser probado, lo que explicaría la permisión divina del mal. Habida cuenta de la condición social del hombre, también los pueblos deben glorificar a Dios en su existencia colectiva y temporal.

Con arreglo a la segunda ley de la Providencia divina, Dios quiere ser glorificado en el mundo por medio de Jesucristo, cuya gloria es, en el orden actual, el fin de toda la creación. A su vez, la divinización del hombre –máxima glorificación de Dios– debe obrarse, en el orden presente, por Jesucristo<sup>1404</sup>. En

---

Prof. Dr. Evaristo Palomar, *El pensamiento político de Henri Ramière*, pro-manuscripto, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991, tercera parte (“Dinámica social: las dos ciudades y las leyes de la Providencia”), pp. 223-445, en la que se defiende a Ramière de la acusación de milenarismo, sin perjuicio de que Ramière mantuviera “la esperanza de un período de la historia en la que Jesucristo sea reconocido como tal por los pueblos, y de cuya voluntaria aceptación devendrá la paz y santidad que encierra en sí misma dicha voluntaria aceptación, y con un alcance no sólo religioso, sino político y social”, op. cit., p. 445.

<sup>1402</sup> “Cuando los hombres se unen para cumplir en común sus destinos, resulta de esta unión algo muy real, que no existiría si hubieran permanecido aislados: un ser moral que tiene sus destinos propios, su origen, su progreso, su decadencia y su muerte; un cuerpo, cuyos miembros todos, aparte de su mérito o demérito personal, participan de los méritos o de los deméritos de la sociedad entera. [...] Sin duda esta existencia colectiva de los pueblos se resume principalmente en los gobernantes. Ellos son los que hablan y obran en nombre de la sociedad entera; y como tienen una influencia preponderante en la obra común, tienen también más grave responsabilidad. Sin embargo, todo particular tiene también en los destinos de su pueblo su parte de responsabilidad como su parte de influencia. [...] Las naciones enteras son, pues, verdaderamente responsables de sus actos colectivos”, op. cit., p. 48.

<sup>1403</sup> *Ibíd.*, p. 49.

<sup>1404</sup> “Fuera de Jesucristo, la naturaleza humana no puede hallar esa armoniosa unidad en que debería consistir juntamente su perfección y su dicha. En su lugar, no vemos más que división, cisma, dolor, lucha, debilidad, inquietud, desesperación. Por el contrario, en Jesucristo y en todos los que le toman seriamente por modelo, todas las luchas se apaciguan, todas las contradicciones cesan, todas las oposiciones se reconcilian. [...] El Corazón de Jesús es, pues, la solución viviente de todos los enigmas que, sin Él, hubieran sido insolubles. [...] Vino Jesucristo, y nos mostró en sí mismo el edificio divino reconstruido con su esplendor que jamás había tenido” *ibíd.*, pp. p. 58-59.

concreto, también los pueblos deben glorificar a Jesucristo reconociendo su realeza<sup>1405</sup>.

Como última ley, el reino de Jesucristo ha de establecerse en el mundo por medio de la Iglesia<sup>1406</sup>, cuya glorificación y triunfo definitivo redundará en glorificación del Verbo Encarnado. La Iglesia es principio de salvación y de progreso para los individuos, así como para los pueblos. Los ritmos de la Iglesia –su historia– son los ritmos de la Humanidad<sup>1407</sup>. La Iglesia, obra de Cristo, trabaja por hacer de todos los pueblos un solo cuerpo moral y así divinizarlo: “por medio de la humanidad divinizada, es decir, por la Iglesia, la creación se juntará en Jesucristo, y por Jesucristo en Dios”<sup>1408</sup>.

Este triunfo definitivo de la Iglesia no queda oscurecido por el hecho de que, históricamente, se haya producido una infidelidad de los pueblos

---

<sup>1405</sup> “Dios Padre, al enviarlo al mundo [a Jesucristo], y al constituirlo cabeza de la humanidad entera, no menos le ha otorgado el imperio de los pueblos, que el de las almas aisladas, o por mejor decir, ya que los hombres no pueden vivir aislados y siendo la sociedad una condición esencial de su naturaleza, la realeza individual de Jesucristo, no puede concebirse como distinta de su realeza social. Su establecimiento en el universo es el fin que pretende conseguir la Providencia con las revoluciones del mundo moderno, como fue su preparación el blanco del mundo antiguo. Cada pueblo tiene su parte en esta grande obra. Unos tras otros aparecen en el tiempo señalado por la Providencia. Se les ha dado el poderío para cumplir su misión y, según la cumplan con más o menos fidelidad, reciben en recompensa los éxitos que engendran la gloria y los bienes que constituyen la prosperidad. De este modo, antes de la venida de Jesucristo, todas las grandes monarquías, las caldeas y las asirias, las medas y las persas, las griegas y las romanas, fueron puestas sucesivamente en relación con el pueblo depositario de la promesa del Mesías y llamadas a contribuir a los destinos del mismo. Alcanzaron el apogeo de su grandeza, cuando cumplieron su misión. [...] Parece que Dios levantó sucesivamente esos pueblos para hacerles recibir mejor la luz, y su decadencia empezó cuando cerraron voluntariamente los ojos a la antorcha que acababa de serles presentada. También, en el mundo moderno, los pueblos del norte, al salir de los bosques en donde habían pasado su salvaje infancia, fueron colocados en presencia de Jesucristo y requeridos a poner a su servicio la indomable energía de que habían sido dotados, para ejecutar sus justicias contra la Roma idólatra. No ignoramos las verdaderas grandezas que Jesucristo les ha dado en recompensa de sus servicios. Así sucederá hasta el fin de los tiempos con los pueblos que vayan apareciendo en la escena del mundo. [...] Los pueblos adquieren conciencia de sí mismos y se sitúan definitivamente en la familia humana, en el mismo momento en que se ponen en contacto con Jesucristo. [...] Tampoco la Providencia ahorrará ningún medio para hacer comprender a los pueblos cristianos, desde su origen, esta ley suprema de su existencia y esta condición necesaria de su prosperidad: la obligación de servir y glorificar a Jesucristo” *ibíd.*, pp. 76-77.

<sup>1406</sup> “La Iglesia es, pues, la intermediaria necesaria entre los hombres y Jesucristo, o mejor, la Iglesia es Jesucristo mismo continuado y completado por la humanidad, como ella es la humanidad divinizada por Jesucristo y en Jesucristo. [...] La Iglesia, pues, no es, en realidad, otra cosa que el complemento de la encarnación y la continuación de Jesucristo” *ibíd.*, p. 84.

<sup>1407</sup> “Por medio de la realización afortunada o desgraciada de esas tendencias sociales, se divide naturalmente la historia de la humanidad en grandes épocas, análogas a las grandes divisiones del tiempo señaladas por el fin de las revoluciones de los astros. Como el sol regula las estaciones del año con su alejamiento o acercamiento, así la Iglesia determina los períodos de la historia con el aumento o disminución de su influencia”.

<sup>1408</sup> *Ibíd.*, p. 100.

cristianos, en especial a través de sus gobernantes, que se apartan de Dios y de su Iglesia, contrayendo así una responsabilidad colectiva. Y es que los reyes cristianos “no han buscado en primer lugar el reino de Dios y su justicia, y por esto han perdido lo mismo que buscaban y que Dios les habría concedido infaliblemente por añadidura”<sup>1409</sup>. Pero todos los acontecimientos que Dios dispone o permite se ordenan a esta glorificación de la Iglesia, incluso aquí en la tierra. Éste es el objeto de la segunda parte de *Las esperanzas de la Iglesia*, que es un análisis desde esta perspectiva sobrenatural de la Iglesia en relación con el mundo moderno, con sus temores, ansias e incomprensiones. Sólo en la Iglesia tendrán cumplida perfección las tendencias sociales contemporáneas.

Finalmente, la tercera parte trata de los motivos de esperanza –las promesas de bíblicas de la propia Revelación y también las distintas señales o revelaciones privadas posteriores– que tiene la Iglesia para creer en su triunfo definitivo en medio de un mundo que le es hostil. En especial, el p. Ramière consideraba el desarrollo de la devoción al Sagrado Corazón como una prenda firmísima para creer en el definitivo restablecimiento de todas las cosas en Cristo. Y es que el Corazón de Cristo satisface las aspiraciones de la sociedad<sup>1410</sup> y cura sus enfermedades<sup>1411</sup>.

---

<sup>1409</sup> *Ibíd.*, p. 78.

<sup>1410</sup> Por medio de la devoción al Sagrado Corazón de Jesús “la religión cristiana se muestra igualmente apta para satisfacer las tendencias más opuestas; a las imaginaciones sobreexcitadas e incapaces de entender la verdad desnuda, ofrece la más seductora de todas las imágenes, el rostro del Hombre-Dios resplandeciente con todas las amabilidades de su Corazón. A los espíritus ávidos de verdades magníficas y sublimes, presente a este mismo Corazón como el centro de todas las cosas, obra maestra de la creación espiritual. A las almas dominadas por su sensibilidad muestra al Corazón de Jesús como órgano de la más viva sensibilidad y el objeto más digno de ser amado apasionadamente; mas, al mismo tiempo, a los corazones más fuertes o más exigentes que quieren contemplar el heroísmo, mientras aguardan la oportunidad de realizarlo en sí mismos, muestra a ese Divino Corazón como la fuente de la más completa abnegación e incomparable sacrificio” *ibíd.*, p. 313.

<sup>1411</sup> “Tal es la devoción al Sagrado Corazón bien entendida; no es una práctica particular de devoción; es la religión entera; mas la religión enfocada bajo su aspecto más luminoso y consolador. Es el cristianismo unificado y considerado en la base de todos sus dogmas y en el principio de toda moral; pues, ¿qué son los dogmas del símbolo cristiano, sino la manifestación del amor de Dios al hombre? [...]. De consiguiente, por el conocimiento y culto verdadero al Corazón de Jesús se acercará a la sociedad a Dios; por este corazón, como por canal divino, las bendiciones del cielo descenderán a la tierra; por él, como por vínculo vital y vivificador, los diferentes elementos que componen la humanidad, los individuos, las familias y los pueblos, ahora divididos como los miembros de un cuerpo hecho jirones, volverán a encontrar su unidad. [...] Por medio de ese Divino Corazón, en efecto, los hombres de todas las razas y de toda condición no sólo forman entre sí un solo pueblo y una sola familia, mas constituyen un solo cuerpo, viven de una misma vida que es la vida misma de Dios; tienen un mismo fin: la felicidad de Dios” pp. 314-315.

§ 13.- LA TEOLOGÍA DE LA HISTORIA DE TORRAS I BAGES<sup>1412</sup>

A lo largo de su obra Torras i Bages articula unos principios interpretativos de la historia, especialmente la catalana, desde una perspectiva sobrenatural y providencialista muy audaz, teniendo en cuenta la crítica al providencialismo que había impuesto el racionalismo moderno desde la Ilustración<sup>1413</sup>.

Cronológicamente, el primer ensayo de Torras i Bages fue el opúsculo que publicó en 1882, bajo el título de *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*<sup>1414</sup>. Este trabajo, que encabeza el primer volumen de la última edición de su *Opera omnia*, destila ya un pensamiento maduro y bien apuntalado, que con el tiempo solamente se desplegará a medida y con ocasión de las diversas actividades apostólicas y culturales en las que se comprometerá el sacerdote y obispo catalán. En especial, resuenan en él claramente las líneas de interpretación de la realidad histórica de la teología de la historia que el p. Ramière había desarrollado:

Le es imposible al hombre escribir la historia del porvenir. Puede, sí, humildemente escrutar los designios de la Providencia en las manifestaciones sobrenaturales con que a veces maravillosamente se descubre a la sociedad, pero adivinar si ésta seguirá dócilmente las indicaciones divinas, es cosa superior a las

---

<sup>1412</sup> Véase una primera aproximación a esta cuestión en Echave Sustaeta, J. J., "Torras y Bages teólogo de la historia" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 31-34.

<sup>1413</sup> Así, Voltaire en su *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations* (1756) denunciaba, en realidad, la posibilidad de una lectura sobrenatural o teológica de la historia, debiendo ser ésta estudiada únicamente mediante un método filosófico: "chez toutes les nations l'histoire est défigurée par la fable, jusqu'à ce qu'enfin la philosophie vienne éclairer les hommes; et lorsque enfin la philosophie arrive au milieu de ces ténèbres, elle trouve les esprits si aveuglés par des siècles d'erreurs, qu'elle peut à peine les détromper; elle trouve des cérémonies, des faits, des monuments établis pour constater des mensonges", cf. *Oeuvres Complètes*, vol. VI, Delangle Frères Éditeurs-Libraires, París 1828, pp. 273-274.

<sup>1414</sup> Vid. *Obres completes*, v. I, op. cit., pp. 21-71. En realidad se trataba de una memoria que presentó en el Certamen Nacional de Tarragona que se celebró en aquel año con ocasión de las fiestas en honor al Sagrado Corazón de Jesús. Anteriormente, en 1879, ya había publicado en catalán el folleto devocional *Mes del Sagrat Cor*, vid. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 163-283.

humanas fuerzas, y está reservado a Aquel único que tiene el secreto del arbitrio humano<sup>1415</sup>.

Precisamente, la filosofía de la historia<sup>1416</sup> “nace del principio de que Dios gobierna a los hombres”<sup>1417</sup>. No se trata meramente de una teoría filosófica o social, puesto que tiene una vertiente práctica inmediata, dado que la religión es el lazo que une a los hombres con Dios<sup>1418</sup>. Por consiguiente, para Torras i Bages, hacer teología de la historia es hablar de la intención divina “según puede ser por el hombre interpretada”<sup>1419</sup>, teniendo en cuenta que el fin último que Dios se propone “es imposible que deje de cumplirse, puede llegarse a él por distintos caminos”<sup>1420</sup>. Es decir, se puede cumplir el designio providencial mediante la cooperación humana o incluso a través “de la misma rebeldía de las criaturas libres a las ordenaciones de su Criador”<sup>1421</sup>. Si la historia es la narración de la lucha que surge en los hombres por su ansia de alcanzar su perfección y felicidad, para los creyentes esta lucha alcanzará su fin en Dios. Este combate es una perturbación que se orienta a:

La preparación de un estado excelentísimo de la humanidad, de la perenne unión de Dios con sus criaturas, de la deificación de las criaturas racionales por cuyo

---

<sup>1415</sup> Cf. *Discurso...*, op. cit., p. 21

<sup>1416</sup> Torras i Bages no utiliza la expresión «teología de la historia» sino la más usual «filosofía de la historia», pero es obvio que la emplea en el sentido teológico. La teología de la historia de Torras i Bages, como lo invoca en la nota 1 de la p. 27 de su *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*, encuentra su apoyo en el art. 9 de la cuestión 79 de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás: “*In via iudicii, per aeterna iam cognita de temporalibus iudicamus, et secundum rationes aeternorum temporalia disponimus*”. Así, en la sociedad cristiana “todo brillaba de espiritualismo; todo estaba empapado de una influencia sobrenatural todo, en una palabra, era teológico: la filosofía y las artes, la política y la guerra estaban informadas por la idea divina, por lo cual todo era grandioso” *ibíd.*, p. 42. En cambio, la modernidad laicista se rige por el principio materialista, con su correspondiente filosofía: “pretendiendo ser ella el principio de todo, y que fuera de ella no hay nada; tiene su teología, es el dios de un sistema científico, famosos doctores la aclaman infinita, increada, eterna, que es la madre que engendra todas las cosas y que de nuevo las ha de recibir en su seno” *ibíd.* En este antitético paralelismo vigente en los dos tipos de sociedad, “la justicia que se funda en la libertad del albedrío, los sentimientos que suponen el principio intelectual y las ciencias que de todo esto se ocupan, hasta la misma psicología, tienen sus imitaciones y su teoría dentro del sistema materialista contemporáneo” *ibíd.*

<sup>1417</sup> *Ibíd.*, p. 27.

<sup>1418</sup> *Ibíd.*, p. 66. En este sentido, “la vida cristiana sincera importa una información total por el elemento divino de hasta sus más sencillas operaciones, por lo que el conjunto de la vida social, cuando así se halla compenetrada de la influencia divina, exhala un aroma, denota una suavidad y bienestar superiores a todo encarecimiento. La idea de Dios no aturde ni atemoriza, no se presenta con la faz ceñuda que hace temblar a los míseros humanos, sino que su rostro resplandeciente derrama profusamente luz y alegría en los corazones. En las sociedades separadas de Dios su idea amarga los ánimos” *ibíd.*, p. 67.

<sup>1419</sup> *Ibíd.*

<sup>1420</sup> *Ibíd.*, p. 22.

<sup>1421</sup> *Ibíd.*

medio tornarán a Dios las perfecciones todas de las criaturas que de Él sin empobrecerle han salido, y que entonces volverán a Él para enriquecer su gloria exterior con los inefables himnos de su eterno agradecimiento<sup>1422</sup>.

Pues bien, en el *Discurso* citado, analizaba Torras i Bages en esta clave teológica la situación de la sociedad europea contemporánea y, en particular, la española, donde “Dios ha sido echado de la sociedad”<sup>1423</sup>, lo cual es perniciosísimo, toda vez que el hombre no puede vivir separado de Dios. Efecto inmediato del rechazo de la ley de Dios ha sido la reaparición y el culto que se le rinde desde el liberalismo al Estado moderno, el cesarismo. Con todo y como antídoto a esta ideología corrosiva por descristianizadora, sostiene Torras i Bages que en estos tiempos modernos le ha sido revelada a la Iglesia la devoción al Sagrado Corazón de Cristo.

En la primera parte del citado trabajo se incidía en las discordias que provoca el mal uso de la libertad humana, fruto del pecado original. Y es que este pecado original ha herido la misma naturaleza social del hombre, creada por Dios. Este apartarse de Dios explica también la misteriosa oposición misma del hombre al plan de Dios y la consiguiente tensión, que no armonía, entre los designios de la Providencia y el libre obrar del hombre, separado de su Creador. Explica también la insumisión de la razón respecto a la fe. El Estado moderno, por tanto, es la formulación racional de esta concepción secular de la sociedad, prescindiendo de las instituciones naturales y tradicionales que la han venido constituyendo, en especial las que han nacido inspiradas por la acción benéfica de la Iglesia. Sin embargo, el Estado únicamente puede reemplazarlas con imitaciones más o menos afortunadas. Dichas instituciones, por su origen, se consideran como “heterónomas”. Frente a ello, se encuentra la perfección del plan de Dios para con los hombres en la persona de Jesucristo, rey de las naciones, plan que ha generado a la Iglesia, esposa de Cristo, cuyo principio motor fundamental es la caridad. El cristianismo conlleva todo un nuevo sistema de derecho político que se rige por una lógica distinta: “sentó Él mismo, cuando bajó a la tierra, las bases de un nuevo derecho público, de un sistema de gobernación de las sociedades de los suyos, diametralmente opuesto al que predicaban los sabios y practicaban los grandes políticos”<sup>1424</sup>. Obviamente, no se trataba de un régimen idílico, aunque “a pesar de los lunares que de la humanidad nunca podrán totalmente borrarse, una época del gobierno paternal que se deriva de la práctica de los principios cristianos”<sup>1425</sup>. Pero era una época en la que el hombre siempre era cristiano:

---

<sup>1422</sup> *Ibíd.*, p. 26. En este sentido, no se trata de una visión panteísta, en la que el Criador y las criaturas, sin distinción originaria, se refunden en un todo eterno.

<sup>1423</sup> *Ibíd.*

<sup>1424</sup> *Ibíd.*, p. 32.

<sup>1425</sup> *Ibíd.*, p. 34.

Éralo en el escondrijo de su conciencia y en la plaza pública, en la gestión de los negocios políticos y en la de los domésticos, cuando se ocupaba de la filosofía y literatura, y cuando manejaba el arado y la lanzadera; éralo en la junta, donde gravemente debatía asuntos importantes, y en el baile y en el teatro, donde se entregaba alegremente al esparcimiento. Dios y el hombre siempre andaban juntos, y esto vivía de la vida de Aquél, que es la única verdadera vida; por lo cual la de los hombres corríase plácidamente siguiendo las vías abiertas por la Sabiduría encarnada<sup>1426</sup>.

Cuando modernamente ha desaparecido el Estado cristiano, ha desaparecido el citado aglutinante social por excelencia, la caridad, “dejando Cristo de ser el vínculo que unificaba la nación y unía entre sí las sociedades”<sup>1427</sup>.

Así, lo anterior comporta una actualización de la doctrina de la naturaleza y de la gracia en el plano social y en una visión histórica. Se trata de una filosofía (teología) de la historia antitética a las teorías racionalistas modernas, que interpretan el devenir del tiempo como progresión indefinida y dialéctica hacia una perfección ideal; progresión y, en última instancia, perfección encarnada en el Estado racional moderno como asunción unitaria por parte de la sola razón humana de lo plural en lugar de Dios, quien deja así de ser principio y fin de todas las cosas.

Y es que en los tiempos modernos “todo debía secularizarse y gobernarse todo con un criterio puramente humano”<sup>1428</sup>. La doctrina liberal, por olvidarse de la razón fundamental –Dios– se olvida del hombre concreto. La libertad tan promovida por la doctrina liberal es en realidad insustancial, abstracta, desgajada de la misma vida social. De ahí que los regímenes modernos opriman la libertad de las agrupaciones e identidades históricas y pequeñas, como por ejemplo, cuando abrogan las libertades civiles de la región<sup>1429</sup>. Por otro lado, al prescindirse de la razón divina como último fundamento, la mera razón humana individual deviene la única explicación y fuente de ordenación. Contrariamente a la Revolución, encarnación de la razón humana que pretendió alterar el orden social desde sus raíces, la Revelación supuso la encarnación del

---

<sup>1426</sup> *Ibid.*, p. 68.

<sup>1427</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>1428</sup> *Ibid.*, p. 39.

<sup>1429</sup> Anticipa Torras i Bages en este punto (como lo hará *La tradició catalana*) su elogio del regionalismo cristiano como ámbito de vivencia de las costumbres cristianas: “cuando la sociedad era cristiana de veras y el Cristianismo formaba su substancia, es decir, cuando se admitía el Cristianismo tal cual lo enseña la Iglesia, sin extraer de él, como ahora hacen, el clericalismo, con lo cual resulta una religión sin virtud de eficacia, Dios era el Padre y Amigo cariñoso del hombre, no le turbaba en sus inocentes alegrías, dábale en sí mismo verdadera expansión, y duran aún en nuestro Principado de Cataluña, como un precioso resto de un estado social eminentemente cristiano, danzas que en las plazas de los pueblos se bailaban al compás del canto de la historia versificada de la Pasión de Cristo” *ibid.*, p. 67.

*Logos* en la tierra. La Encarnación, empero, no significó una supresión o alteración del ordenamiento existente, sino su acabamiento. De dicha perfección, merced a la labor de inculturación desarrollada en el seno de la Iglesia, se formaron las naciones de Europa, donde “la Caridad era el vínculo que todo lo ligaba suavemente y admitiendo la sociedad aquel sublime principio de que la Caridad es vida”<sup>1430</sup>. Esta virtud de la caridad se desvaneció con la desaparición de la república cristiana. El nuevo Estado es incapaz de subvenir a las necesidades de los más necesitados a pesar de su aparatoso despliegue. La secularización, paradójicamente, diviniza al Estado, que “no tiene otro fin que sí mismo”<sup>1431</sup>.

A pesar de que este proceso contemporáneo de secularización y estatalización parece irreversible, en la segunda parte del *Discurso* Torras i Bages mostrará el antídoto providencial: “la Religión no es una teoría filosófica o social; es un lazo que une a los hombres con Dios”<sup>1432</sup>. Así, para Torras i Bages, fiel a Ramière, la devoción al Sagrado Corazón de Jesús, revelada modernamente a Santa Margarita Alacoque, constituye para él el único remedio a la negación de la providente y amorosa intervención divina en la Historia. De esta suerte que la encíclica *Quanta cura* de Pío IX, junto con la condenación del liberalismo, cifra su remedio en el Corazón de Cristo. Para el Dr. Torras, mediante esta devoción se reinstaura el verdadero progreso, puesto que:

Aquél que ha hecho curables las naciones y tiene tesoros de sabiduría y abismos de misericordia [...] hace resonar con mayor elocuencia los latidos de su Corazón vibrante de amor, para que, oyéndolos la sociedad caduca y torpe para el amor divino, cobre, como profetizó Santa Gertrudis, nuevo vigor y brío<sup>1433</sup>.

---

<sup>1430</sup> *Ibíd.*, p. 34.

<sup>1431</sup> *Ibíd.*, p. 40.

<sup>1432</sup> *Ibíd.*, p. 66.

<sup>1433</sup> *Ibíd.*, p. 71.



## § 14.- UN ESBOZO DE SU ECLESIOLOGÍA POLÍTICA

### 14.1. Un pensamiento eclesial y universal que no abstrae de la fe

La intención magisterial de José Torras i Bages se dirige a una comprensión cabal, nuclear e integradora de la realidad humana, en su vertiente espiritual y temporal. Ello le sitúa en un plano magisterial superior al meramente apologético<sup>1434</sup>. No se trata de un magisterio cualquiera. Se ha llegado a considerar enfáticamente que las pastorales del obispo de Vic representan un conjunto de doctrina *literariamente* superior a muchos documentos pontificios y que sólo serían comparables a algunos de los mejores documentos de los papas<sup>1435</sup>. De aquí que se le haya llamado Patriarca de Cataluña o Santo Padre de los tiempos modernos.

Su secretario particular, Mn. Dachs, afirmó que “el Bisbe Torras tenia la fúria de la veritat”<sup>1436</sup>. Él mismo escribía a este respecto en *De la fruïció artística*: “la realitat és la veritat, i el trobament de la veritat és el major goig possible de la criatura racional, l’home reposa en ella, i quan no la posseix viu com penjat en l’aire”<sup>1437</sup>.

Así las cosas, sugirió el p. Casanovas con ocasión de la muerte del obispo Torras<sup>1438</sup>, que su filosofía, más que ciencia, era *sapientia cordis*, la sabiduría de un corazón apasionado al servicio de la verdad y del *seny*: el sentido realista de las cosas. Con esta mirada contemplativa a partir de la fe, que en ningún caso

---

<sup>1434</sup> Si bien convendría distinguir en el presente análisis el valor magisterial de los textos procedentes de los documentos emanados de la cátedra episcopal, en especial pastorales, instrucciones o incluso sermones pronunciados como Obispo, de los documentos particulares, como su epistolario episcopal, así como los textos anteriores a su elevación episcopal, que tendrían a estos efectos mero valor apologético. Con todo, efectuada esta salvedad inicial, hay una admirable continuidad y coherencia literal e ideológica entre los distintos documentos por lo que no distinguimos específicamente el carácter de cada texto que confrontamos.

<sup>1435</sup> Canals Vidal, F., grabación de la conferencia pronunciada en el Ateneo Barcelonés en 1982 acceso: 18.12.2014, [arxiudigital.ateneubcn.org/items/show/24](http://arxiudigital.ateneubcn.org/items/show/24) (a partir del minuto 26:15).

<sup>1436</sup> Vid. *Vuitcents pensaments del bisbe Torras i Bages*, Foment de Pietat, Barcelona 1932, p. 13.

<sup>1437</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 232.

<sup>1438</sup> Veg. *L’Ilm. Sr. Bisbe de Vich, Dr. Torras i Bages de santa memòria*, Foment de Pietat Catalana, Barcelona 1916, p. 14.

consistía en un ontologismo, Torras i Bages adoptaba el siguiente método de conocimiento profundo de la realidad: “la manera de tener el concepto humano verdadero de las cosas es poseer convenientemente el concepto divino de las mismas”<sup>1439</sup>, tal y como ha sido enseñado por Cristo. Según el p. Ignacio Casanovas:

Al bisbe de Vich digueu-li doctor, digueu-li filosof, digueu-li savi, digueu-li conceller, clarident, home total i armònic, digueu-li Patriarca i orientador del nostre poble; sempre us queda una aureola al seu voltant, com una resplendor que no’s deixa tancar per cap cercle, sinó que’ls trenca tots fins escampar les seves radiacions per l’infinit. Mes poseu l’home davant Déu, lligueu-lo amb Ell amb les més íntimes relacions sobrenaturals i divines, i veureu com ja no us fadiga la gran figura. [...] Del Bisbe de Vich no’n direm res digne de les seves extraordinàries qualitats, mentres no diguem que era un sant<sup>1440</sup>.

Si los santos son hombres “actuales” en el sentido más filosófico de la palabra, a Torras i Bages le interesaban los aspectos antropológicos y sociales de la persona humana, para reconducirla al modelo revelado en aquel Hombre que es “*via et veritas et vita*” (Jn 14,6), Nuestro Señor Jesucristo.

“Potser vos semblarà, caríssims germans i fills, que parlo de coses massa difícils, però si el Bisbe no parla de les profunditats de Déu, ¿qui en parlarà?”<sup>1441</sup>. Ciertamente, Torras i Bages –nos referimos sobre todo al Obispo– extrae del inagotable pozo de la ciencia teológica toda una serie de principios para iluminar como maestro autorizado las distintas realidades y ciencias profanas.

Así, a partir de la obra torrasiana, analizaremos en una reconstrucción sintética las claves sobre las que plantea una teología de la historia, así como el sistema de principios teológico-políticos que conforma su visión cristiana de la sociedad, en su perspectiva sobrenatural (la Iglesia) y natural (la *res publica* o comunidad política, modernamente llamada Estado). Es importante tener en cuenta que se trata de una misma realidad, esto es, la Iglesia, que comprende todo lo humano, contemplada desde distintos prismas, incluyendo lo político y social, tal y como se expresa en la historia.

Por otro lado, la teología de la historia de Torras i Bages pivota sobre dos leyes interpretativas fundamentales, en las antípodas de la explicación dialéctica inmanentista o materialista de la historia. Según la primera, detrás de todos los acontecimientos de la Historia está el amor de Dios creador y padre de los hombres: “els grans cataclismes, les revolucions socials, el capgirament de classes, l’anihilació de pobles que veiem en el curs de la historia, tenen per

<sup>1439</sup> Cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 284.

<sup>1440</sup> *Ibid.*, pp. 6-7.

<sup>1441</sup> Cf. “Instrucció (28.05.1900)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 4.

objecte fer renàixer el sentiment filial, l'afecte suauíssim i fecund al Pare celestial en el cor dels homes, que la supèrbia eixuga"<sup>1442</sup>. Y según la segunda, siguiendo el modelo de los dos amores de San Agustín, sin caer en el maniqueísmo, "podem dir que sempre en el món hi ha hagut com dos partits, el partit de Déu i el partit de la bèstia"<sup>1443</sup>. Así, para estudiar y valorar estas dos tendencias y su impronta, declara que toda institución, doctrina y movimiento social, deben ser juzgados por sus frutos<sup>1444</sup>.

Respecto de su teología política, en un primer lugar recorreré los fundamentos que regulan el funcionamiento del orden sobrenatural en la sociedad cristiana –la Iglesia– para abordar a continuación en el capítulo dieciséis los principios constitutivos de dicha sociedad en su plano político-natural, en lo que representa una filosofía social cristiana.

#### 14.2. Del gobierno divino sobre lo eterno y lo temporal: los órdenes sobrenatural y natural

Todo el magisterio y la lectura de los hechos históricos por parte del obispo de Vic están imbuidos de una visión providencialista o, si se quiere, teocrática. Insistía en su pastoral de ingreso en la diócesis de Vic, *De la ciutat de Déu i l'Evangeli de la pau* (1899), que "Déu Senyor nostre és qui governa totes les coses criades, i fent una inmensa escala de dites coses, Ell està al capdamunt, i vol que les criatures humanes des de la terra pugin al cel muntant pels graons de la virtut"<sup>1445</sup>. En la Ciudad de Dios, Dios es su misma ley constitucional, es principio y fin de todas las criaturas, también del hombre. Se trata de un obrar trinitario<sup>1446</sup>.

Para Torras i Bages es claro que hay un orden eterno y un orden temporal, que están compenetrados, pero que no se confunden, teniendo en cuenta la superioridad de lo eterno: "l'ordre temporal es reform en l'ordre etern, on, transformades, es conserven totes les individualitats. Tot existeix per a l'eternitat"<sup>1447</sup>. En esta interrelación, "lo eterno sirve para lo variable y lo variable sirve para lo eterno, y lo eterno y variable se juntan y tocan y constituyen la creación mundana, el proceso humano tramitado por una ley que no han hecho los hombres, y cuya conclusión o auto final lo ha de dar el mismo Dios"<sup>1448</sup>. Por tanto, esta vida presente, sensible y temporal, es transitoria y

<sup>1442</sup> Cf. "De la nostra filiació" en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 737.

<sup>1443</sup> Op. cit., p. 727.

<sup>1444</sup> Cf. "El misteri d'iniquitat" en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 150.

<sup>1445</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 438.

<sup>1446</sup> Cf. "De la ciutat de Déu i l'Evangeli de la pau", op. cit., p. 464.

<sup>1447</sup> Cf. "L'etern Rosari" en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 276.

<sup>1448</sup> Cf. "Lo eterno y lo variable del cuerpo social" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 261.

caduca: “cal aprofitar lo temps, perquè la vida és curta i l’eternitat mai s’acaba; i la vida és una preparació per a l’eternitat”<sup>1449</sup>.

Frente a la contemplación de las cosas *sub species aeternitatis*, el naturalismo, filosófico o práctico, niega la eternidad sobrenatural: “el mal regnant és el naturalisme, és a dir, és prescindir de lo sobrenatural, del regne etern de Jesucrist, és pensar i treballar solament per als avantatges materials de la vida, pel benestar temporal sense recordar-se de l’etern”<sup>1450</sup>.

Si la eternidad con Dios es el Cielo, “la Religió fou establerta per Déu sobre la terra per acompanyar a l’home fins al cel”<sup>1451</sup>. En cambio, el infierno es la inmensa eternidad sin Dios<sup>1452</sup>.

### 14.3. Cristo Rey, el Señor de la historia y de la sociedad

Para Torras i Bages, el señorío del Verbo de Dios, Dios y Hombre verdadero, Jesucristo, abarca toda la creación y la sociedad humana: “¿qui no coneixerà a Jesús per Senyor? Ell és el Senyor del nostre enteniment perquè la seva paraula sobirana ha dominat l’esperit de tots els homes civilitzats”<sup>1453</sup>. Reconocer la superioridad de Jesucristo, implica reconocer su realeza, ya sea originariamente, es decir, por la creación, como por habernos redimido -“Déu ha regnat des de la Creu”<sup>1454</sup>-, o bien porque Cristo juzgará este mundo:

Verdaderament li pertoca el títol de «Rei de reis i Senyor dels qui dominen» [...]. Quan el món esperava la vinguda de l’humil Fill de la Verge Maria, esperava un Rei. Descendent de David, el gran Rei d’Israel, el seu regne havia d’abastar tot el món i havia de durar per tota l’eternitat. Havia de ser el gran restaurador, el legislador sapientíssim, que establiria un nou ordre de coses, essent-ne com el Pare: «Pater futuri saeculi»<sup>1455</sup>.

<sup>1449</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 161 (carta a Federico Clascar, 8.07.1900).

<sup>1450</sup> Cf. “La darrera quaresma del segle” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 513.

<sup>1451</sup> Cf. “L’etern Rosari”, op. cit., p. 277.

<sup>1452</sup> Cf. “De l’infinit i del límit en l’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 261.

<sup>1453</sup> Cf. “Exhortació de Nadal” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 22.

<sup>1454</sup> Cf. “La fe i la poesia” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 204.

<sup>1455</sup> Cf. “Sermón (predicado en Balaguer el 9.11.1896 sobre Jesucristo Rey)” en *Obres Completes*, v. X, op. cit., p. 140. Esta realeza de Cristo, Torras i Bages la extiende a su Madre Inmaculada, la más humilde de las criaturas: “Maria és la gran reina i Senyora de tots els segles”, op. cit., p. 257. Como Madre de la Iglesia, “la mare és la que fa la família; i per això Maria és la que fa la família de Déu a la terra”, cf. “Exhortació (16.04.1907)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 203. En este sentido, esta familia de María es la Cristiandad: “tota la Humanitat que arriba a aconseguir la glorificació eterna ens la podem imaginar abrigada sota el mantell de Maria, perquè tota la cristiandat és la família de Maria, i sols per la seva divina Maternitat els homes entren a la glòria”, cf. “L’etern Rosari” en *Obres Completes*, op. cit., p. 281. “La gràcia de Maria féu la Humanitat agradable a Déu; és Ella la gràcia del nostre llinatge (...). I de la seva gràcia tots nosaltres en participem, de manera que, si som agradables a Déu, ho devem a la gràcia de Maria. La gràcia és el vehicle de la vida sobrenatural (...) qui no participa de la gràcia és mort,

Fiel a Santo Tomás, Torras i Bages afirma que Jesús es la Cabeza de la Humanidad, de todos los hombres pasados, presentes y futuros, fuera de los réprobos del infierno. Estamos llamados a vivir su vida en la caridad y, puesto que Jesús no es una idea, sino un hombre, nuestra relación con Él debe ser personal, de todo nuestro ser, de nuestra inteligencia, voluntad y sensibilidad; debe ser nuestra Verdad, nuestro Bien y nuestra Belleza<sup>1456</sup>.

El Corazón de Cristo ha de gobernar a todas las naciones; si bien ya actualmente el reino de Dios en la tierra –el reinado social de Jesucristo– se da “cuando su fe y su gracia dominan en el espíritu de los hombres [...] de los humildes, de los sencillos, de los pobres, de los niños, que son propiamente la aristocracia de Dios”<sup>1457</sup>. Es, por tanto, un reino universal que, englobando y unificando a todos los pueblos de la tierra, se rige por el amor y por un mismo Espíritu<sup>1458</sup>, “dejando a cada país o a cada pueblo la espontaneidad de su vida”<sup>1459</sup>.

En todo caso, la soberanía de Cristo, su reinado, opera por su Palabra vivificadora y que se contiene en el Evangelio:

El poder de la paraula sobirana ha dominat l'esperit de tots els homes civilitzats; el poder de la paraula de Jesucrist s'imposa, ningú el pot rebutjar, no hi ha força humana capaç de resistir-la, parlava, diuen els evangelistes, com qui té una potestat superior, i avui, al cap de dos mil anys, la seva paraula conserva la seva força, i, a pesar de tants descarats com hi ha al món, l'Evangelí de Jesucrist, la Paraula de Déu, és la Senyora de les humanes intel·ligències, fins al punt de que l'heretgia, que durarà tant com el món filla de Satanàs i astuta com ell, no gosa rebutjar aquella Paraula sobirana que s'ha assegut com en un tron reial en el cor de la Humanitat, sinó que procura desvirtuar-la o corrompre-la o enfosquir amb errors la resplendent Persona de Jesucrist; però la insubordinació declarada contra la paraula evangèlica són poquíssims els que la gosen predicar. *Regnum eius non erit finis*. El regne de Jesucrist, que és la Humanitat, és sempitern, i un

---

té aparences de viu, pero no ho és, perquè tota la vida sobrenatural prové del Verb de Déu, ple de gràcia i de veritat; per això Maria, la Mare del Verb encarnat, és la *Mater divinae gratiae*”, cf. “Gràcia d’una dona” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 91. Alude Torras i Bages al protestante Bluntschli, según el cual, como María, “la Iglesia tenía carácter femenino, de mare, perquè realment sols a ella correspon l’engendrar pobles”, cf. “La Ciutat de Déu i l’Evangelí de la pau” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 487.

<sup>1456</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l’Evangelí de la pau” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 475.

<sup>1457</sup> Cf. “La ejemplaridad sacerdotal de San José Oriol” en *Obres completes*, v. X, pp. 79-78.

<sup>1458</sup> Cf. “L’enigma de la guerra”, op. cit., p. 337.

<sup>1459</sup> Cf. “Carta pastoral de los prelados reunidos en el Congreso católico de Compostela”, op. cit., p. 425.

cop presa possessió del cor dels homes, tots els esforços de l'esperit de les tenebres no li podran enderrocar el tron d'amor des d'on regna<sup>1460</sup>.

La ley de su Palabra está dictada por los latidos del Corazón del Redentor y debe ser conocida: "el Cor de Jesús és l'Evangeli en acció, [...] l'Evangeli és un ressò del Cor de Jesús. [...] Si Jesús no és estimat dels homes, és perquè no li coneixen el Cor"<sup>1461</sup>. Por ello, para que Jesús sea amado, es necesario que sea conocido, "perquè és impossible conèixer-lo i no estimar-lo"<sup>1462</sup>.

Se sigue de ello que la ley del reino de Cristo es el amor y su reino eterno es la Iglesia: "l'Església és Déu governant el món. Si el Rei és etern, també ho serà el regne, perquè aquest regne durarà fins després de finir el món"<sup>1463</sup>. Consiguientemente, este reino está representado plenamente en la Iglesia católica fundada por Cristo, que tiene sus vicarios en los Romanos pontífices<sup>1464</sup>. Y es que Dios ha establecido en la tierra su santa Iglesia como puente o nexo entre lo eterno y lo temporal:

Invariable y perpetua, siempre la misma; porque todo lo demás varía, y ella tiene la misión de guardar la unidad esencial de nuestro linaje entre lo pasado, presente y futuro, entre lo variable y lo invariable, entre lo temporal y lo eterno, entre Dios y el hombre; depura lo verdadero de lo falso, separa el oro de su escoria, y va enriqueciendo su tesoro con todo lo aprovechable que aparece en el decurso de los siglos y lo guarda para aplicar lo nuevo y lo viejo, según convenga<sup>1465</sup>.

#### 14.4. Encarnación del Verbo y Redención: la divinización del cristiano

El pecado original fue debido a la soberbia, cuyo origen "és apostatar de Déu, diu el sagrat llibre de l'Eclesiàstic, i d'ella vénen, podem dir, tots els pecats"<sup>1466</sup>. El pecado oscurece al hombre bajo el imperio de la mentira, confundiendo su escala de valores. Habida cuenta del pecado de los hombres,

<sup>1460</sup> Cf. "Exhortació de Nadal" en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 22.

<sup>1461</sup> Cf. "Exhortació (31.05.1912)" en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 356.

<sup>1462</sup> Cf. "Exhortació (26.02.1913)" en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 344.

<sup>1463</sup> Cf. "Sermón (predicado en Balaguer el 10.11.1896 sobre la eternidad del reino de Jesucristo)" en *Obres Completes*, v. X, op. cit., p. 146.

<sup>1464</sup> Cf. "Carta pastoral de los prelados reunidos en el Congreso católico de Compostela", op. cit., loc. cit.

<sup>1465</sup> Cf. "Nuestra unidad y nuestra universalidad" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 328.

<sup>1466</sup> Cf. "El camí de la grandesa", op. cit., p. 210. "Quan l'home no vol reconèixer una superioritat, quan nega que existeixi un ser superior a ell, per ell no hi ha pecat, tot li és lícit, i en son esperit queda pervertit el coneixement de totes les coses. Està fora de la Veritat, viu dins d'un horitzó fals, totes les coses tenen per a ell una significació diferent i enganyosa, arriba sovint aleshores aquella situació d'esperit que fa que l'home digui bé al mal i mal al bé. Es perd el camí de la vida, l'home està fora de via, i va encaminat malament perquè va en seguici d'un bé fals, i per a ell és grandesa i felicitat lo que, en realitat, sols és engany i mentida", íbid.

así como de su incapacidad para salvarse y remontarse por sus propios medios a Dios e incluso “perquè tot el llinatge humà fos com una família en la terra i es produís en el món una unitat humana, com en el cel existeix una Unitat divina”<sup>1467</sup>, Dios envió su Hijo Unigénito, nacido temporalmente de la Virgen María, “perquè fundés en la terra, assentant-la en fonaments celestials, la Ciutat de Déu perpètua i eterna”<sup>1468</sup>.

Cristo es la piedra angular de dicha Iglesia, porque la Ciudad de Dios se compone y comprende el elemento sobrenatural y el natural, el orden divino y el natural, que unió Jesucristo. “Vino al mundo el Hijo de Dios y tomó carne humana para levantar la naturaleza humana caída, a un punto más alto que aquél en que estaba antes del pecado de Adán, y de donde la derribó la malicia diabólica”<sup>1469</sup>. En efecto, nuestra religión es una reintegración de la naturaleza humana, perjudicada por la culpa y elevada por el Redentor a un orden divino<sup>1470</sup>.

Por consiguiente, habiendo asumido la naturaleza humana y salvado el género humano en la Cruz, el Hijo de Dios ha hecho partícipes de la gloria celestial a los hombres: “en Jesús radica l’essència de la humanitat. De consegüent, lo antitètic de Jesús ha d’èsser antitètic de la humanitat; i el cristià qui renuncia a Jesús, qui es fa contrari a Jesús, deixa d’èsser home, s’abjura a si mateix”<sup>1471</sup>. Éste es el punto neurálgico de la historia, “el Fill de Déu, doncs, Nostre Senyor Jesucrist, vingué per a fer de la terra una imatge del cel, per a construir la Ciutat de Déu, que ha de durar per tota la eternitat, començant-la en el món amb materials en brut, els homes pecadors”<sup>1472</sup>. Los hombres purificados por Cristo pueden contribuir a “bastir la intelectual Ciutat on vol residir el Rei dels cels i terra, [...] vol viure i regnar en la intelectual Ciutat de les ànimes justes”<sup>1473</sup>. Además Dios, por gracia, permite cooperar libremente al hombre en su propia salvación y dignificación:

Déu, amb sa inefable bondat i infinita sabiduria, ha volgut que l’home, ajudant-lo Ell amb sa gràcia, es fes a si mateix; que cadascú fos fill de les seves obres, que l’elevació a la vida eterna s’obtingués amb l’esforç personal, augmentant així la dignitat humana [...]; i per això el Verb etern, revestit de la nostra carn, es juntà

---

<sup>1467</sup> *Ibíd.*, p. 439.

<sup>1468</sup> *Ibíd.*

<sup>1469</sup> Cf. “El Rosario y su mística filosofía” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 110.

<sup>1470</sup> Cf. “La ciència del patir”, en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 405.

<sup>1471</sup> Cf. “Idees que maten, idees que vivifiquen” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 112. “Sols Jesús sap perfeccionar l’home, perquè Ell l’ha fet i coneix la seva naturalesa, l’obra de les seves mans, i sols Jesús sap i pot elevar-lo de categoria, divinitzar-lo, perquè Ell és Déu”, cf. “El camí de la grandesa”, op. cit., p. 208.

<sup>1472</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l’Evangeli de la Pau”, op. cit.

<sup>1473</sup> *Ibíd.*

amb nosaltres [...] per a conduir-nos a la vida sobrenatural de la gràcia, i donar-nos l'alegria d'una participació divina<sup>1474</sup>.

#### 14.5. Iglesia y pueblo cristiano: naturaleza y constitución

La eclesiología torrasiana, a la luz de la teología de la historia, abraza lo espiritual y temporal y proyecta dos Iglesias, que no son en realidad sino una sola Iglesia, la del Cielo y la terrena, ésta reflejo de aquella: “la Ciutat de Déu perfecta és al cel, la imperfecta a la terra; aquí comença lo que allà d'enllà se completa; un és l'Arquitecte de totes dues, el Verb etern, i al bastir la Iglésia de Déu a la terra tenia els ulls posats en la del cel”<sup>1475</sup>. En esta Iglesia terrena imperfecta y no sin máculas, su ritmo vital, sin embargo, “és el mateix de la vida de la glòria, i sa organització jeràrquica una ombra de la jerarquia celestial”<sup>1476</sup>. La Iglesia representa toda la humanidad, “no la de ayer o la de hoy, es la humanidad de cada día, elevada a un orden sobrenatural”<sup>1477</sup>. La Iglesia constituye, en definitiva, “la Humanitat sobrenaturalitzada”<sup>1478</sup> –*mundus supernaturalitater transformatus*– dotada del atributo más amable para los pecadores, la misericordia. El cometido de la Iglesia es dirigir a los hombres hacia Dios<sup>1479</sup>. No hay otra guía segura que la Iglesia<sup>1480</sup>: “La Iglesia es una inmensa escuela en la cual, sin aceptación de personas, todos los hijos de Adán son instruidos en una misma doctrina, en la ciencia de salvación de que nadie puede prescindir”<sup>1481</sup>. Se trata de una escuela de santidad<sup>1482</sup>.

Torras i Bages sigue la concepción paulina de la Iglesia como *corpus mysticum*, cuya cabeza es Cristo y donde los más pequeños miembros son los

<sup>1474</sup> Cf. “El Sant Sacrifici” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 75

<sup>1475</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l'Evangeli de la Pau”, op. cit., p. 440.

<sup>1476</sup> Op. cit. De este modo, atendiendo a su ritmo eclesial, “en una sociedad cristiana los acontecimientos se presentan, se desenvuelven y se consuman de una manera mucho más admirable que en una sociedad meramente civil: en ésta la enfermedad tiene por término la muerte; pero en la Iglesia de Dios el exceso de los vicios, la preponderancia de la impiedad, la corrupción de la fe, es la preparación para una época de mayor pureza de costumbres, de fervor piadoso, de exaltación de la santa fe católica. El mal nunca puede producir el bien, por lo cual Dios se complace en hacer surgir una perfección más excelsa de una situación social caótica, para que los ojos de todos los hombres vean que la mano divina es únicamente la que produce el bien, y hasta los más excelsos gobernantes deban repetir con humildad y agradecimiento aquellas palabras del profeta David, que con toda la efusión de su grande alma pronunciaba el insigne cardenal Cisneros al entrar triunfante en Orán: *Non nobis, Domine, sed nomini tuo da gloriam*”, cf. “Misión de Santa Teresa de Jesús” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 600-601.

<sup>1477</sup> Cf. “Nuestra unidad y nuestra universalidad” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 318.

<sup>1478</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l'Evangeli de la Pau”, op. cit., p. 441.

<sup>1479</sup> Cf. “Instrucció (6.11.1915)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 460

<sup>1480</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 123 (carta de 24.08.1914, a Carmen Mascaró).

<sup>1481</sup> Cf. “Nuestra unidad y nuestra universalidad”, op. cit., p. 327.

<sup>1482</sup> Cf. “El misteri de la sang” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 233.



más importantes<sup>1483</sup>. Este cristianismo «orgánico» de la Iglesia católica, constituye una religión que no tiene fronteras, que abarca todas las razas, al tiempo que une a todos los hombres y, antes que consentir en quebrantar esta sublime unidad la Iglesia, prefiere el martirio<sup>1484</sup>. Esta Iglesia tiene una constitución jerárquica, presidida por el Vicario de Cristo y los demás prelados, cuya misión es continuar la edificación del Cuerpo de Cristo, esto es, trabajar en la cultura, en el orden y en la perfección social, sobrenaturalizar el pueblo que les ha sido encomendado<sup>1485</sup>. Pero al mismo tiempo, esta Iglesia es muy cercana, muy popular, una familia. Tal y como se suele decir hoy en día, “és una iqlésia domèstica”<sup>1486</sup>, es “una casa de Nazaret en grande. Descríbase la casa de Nazaret como un cielo terreno, donde alumbrade continuo, sin hacerse noche, el sol de justicia, Jesús”<sup>1487</sup>. La Iglesia santa, católica y romana es un refugio, es “la Casa pairal del llinatge humà”<sup>1488</sup>.

<sup>1483</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l’Evangeli de la Pau”, op. cit., pp. 470-471

<sup>1484</sup> “La Humanitat ha d’ésser un cos, (...) el Cos místic de Jesucrist, compost de diferents membres que tots plegats fan l’hermosura de la Iqlésia, és a dir, de la Humanitat sobrenaturalitzada, amb natural correspondència entre ells, vivint una mateixa vida, una vida única i general; per lo qual tots els membres participen de la mateixa dignitat, perquè tots són membres d’un mateix Home, tots cooperen a un mateix fi i no es pot prescindir del més mínim sens que en valgui de menys la persona. Els membres més petits i més amagats del cos de l’home són els més essencials; en el Cos místic de Jesucrist, Déu se val de lo més petit i despreciable per a les operacions més nobles i necessàries de la vida sobrenatural; se valgué en gran part d’un humil capellà, Sant Vicenç de Paül, per a fer circular la misericòrdia per tots els membres de la societat cosmopolita moderna; i quan aquests membres estan animats d’un mateix esperit, l’Esperit de Déu, tots contribueixen al mateix fi i tots van a l’una, cada membre treballa per tot el cos i tot el cos treballa per cada membre, fins pel més insignificant; perquè en l’ordre cristià no hi ha res insignificant, i la criatura més ignorant, imbècil i corrompuda està destinada, si ella correspon, a viure en companya del mateix Déu en la Ciutat Eterna, puix per ella donà generosament la seva sang Nostre Senyor Jesucrist; perquè, per degenerada que sia, allà en les interioritats de la seva essència, guarda una imatge i semblança del Criador, encara que estigui tancada en un vil i miserable reliquiari. Els membres, doncs, del cos social, del Cos místic de Jesucrist, s’han de servir els uns als altres i tots plegats a Déu; cada un d’ells té la seva operació pròpia; la distribució de classes, d’estaments, d’actituds, de temperaments entre els homes no és una cosa casual, sinó un disseny de la Providència divina, com la distribució dels mars, de les terres i de les muntanyes en el món. (...) Així també la Humanitat no ha d’ésser una massa informe; la naturalesa, instrument del Senyor, l’ha distribuïda en diferents membres, ha posat en ella moltes races d’homes. (...) Totes aquestes operacions humanes, estimats germans i fills caríssims, tot aquest moviment vital, amb unitat de ritme, ha de derivar del Cap de la Humanitat, del Verb etern, qui s’encarnà juntant-se amb la Humanitat per a donar-li i vida abundant”, cf. “Los excesos del Estado”, en *Obres Completes*, v. III, p. cit., p. 222.

<sup>1485</sup> Cf. “La Ciutat de Déu i l’Evangeli de la Pau”, op. cit., p. 445.

<sup>1486</sup> Cf. “L’etern Rosari”, op. cit., p. 301.

<sup>1487</sup> Cf. “Sermón (predicado en la fiesta de San José en Valldonzella” en *Obres Completes*, v. IX, op. cit., p. 9.

<sup>1488</sup> Cf. “Idees que maten, idees que vivifiquen”, op. cit., p. 122. “La familiaritat dels homes amb Déu, la vida d’intimitat, és pròpia del cristianisme, i la Iqlésia catòlica és com la casa del gran Pare de famílies on trobem acolliment tots els pobles de la terra”, cf. “De la nostra filiació” en *Obres Completes*, v. IV, p. 748.

El pueblo cristiano es un pueblo sacerdotal, cuyo Jefe es Jesús, con cuya redención “no sols volgué unir-se espiritualment amb tots els homes per la fe i la gràcia, sinó fins corporalment, per medi de la Comunió del seu Cos i de la seva Sang sacramentats, fent-los participants de son sacerdocí”<sup>1489</sup>. En este aspecto, la Iglesia o el cristianismo es un río de amor divino que brota perennemente del Sacrificio de Jesús y “que penetra en les consciències i les fa florir en nobles sentiments i granar en obres santes de virtut”<sup>1490</sup>. El cristianismo, con la influencia sobrenatural y de la gracia, es escuela de humanidad<sup>1491</sup>: humaniza y purifica los pueblos<sup>1492</sup>.

Por otra parte, es tarea de todo el pueblo trabajar por el advenimiento del Reino de Dios. En su pastoral *La Sabiduria dels humils* (1902), dedicada a la defensa de la enseñanza popular y universal del Catecismo a los más pequeños, aprovechando esta oportunidad, el autor incluye a todo el pueblo cristiano en esta tarea, en esta obligación, ya que es su responsabilidad y nadie tiene derecho, dentro de su posición y circunstancia, a eximirse de ella, habida cuenta del sacerdocio común y de la participación de los fieles en el triple *munus* de Cristo, real, sacerdotal y profético (que décadas más tarde recalcó el número 10 de la constitución dogmática *Lumen Gentium* del Vaticanum II):

El Sant Pare anomena a aquest poble, poble real i sacerdotal (...) i de consegüent, tot home, tot cristià en virtut dels dits Sagraments, obté una dignitat sacerdotal, participa del Sacerdoci diví, i ha de complir els oficis que aquest imposa, no solament de prendre part en les oracions i sacrificis de culte de Déu, sinó també de propagar la Doctrina de Jesucrist entre els homes, i d'estendre el regne de Déu sobre la terra<sup>1493</sup>.

Conforme a lo que predicaba San Ignacio de Loyola en sus *Ejercicios*, los fieles deben sentir con Iglesia<sup>1494</sup>. Por ello, los cristianos tienen la obligación de trabajar por su Iglesia, defenderla, amarla: “tot interès terrenal, per important que sia, ha de cedir avant de l'interès de la salvació eterna”<sup>1495</sup>. La Iglesia, al conjugarse con el orden natural<sup>1496</sup>, “como un vestido, va adaptándose a las

<sup>1489</sup> Cf. “El Sant Sacrifici” en *Obres Completes*, v. VI, p. 84.

<sup>1490</sup> Cf. “El Sant Sacrifici”, op. cit., p. 88.

<sup>1491</sup> “Ofici espiritual de l'art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 379.

<sup>1492</sup> “La tradició catalana” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 331.

<sup>1493</sup> Cf. “La sabiduria dels humils” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 665.

<sup>1494</sup> “En totes les coses, mon caríssim i jove amic, quan més nos acostam al sentir de la Iglésia sentim més rectament”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 5 (carta sin fecha dirigida a José Dachs).

<sup>1495</sup> Cf. “La caiguda de la França cristianíssima” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 282.

<sup>1496</sup> El Prof. Dr. Evaristo Palomar, en lo que constituyó su tesis de doctorado, explicaba la interrelación del orden sobrenatural y el natural, reunidos en una misma Iglesia: “en absoluto podríamos decir que el Estado y la Iglesia se mueven como expresión de una dualidad social. Esta situación, que puede estimarse legítima en cuanto a la resistencia de la sociedad espiritual a ser absorbida por el Estado, no deja de ser, desde la consideración de la Iglesia, imperfecta. Porque si la Iglesia es una, y tiene como misión la plenitud de las naciones en el Pueblo de Dios, no puede serlo sino en cuanto, al menos potencialmente, todas las naciones

nuevas formas, a la nueva estructura del cuerpo social, y, siendo uno solo el fin, no obstante, emplea distintos medios para llegar al mismo"<sup>1497</sup>. Ella se ha adecuado a las distintas sociedades, toda vez que posee la Verdad absoluta y tiene por misión conducir a ella los hombres, "se acomoda con todas las relatividades honestas y justas, y quiere perpetuar el prodigio de Dios con nosotros, es decir, usando el lenguaje del Evangelio, la extensión del Reino de Dios en la tierra"<sup>1498</sup>.

La Iglesia predica la igualdad de los hombres ante Dios, no tiene preferencias de clase y, de tenerlas, las tiene hacia los pobres<sup>1499</sup>: "els pobres són els fills predilectes de Déu, i de consegüent de la seva Iglésia a la terra"<sup>1500</sup>. A su vez, la Iglesia es la creadora de la verdadera civilización europea y occidental, la Cristiandad<sup>1501</sup>, basada sobre el principio de unidad espiritual<sup>1502</sup>.

---

son llamadas a entrar en la única Iglesia de Cristo. Tratándose de órdenes distintos, lo que se refiere directamente a la salvación y lo que mira al bien temporal de los pueblos, esta sociedad universal armoniza integrando, sin confundir, ambos órdenes. De otro modo, se cae en lo que Bonifacio VIII, con evidente lógica, aludía como recurso maniqueo, la dualidad de principios en el gobierno de los hombres. Por nuestra parte, tratando de conceptualizarlo, lo hacemos bajo la fórmula de "unidad-dual": una sola sociedad y dos órdenes, espiritual y temporal. Como existe un solo Dios y una pluralidad de realidades creadas, un solo universo y una multiplicidad de entes, una sola substancia humana y alma y cuerpo, una sola realidad y dos órdenes natural y sobrenatural, un solo Cristo, hijo de Dios vivo y segunda Persona de la Trinidad, y dos naturalezas perfectas divina y humana", cf. *El pensamiento político de Henri Ramière*, op. cit.

<sup>1497</sup> Cf. "Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa" en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 668. "La Iglésia porta el timó de la Humanitat en el viatge que aquesta va fent sobre la terra (...), va acomodant els homes als nous temperaments socials perquè visquin segons la Llei de l'Evangelí; única Llei, junt amb la Llei natural, que serveix per a totes les situacions, fins les més oposades entre si, de la vida humana. L'Evangelí no conté una forma concreta, i, no obstant, pot donar forma a totes les situacions concretes socials, polítiques i econòmiques dels homes, com Déu Criador, forma infinita, la dóna a totes les existències de la creació. L'Evangelí té una amplitud immensa (...) és l'Evangelí del regne de Déu, que mai tindrà fi sobre la terra", cf. "L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana" en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 101.

<sup>1498</sup> Cf. "Los excesos del Estado", op. cit., p. 177.

<sup>1499</sup> Cf. "L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana", op. cit., p. 120.

<sup>1500</sup> Cf. "Instrucció (6.11.1915)", en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 464. "En aquest Regne universal i perpetu, en aquest Regne que en diem la Santa Iglésia de Déu, hi dominen dos caràcters: el primer, que és la llei constitutiva i essencial, consisteix en la primacia de la pobresa; el segon, que és conseqüència lògica del primer, que dintre d'aquest Regne els qui tenen dret de ciutadania, els qui hi són per dret propi són els pobres, i que els rics hi són solament tolerats, en situació d'inferioritat dins de la societat espiritual i sobrenatural el cap de la qual és Jesucrist", cf. "La formació del caràcter" en *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 518-519. Para formar parte de esta "nobleza" de la Iglesia, hay que hacerse pobres de espíritu, desprendiéndose del amor a la riqueza, op. cit., p. 524.

<sup>1501</sup> "Os diré que debía venir un pueblo incomparablemente mayor que el pueblo helénico, un pueblo humano, sin límites geográficos ni históricos, de una organización más completa, una democracia más franca, que no se fundaba en la esclavitud como la de aquellas artísticas ciudades, sino en el Espíritu de Dios que es libertad incomparable; y este pueblo humano, cuando aún no había llegado, y quizá todavía tardará en llegar, a la plenitud de la edad viril,

Así, bajo las maternales alas de la Iglesia, se crió la sociedad europea, estableciéndose el principio de la limitación y de la responsabilidad del poder<sup>1503</sup>. Por otro lado, a Iglesia es la gran defensora de la libertad humana, porque profesa el principio de la dignidad racional de la naturaleza humana<sup>1504</sup>.

La categoría y la vida sobrenatural de la Iglesia no permite contemplarla meramente bajo un prisma humano, no es un Estado temporal, no es un partido político, no es una escuela filosófica, no es una academia artística, no es una asociación de estudio para reformas sociales:

Es más que todo esto y sobre todo esto: es una alianza de Dios con los hombres, y su misión terrenal consiste en cultivar las relaciones entre el Criador y sus criaturas en las contingencias y variedades que se suceden con el transcurso del tiempo. Si considerásemos a la Iglesia como un Estado temporal, un partido

---

estando aún en tiempos de juventud quizás incompleta, pero con un organismo popular robusto, con una ciencia que había destruido y anatemizado el principio de Aristóteles de que los hombres nacían ya divididos en dos clases, unos aptos para gozar de la libertad y otros sólo buenos para esclavos, y había apellidado a las Bellas Artes «Artes liberales», y tenía como dogma fundamental de su fe que todos los hombres, de cualquier raza que fuesen, eran substancialmente iguales hasta el punto de que en su legislación universal el Derecho canónico no admite más distinción entre los hombres que la de eclesiásticos y seglares, que para subir a su jerarquía gubernamental jamás ha preguntado a nadie de quién es hijo, y casi siempre busca a sus príncipes entre los pobres, este pueblo, digo, que tiene la inmensa pretensión de volver a los hombres al estado natural librándolos de viciosas excrecencias y llenando sus deficiencias con un elemento divino para divinizarles, este pueblo en los inmensos territorios por donde se extendió infundiendo a la plástica un espíritu nuevo, creó un cosmos de edificios, estatuas y pinturas al lado del cual la angosta meseta de la Acrópolis ateniense, con toda su admirable exhibición de Belleza, está en la proporción de aquella diminuta república con el reino universal de Nuestro Señor Jesucristo que se llamó la Cristiandad”, cf. “La belleza en la vida social” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 413-414. “Aquest moviment de perfecció social de què us parlàvem que va de dins a fora, aquestes lleis divines que han de formar l’estructura de la Humanitat, la llei de la Veritat i la llei d’Amor, (...) se veu evidentment com han sigut una aparició en l’ordre públic i social de lo que hi havia dins dels cors dels homes i en l’interior de les famílies. La santa Mare Iglésia féu l’Europa i les altres parts del món civilitzades. Amb sa calor divina, amb la pietat cristiana, educà als homes, extirpà els vicis de l’antiga civilització gèntilica i de la barbàrie dels pobles septentrionals que invadiren el migdia, il·lustrà son enteniment, ordenà els afectes del seu cor”, cf. “L’eterna afirmació” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 597.

<sup>1502</sup> “Aquesta civilització per sa naturalesa ha d’ésser una, ha de tenir una unitat essencial, com tot el nostre llinatge té una unitat essencial; ha d’ésser no sols cosmopolita, sinó també de totes les èpoques, és a dir, superior a les influències de lloc i temps, com una atmòsfera estesa per tota la terra capaç d’ésser respirada per tothom, vivificant l’esperit de tota classe i condició de persones. [...] Aquesta base d’unitat d’esperit entre tots els homes és una condició necessària de la civilització universal cf. “La sabiduria dels humils”, op. cit., p. 646.

<sup>1503</sup> Cf. “Dios y el César” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 11.

<sup>1504</sup> Cf. “Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa”, op. cit., p. 683. “El verdader Cristianisme, el catolicisme, no és raquític, ni tirànic, sinó amplíssim i amant de l’espontaneïtat i llibertat humana. Existeix sobre la terra per a assegurar la nostra llibertat, perquè per medi de la llibertat, usant de la llibertat, havem d’obtenir la nostra eterna salvació”, cf. “Llei de l’art”, en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 363.

político, una escuela filosófica, una academia artística o una asociación de reformas sociales, caeríamos en el laicismo<sup>1505</sup>.

A su vez y en relación con la sociedad civil, la Iglesia es “la representació de Déu a la terra”<sup>1506</sup>. Así, la función principal de la Iglesia, que no es otra cosa que “una immensa associació de tot el llinatge humà per a adorar a Déu i a servir al pròxim”<sup>1507</sup>, es la promoción de los principios evangélicos y la infusión de espíritu sobrenatural en la sociedad, no la defensa de unos intereses temporales<sup>1508</sup>. Tal fin, así como el aseguramiento de la libertad de conciencia, son los que justifican la división entre el poder espiritual o religioso y el temporal o civil<sup>1509</sup>. La Iglesia no ofrece o prefiere una forma de organización política concreta o exclusiva, puesto que su forma es más amplia, inmutable y eterna; es el Evangelio que se adapta para toda la tierra, que es lo variable<sup>1510</sup>. Pero en caso de conflicto de ámbitos, jamás puede ser supremo o dirimente el poder civil<sup>1511</sup>. De ahí se sigue la necesaria independencia de la soberanía territorial del Papa<sup>1512</sup>. Es por ello que se explica la profunda contradicción con el laicismo, cuyo propósito es la secularización de la sociedad. En cambio, la Iglesia no aspira a una sociedad secular sino eterna, como Cristo es eterno<sup>1513</sup>.

Al mismo tiempo, la Iglesia católica es celosísima de su independencia y libertad, no se dobla ante la tiranía “i prefereix l’extermini més que no pas que els homes vulguin legislar contra la seva consciència, que no té més Jutge que el mateix de Déu”<sup>1514</sup>. Y aunque en el mundo presente la Iglesia sufra persecución, sin embargo “en els segles vinents els perseguidors de Jesucrist i de sa Iglésia desapareixeran, i la santa religió cristiana perseverarà fins a la fi dels segles”<sup>1515</sup>. Al fin y al cabo, la Iglesia es la vindicadora y observadora del sentido común<sup>1516</sup>.

<sup>1505</sup> Cf. “Exhortació (21.11.1914)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 404.

<sup>1506</sup> Cf. “L’etern rosari” en *Obres completes*, v. VI, op. cit., p. 278.

<sup>1507</sup> Cf. “L’educació maternal” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 158.

<sup>1508</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit. (carta de 18.11.1909 a Tomás Costa, arzobispo de Tarragona).

<sup>1509</sup> Cf. “El internacionalismo papal” en *Obres completes*, v. VI, op. cit., p. 383.

<sup>1510</sup> “La Iglesia es siempre la misma, podríamos quizá decir que no es ella la que varía, sino el elemento humano que la circuye. Siendo la ley cristiana un perfeccionamiento y elevación de la ley natural, posee como ésta una elasticidad suma, tiene infinitas aplicaciones”, cf. “El clero en la vida social moderna” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., pp. 147-148.

<sup>1511</sup> Cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., loc. cit.

<sup>1512</sup> Op. cit., p. 432.

<sup>1513</sup> Cf. “L’etern rosari”, op. cit., pp. 278-279.

<sup>1514</sup> Cf. “Reial Visita” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 139.

<sup>1515</sup> Cf. “Mes en honor del Patriarca Sant Josep” en *Obres Completes*, v. IV, p. 357.

<sup>1516</sup> “Si examináis con serenidad la historia de la Iglesia, la manera como se ha conducido en el régimen espiritual de los pueblos, encontraréis en su conducta una nota que falta del todo a los radicales y masones: el sentido común”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 204.

#### 14.6. La providencia divina sobre los hombres y los pueblos. El juego del binomio ley y libertad

En el sermón que predicó Torras i Bages en las solemnes fiestas poéticas en el templo restaurado de Santa María de Ripoll, en 1895, afirmó: “Déu solament, repeteixo, és el qui edifica als pobles”<sup>1517</sup>. En consecuencia, el prelado admite el principio de predestinación social de los pueblos:

És impossible no reconèixer en els pobles una predestinació, com el dogma catòlic ens diu que hi és en els individus; tal volta més visible que en aquests en els primers, l’existència dels quals és temporal i mundana, a diferència dels individus, pels quals la vida terrenal i temporal és una part insignificant de sa existència. [...] Una mà invisible i omnipotent mena per tot el llarg procés dels segles a l’universal llinatge dels homes, usant medis molt diferents, a un fi providencial; totes les condicions, influències i vicissituds obeeixen a la voluntat sobirana qui les ordena i encamina al compliment del fi volgut<sup>1518</sup>.

Esta predestinación está regulada por las disposiciones de la Providencia divina, que regulan el devenir político de la historia, esto es, la Ley eterna, que describe en su *Panegírico de Santo Tomás de Aquino* (1882) como:

La razón en virtud de la cual la Sabiduría divina todo lo gobierna, es el manantial y la fuente de todas las leyes; todas nacen de aquel soberano principio, a todas comunica la fuerza que tienen y la luz que derraman, de manera que, suponiendo el imposible de que aquélla desapareciese, todas las demás quedarían reducidas a la nada, como desapareciendo el sol el mundo entero quedaría sin luz ni vida. Porque la ley es un elemento esencial en el Criador y en la criatura; quien dice creación dice legislación; si Dios creó debía dar leyes a la hechura de sus manos, y aun debemos decir que al dar la existencia dio la ley, ya que ésta es, en su más alto significado, la fórmula de la vida. Allá en el seno del Padre encontramos la Ley de las leyes formando parte de la substancia divina, siendo eterno como Él<sup>1519</sup>.

Todos están sujetos a la ley divina. Entre los hombres, afirma con cierta ironía, únicamente los locos estarían exentos de esta ley<sup>1520</sup>. Así, siguiendo a

<sup>1517</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 456.

<sup>1518</sup> Cf. “La tradició catalana” en *Obres Completes*, v. I, op. cit., pp. 355-356.

<sup>1519</sup> Cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino” en *Obres Completes*, v. X, op. cit., p. 49.

<sup>1520</sup> Cf. “Llei de l’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 335. En este sentido, el pensamiento de Torras i Bages sería la expresión del *seny* (una especie de hábito individual y socializado de sensatez práctica o *phrónesis*), un sentido común u orden que responde al respeto de la misma ley divina. “Oh moderació!, joh just medi!, joh equilibri! ¿Quan seràs la regla de les coses humanes?”, cf. “Del verb artístic” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 303. Lo contrario, conocido como “rauxa” o *hybris*, sería por falta o carencia de ley, una situación indeseada: “una llei és necessària, com una essència és necessària; si no, ve el desequilibri, un desfet, la bogeria, el mareig, el rodament de cap, la borratxera, el caure a terra i dormir fins a quedar deslliurat”, cf. “Notes d’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 467. En *Les formes de vida catalana*, que publicó inicialmente en 1944 José Ferrater Mora, señalaba como caracteres típicos

pies juntillas las cuestiones 90 a 97 de la I-II de la *Summa*<sup>1521</sup>, Torras i Bages desarrolla la teoría tomista de la ley en los más diversos lugares de sus escritos. En primer lugar la ley eterna. A continuación, la ley natural. En tercer lugar, la ley divina, en especial, la ley de Cristo, que es un “perfeccionamiento y elevación de la ley natural”<sup>1522</sup>. Por último, la ley positiva que –conformándose con la ley natural– no será invariable ni inmutable como lo son las leyes físicas<sup>1523</sup>. En cuanto al fin o criterio, define gráficamente Torras i Bages la ley como “brúixola”<sup>1524</sup>. Esta teoría de la ley no es obstáculo para afirmar la libertad del hombre, puesto que el hombre, mediante su razonabilidad, es ley para sí mismo, en quien se conjugan perfectamente los principios de autonomía y teocracia.

La ley natural no sólo es la norma de ordenación básica de la sociedad, sino también respecto a ésta es lo “personal [...], permanente [...], substancial [...] que da cohesión a las partes, unidad al conjunto”<sup>1525</sup>. Contrariamente a la concepción de la ley en el socialismo, tiene por objeto –y sujeto– al hombre. De forma clara y sucinta, la ley natural se recoge en el Decálogo. En ello difieren también las consideraciones de la libertad en la democracia cristiana y en la socialista. La primera sería fruto de la libertad, mientras que el socialismo quiere imponer su socialismo en virtud de un mandato legal.

Para Torras i Bages, “les lleis i les institucions socials, d’ordre natural, formen la llei de vida dels pobles, són la llei natural, que no és altra cosa que

---

del modo de ser de los catalanes: continuidad, *seny*, mesura, ironía. Respecto al *seny* sería la resultante de la oposición al desenfreno y al ascetismo, cf. *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Ed. 62, Barcelona 1980, p. 49. Esta *aurea mediocritas* se correspondería con la prudencia, el entendimiento y la discreción, fruto de la experiencia de toda una cultura colectiva. Con todo, sin serenidad, el catalán difícilmente podía mantener el *seny* y precisamente la falta de este hábito provocaba un efecto inverso en el catalán: “que el català és, a la seva manera, quixotesc em sembla ben evident”, op. cit., p. 65. En esta teorización del *seny* en la descripción de los resortes psicológicos del pueblo catalán, le siguió Jaime Vicens i Vives en su *Notícia de Catalunya* (1954). Vicens Vives reseñaba esta sensatez y circunscripción como típica del catalán, pero al mismo tiempo, podía éste sufrir súbitas manifestaciones inversas de exasperación, sentimentalismo, locura y debilidad o rebote, cf. Ed. Proa, Barcelona 1999, p. 164. Curiosamente, Vicens Vives considera que esta mesura y sensatez que engloba el *seny*, los catalanes la han adquirido con la necesidad de dominar una tierra áspera a través del trabajo: “és fruit de l’experiència seculalment transmesa i heretada en la difícil conquesta de la riquesa”, ibíd., p. 167. La insensatez o *rauxa* sería una falta de *seny*, ibíd., p. 168.

<sup>1521</sup> Aludamos a la definición de ley de Santo Tomás de Aquino: “lex quaedam regula est et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur, dicitur enim lex a ligando, quia obligat ad agendum. Regula autem et mensura humanorum actuum est ratio” (I-II, q 90, art. 1) y a la definición de ley natural: “participatio legis aeternae in rationali creatura lex naturalis dicitur” (I-II, q 91, art.2).

<sup>1522</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 148. De igual forma, “la ley evangélica, mucho más que la ley mosaica, es un regreso a la ley natural grabada en nuestra conciencia, es la ley natural en alto relieve”, cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., p. 373.

<sup>1523</sup> Op. cit., p. 372.

<sup>1524</sup> Cf. “Llei de l’art”, op. cit., p. 334.

<sup>1525</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 183.

l'execució de la idea de l'Omnipotència creadora"<sup>1526</sup>. En Jesucristo ha sido revelada la plenitud de esta Ley: "Dios con una palabra que habló, que es su Verbo, lo dijo todo; los principios cristianos, por tanto, deben regir a la humanidad hasta la total consumación de sus destinos"<sup>1527</sup>. El Hijo de Dios vino al mundo para restaurar al hombre y su venida inició una nueva era de la humanidad:

Su misión no era temporal ni local: por esto no tiene término ni límite; por esto trajo la libertad, no a los ciudadanos de este o de aquel imperio, no sólo a sus contemporáneos, sino a todos los hombres de todos los países y de todos los tiempos. Su Ley, que vino a enseñar al mundo, es una emanación de su existencia divina, es a su manera infinita. Por esto no cohibe como las leyes de los hombres, porque coincide exactamente con nuestra naturaleza; es la ley de perfecta libertad<sup>1528</sup>.

Esta ley cristiana de perfecta libertad se muestra, "en todos los tiempos y en todas las situaciones de la historia", como la indispensable maestra y soberana de los hombres<sup>1529</sup>. Esta ley del cristiano es la ley natural "amb poquíssim més"<sup>1530</sup>, es decir, su perfeccionamiento y elevación a un orden de la gracia<sup>1531</sup>.

Por tanto, la ley cristiana no es una norma que coarte la libertad y la espontaneidad de los pueblos. Y ello teniendo en cuenta la racionalidad humana, que participa en la razón de Dios, "el hombre a su manera es ley de sí mismo, pues brilla en su razón como un reflejo del divino rostro. Los derechos de Dios no destruyen, pues, los del hombre; al revés, lo afirman"<sup>1532</sup>. El objeto de la ley se dirige a la inteligencia y a la voluntad. Ley que es para el hombre a la vez autonomía y teocracia. Se trata de una ley de suavidad y de orden, "de una difícil facilidad, porque es la Ley de nuestra naturaleza que se amolda a la sociedad humana sin necesidad de movimientos bruscos ni conmociones violentas"<sup>1533</sup>. La ley, dirá en la *Llei de l'art*, es equilibrio y sin ella adviene la anomía de la perturbación, el desorden y la destrucción<sup>1534</sup>.

<sup>1526</sup> Cf. "Llei de l'art", op. cit., p. 346.

<sup>1527</sup> Cf. "Panegírico de Santo Tomás de Aquino", op. cit., p. 50.

<sup>1528</sup> Cf. "El estadismo y la libertad religiosa" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 347.

<sup>1529</sup> *Ibid.* A este respecto, Torras i Bages apunta a Santo Tomás de Aquino como un modelo de sabio o legislador enviado "a las naciones a quienes la Providencia reserva un ilustre porvenir, después de la época laboriosa y generalmente sangrienta de su formación" *ibid.* Todo su *Panegírico* al Doctor Angélico, que pronunció en las fiestas que le dedicó el Seminario Conciliar de Barcelona en 1882, está dedicado a glosar a Santo Tomás como "arquitecto principal en la organización de la ley cristiana" *ibid.*, p. 48.

<sup>1530</sup> Cf. "Què és la maçoneria?" en *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 100.

<sup>1531</sup> Cf. "El clero en la vida social moderna", op. cit., p. 148.

<sup>1532</sup> Cf. "Què és la maçoneria?", op. cit., p. 52.

<sup>1533</sup> *Op. cit.*, p. 55.

<sup>1534</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, pp. 337.



He aquí una firme justificación de la ley natural, accesible por el entendimiento humano<sup>1535</sup>: “no hay contemplación que iguale en sublimidad a las del gobierno y el régimen de Dios sobre las criaturas libres”<sup>1536</sup>. En este juego armonioso de ley y libertad, Dios rige la libertad de las criaturas racionales, “sin que ésta sufra menoscabo; obran los hombres libremente, y, sin embargo, no hacen más que cumplir los designios del Altísimo; hasta cuando son rebeldes le sirven, y no obrarían mal si no fuese buena la causa primera de todo movimiento, como no habría sombra en la tierra si el sol no le enviase sus benéficos y luminosos rayos”<sup>1537</sup>.

Sin embargo, al querer emanciparse de dicha ley, como pretende justificar el kantismo, el entendimiento humano queda seducido por la concupiscencia y, en su potencialidad admirable, produce efectos grandiosos que conmocionarán el mundo, pero no es capaz de salvarlo<sup>1538</sup>.

Para Torras i Bages esta doctrina sobre la ley divina o natural y la libertad humana (y por ende sobre la gracia), que constituía su primera exposición pública de su pensamiento filosófico tomista, es la antítesis teórica del liberalismo, “cuya raíz filosófica es negar toda dependencia y ordenación de las facultades humanas”<sup>1539</sup>. En cambio, la humilde subordinación a la verdad que supone el tomismo y que le hace exclamar “nada eres, oh hombre, sin el concurso y la gracia divina”<sup>1540</sup>, le permite asegurar que, con tal gracia, es decir, con la sujeción del entendimiento y la voluntad a Dios, el hombre puede dignamente representar en la tierra el papel de vicario y lugarteniente de Dios. Por el contrario, señala, es el uniformismo moderno de los filósofos y sectarios ateos el que pretende aniquilar el espíritu de las naciones<sup>1541</sup>.

La comprensión de los designios de esta Providencia divina permite, por otro lado, cooperar concretamente con el plan divino y no caer en tentaciones revolucionarias e irracionales: “el predomini d’un poble sobre dels altres és un fet constant en la Història; obeeix, de consegüent, a una mira de la Providència, i sublevar-se contra d’ell és sublevar-se contra una llei de la humanitat”<sup>1542</sup>. Ello no anula la libertad ni la autonomía personal, ni tampoco la de los pueblos particulares.

Así, como sucede en el caso de España, es Dios quien une los pueblos, sin perjuicio de que esta misma ley divina exija respetar la integridad personal de las regiones, el amor a los diferentes pueblos “formats baix l’eficàcia de la Llei

<sup>1535</sup> Cf. “Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 61.

<sup>1536</sup> Op. cit., p. 63.

<sup>1537</sup> *Ibíd.*

<sup>1538</sup> Cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino”, op. cit., pp. 54-55.

<sup>1539</sup> *Ibíd.*, p. 65.

<sup>1540</sup> Op. cit., p. 65.

<sup>1541</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 230.

<sup>1542</sup> *Ibíd.*, p. 714.

de la Providència qui governa el món moral, la societat humana, amb tanta precisió com el món físic, l'univers material"<sup>1543</sup>. Este respeto al orden poliédrico de las comunidades humanas y, en especial, el de Cataluña, constituye lo que podríamos denominar una *filosofía política del pueblo catalán* – su regionalismo- que estudio más adelante (capítulos diecisiete a veinte *infra*), donde el regionalismo que profesa Torras i Bages lo equipara a “una espècie de culte a Aquell qui formà tots els pobles de la terra, i de consegüent el poble català”<sup>1544</sup>.

#### 14.7. Valoración de la libertad

En Torras i Bages encontramos planteada una teoría de la libertad, que desde la fidelidad al tomismo, entra en diálogo y no simple polémica con la filosofía moderna. Al mismo tiempo que exalta la facultad de la libertad de espíritu, que equipara a la santidad<sup>1545</sup>, contra la antropología de la autodeterminación, proclama: “la llibertat és una condició, és una manera d'ésser, no un ser real i positiu”<sup>1546</sup>. En este sentido, es una condición espiritual, puesto que la materia, subordinada al espíritu, nunca puede ser libre<sup>1547</sup>. Por su parte, la libertad no es un fin en sí misma. La clave para el clérigo catalán es distinguir libertad e independencia, puesto que, como hemos visto, la primera reconoce frente a la segunda que el espíritu del hombre está sujeto a leyes, del mismo modo que la unidad del Universo procede de la dependencia de todas sus partes a la soberana Ley que lo gobierna<sup>1548</sup>. Quiero mencionar a este respecto un texto anónimo antiliberal de 1823, escrito en catalán seguramente por un dominico que firmaba como *Un verdader amant de la veritat*, abordando esta cuestión en un sentido similar al de Torras i Bages, para comprobar la común sintonía en la explicación de la libertad, debida al tomismo subyacente en ambos:

Llibertat es lo mateix que exempció, y axi la llibertat natural propia del home consisteix en ser exemp del instinct natural que determina las bestias á obrar una

---

<sup>1543</sup> Ibid., p. 229.

<sup>1544</sup> Ibid., p. 230.

<sup>1545</sup> Cf. “Culte de la carn”, p. 56.

<sup>1546</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 233. Karol Wojtyła en *Persona y acto* delineaba su fundamentación filosófica del acto moral consciente, desde la filosofía escolástica, pero en diálogo con la filosofía moderna. El acto humano presupone la condición libre del sujeto humano, y en este sentido la voluntad se autodetermina y dispone de sí misma, aunque siempre con referencia al orden objetivo, como es la propia realidad corporal, vid. *Osoba i czyn*, Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovia 1969. La edición española traduce confusamente el título de esta obra por *Persona y acción* (Ed. Palabra, Madrid 2011).

<sup>1547</sup> Cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, op. cit., p. 278. “La llibertat és una llei que sols regeix en la regió dels esperits, en el regne del Pare dels esperits; en els dominis de la carn no hi ha llibertat (...). Existeix la carn per a l'esperit”, cf. “Culte de la carn”, op. cit., p. 43.

<sup>1548</sup> Cf. “De la fruïció artística”, op. cit., p. 251.

sola cosa, segons la impressió del sentit; pues qu'el home es indiferent per voler assó ú alló que se li proposa, elegint lo que mes li agrada, conforme á la lley ó dictamen de la raho. [...] No es pas lo mateix ser libre que ser indepedent de tota lley y de tot superior. Deu nos criá libres per obrar be y fer nostra felicitat temporal y eterna: [...] no pot donarse llibertat verdadera sens una ordenada y prudent subjecció<sup>1549</sup>.

Para Torras i Bages, la libertad procede de la dimensión espiritual del hombre, siendo “una derivación del sumo Espíritu, Dios”<sup>1550</sup> dado que el hombre participa “de la infinidad de Dios”<sup>1551</sup>. Vista así, la libertad personal, sería relativa, pero dotada de la máxima garantía al estar referida a Dios. En la razón o conciencia, ámbito de autonomía propia del hombre, ley y libertad se unen. Tal y como hemos visto en el apartado anterior, la ley, con sus preceptos y obligaciones, compele a actuar racionalmente, pero al mismo tiempo, se obra de este modo por “determinación libérrima”<sup>1552</sup>. La libertad es simplemente “la potència sens restricció alguna per a obrar el bé”<sup>1553</sup>. Si la ley lo es por razón de fin, la libertad, según Torras i Bages, jamás es fin, sino un medio, una condición. Se sigue de ello que resulta absurdo proclamar la libertad como ley o norma de conducta individual, una norma que resultaría sin sentido, errática. Además, la libertad se ejercita o se manifiesta para con el prójimo. La libertad es necesariamente social<sup>1554</sup>.

Toda moción humana, incluso las más poderosas, son participación del poder divino. Menciona Torras i Bages la cuestión 22, art. 3, c) de la primera parte de la *Summa* de Santo Tomás, admirado de que el libre arbitrio haga a los hombres partícipes de la dignidad de causa<sup>1555</sup>, llegando a participar en cierto modo en la libertad de Dios, quien “hizo de la voluntad del hombre la causa más poderosa y libre, la más aproximada a Él, porque así como los más allegados a un monarca terreno, son los que más participan de la soberanía, así la criatura humana participa de un modo ilustre de aquella libertad, que es una prerrogativa de Dios”<sup>1556</sup>.

<sup>1549</sup> Cf. *Enterro solemne de la Constitució de Cadiz ó destrucció completa dels fonaments falsos sobre que descansaba que son igualtat, llibertat, y soberania popular y la Constitució sens máscara ó Verdadera idea de la constitució abortada en Cádiz lo any 1812: morta en 1814: ressucitada per medi de punyals en 1820 y enterrada en 1823, per may mes tornar sobre la Terra*, En la Oficina de Ignasi Abadal, Manresa 1823, p. 44.

<sup>1550</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 365.

<sup>1551</sup> Op. cit., p. 367.

<sup>1552</sup> Op. cit., p. 366.

<sup>1553</sup> Cf. “¿Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 100.

<sup>1554</sup> La libertad “indica una relación entre los ciudadanos, pero no un punto de partida ni un punto de término, ni una regla de dirección de la vida, pero es, no obstante, una condición preciosa de la vida social”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 191.

<sup>1555</sup> Cf. *Summa theologiae*, I, q. 22, a. 3, c.

<sup>1556</sup> Cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino”, op. cit., p. 64. En *La tradició catalana*, en la larga nota dedicada al sistema filosófico de Francisco Javier Llorens i Barba, en la disertación

Donde está el Espíritu de Dios, allí hay libertad<sup>1557</sup>: “l’esperit és la font de la vida i el seu principi. És com el germen del qual procedeix tot lo demés. El cristianisme és l’Esperit de Déu a la terra”<sup>1558</sup>. Esta libertad característica de los cristianos<sup>1559</sup> es una derivación del Espíritu de Dios: “es claro que para el cristiano hay leyes, preceptos y obligaciones, pero no hay violencias; la voluntad del cristiano obra impelida por una potente y suave influencia interior, obra racionalmente por determinación libérrima, obra porque quiere obrar, no porque le obligan”<sup>1560</sup>. La salvación del cristiano requiere del ejercicio de la libertad<sup>1561</sup>.

Contrariamente, el naturalismo moderno, en el afán de emancipar al hombre del dogma religioso y de la Iglesia, niega la genuina libertad<sup>1562</sup>. Tampoco es compatible la libertad con el socialismo, que subvierte o tiene que hacer violencia en las cosas para conseguir sus fines<sup>1563</sup>.

---

preliminar al segundo libro de la obra, alude a esta cuestión: “com un dia li ensenyéssim l’article 3, qüestio 22, part 1.<sup>a</sup>, en què el sant Doctor explica com el Criador ha volgut fer participar a la criatura de la dignitat de causa, ens digué que l’havia delectat més que una oda d’Horaci”, op. cit., p. 371. Torras i Bages reitera el argumento y el recurso a este artículo de la *Summa* en su conferencia *Del verb artístic*, pronunciada en el Círculo Artístico de San Lucas en abril de 1897, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 298.

<sup>1557</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 453. Por ello, “fer que el seu Esperit, que és també l’Esperit del seu Etern Pare, regni entre nosaltres, i vivifiqui el vostre cor; és deslliurar als homes, restituir-los la verdadera llibertat. L’esclavitud naix del pecat, i tota tirania és pecaminosa i filla del pecat; per això la nostra missió és mantenir la llibertat dels fills de Déu, dels fills de la Iglésia, la llibertat que ens adquirí Jesucrist, la llibertat de dins i la llibertat de fora. Si volem ésser lliures seguim a la Veritat, perquè Ella deslliura”, op. cit., p. 455. L’esperit és la font de la vida i el seu principi. És com el germen del qual procedeix tot lo demés. El cristianisme és l’Esperit de Déu a la terra”, cf. “En l’aniversari secular del restabliment de la Companyia de Jesús” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 258-259.

<sup>1558</sup> Cf. “En l’aniversari secular del restabliment de la Companyia de Jesús” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 258-259.

<sup>1559</sup> “Nadie hay más libre que un cristiano”, cf. “Dios y el César”, op. cit., p. 10.

<sup>1560</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 366.

<sup>1561</sup> “Usando la frase de San Ignacio, nos debemos ayudar de nuestra libertad, y el ejercicio de esta libertad es la Cruz de Cristo, con la cual cada uno de nosotros ha de completar su liberación y su salvación”, op. cit., p. 368.

<sup>1562</sup> “Raó i llibertat són dos atributs essencials a la naturalesa humana, i no obstant són sacrificats pels naturalistes moderns en son furor homicida. (...) La llibertat civil és trepitjada també pels naturalistes quan arriben a apoderar-se del govern de la nació, ells que volgueren fer a l’home modern independent de la Iglésia, el fan esclau de la secta, (...) quan l’home fuig del domini de Déu cau baix la tirania de Satanàs”, cf. “Sant Tomàs i Lleó XIII”, op. cit., p. 662.

<sup>1563</sup> “La llibertat és incompatible amb el socialisme, perquè la llibertat consisteix en que les coses i els homes, sense impediment extern, puguin regir-se en conformitat a la llei de sa naturalesa, als principis intrínsecs de sa manera d’ésser; i com la situació de la societat en el sistema socialista resultaria una posició violenta, per això necessita donar al Govern un poder monstruos”, cf. “L’equilibri en la jerarquia industrial”, en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 691.

#### 14.8. La dignidad de la conciencia

Similarmente, encontramos en Torras i Bages una alabanza de la conciencia humana, personal e individual, conciencia que le reviste al hombre de una dignidad única:

La personalidad es la conciencia, porque ésta es la suprema ley del hombre, por esto el hombre es según sea su conciencia; y la Iglesia le tiene tal respeto, que es un principio común el que dice: *de internis non iudicat Ecclesia* [...]. La conciencia individual es la fuente de la variedad de los caracteres humanos, [...] porque aun cuando es cierto que el hombre es un ser muy complejo, recibe la unidad, la dignidad y la personalidad de la conciencia<sup>1564</sup>.

Se trata de un acto personalísimo, que permite el discernimiento entre el bien y el mal, la verdad y el error, y por su libertad le hace responsable de sus actos, le humaniza:

La distinció entre el Bé i el mal, entre la Veritat i l'error, és la llei fonamental de la consciència humana, és la mateixa consciència, de manera que treta aquella distinció desapareix; i l'home ja no és home més que per defora, queda buit i baumat i sense substància. Aleshores l'home giravolta contínuament, segons d'on bufa el vent de la passió i del sentiment; deixa d'ésser autònom, no té dret ni llei pròpia, el governen les circumstàncies externes, perquè ha quedat consumit el codi essencial de la seva racionalitat<sup>1565</sup>.

Cristo ha sido el predicador de la autonomía y de la conciencia del hombre. Siguiendo su modelo, "el martirio es la apoteosis de la autonomía, de la dignidad de la conciencia humana"<sup>1566</sup>. La conciencia es invencible y la única capaz de oponerse a la tiranía<sup>1567</sup>. La conciencia humana es el fundamento de la moralidad pública y se basa en principios racionales objetivos y evidentes<sup>1568</sup>. Por ello, no hay que entender esta conciencia, en un sentido exclusivamente autónomo, desvinculada de Dios, puesto que "a Dios es imposible desterrarlo completamente de la conciencia humana"<sup>1569</sup>. Antes al contrario, es precisamente Dios reinante en la conciencia, la garantía de la autonomía del

<sup>1564</sup> Cf. "El hombre mutilado por la escuela neutra" en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 620.

<sup>1565</sup> Cf. "L'única eficàcia" en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 62.

<sup>1566</sup> Cf. "El hombre mutilado por la escuela neutra", op. cit., p. 620.

<sup>1567</sup> "Fuera de ella todo se rinde al tirano, o entra en componendas con él. Los intereses materiales, las formas políticas, la civilización literaria y, artística, el sistema legislativo, llegan a parar en manos del tirano; pero la conciencia cristiana nunca se le sujeta. Ella solamente propugna por la libertad", *ibíd.*, p. 651.

<sup>1568</sup> "Es cierto que el analfabetismo es un mal, pero es un mal mucho peor el amoralismo; no saber leer y escribir trae graves inconvenientes en la vida colectiva o social; pero la extinción de la moralidad en la conciencia individual hace imposible la vida social. [...] Los primeros principios de la razón y de la conciencia obtienen nuestro asentimiento por evidencia intrínseca. [...] A todos los grandes principios de aglutinación social los hemos de llamar dogmáticos", *ibíd.*, p. 640.

<sup>1569</sup> *Ibíd.*, p. 635.

hombre<sup>1570</sup>. El juego de la conciencia y libertad personal, en su dimensión colectiva, van conformando al hombre y a la sociedad<sup>1571</sup>. Con todo, en esta maduración colectiva, el refinamiento social no es el fin, sino la humildad, que puede excusar vicios y pasiones humanas<sup>1572</sup>.

Este reconocimiento de la conciencia se encuentra en los pueblos que no hacen profesión pública de fe en Dios, de forma que Dios existe en medio de ellos, si se mantiene y existe instintivamente esta conciencia en sus ciudadanos<sup>1573</sup>.

#### 14.9. Las «leyes constitucionales» del Evangelio: la fe y el amor

El tema de la fe está muy presente en Torras i Bages e incluso le dedicó dos pastorales específicas, *La confessió de la Fe* (1906)<sup>1574</sup> y *La llei de la creença* (1907)<sup>1575</sup>, glosando este último decreto *Lamentabili* de San Pío X<sup>1576</sup>. En el resto de sus escritos es recurrente su expresión según la cual la fe es la fórmula de la vida.

Para el prelado catalán, al contrario de lo que sucede en la inestable ciudad de los hombres, asentada sobre opiniones movedizas, “la Fe de Jesucrist és com una pedra, i en ella se funda la Ciutat de Déu”<sup>1577</sup>. Toda vez que la fe es la misma sabiduría de Dios, comunicada a la débil inteligencia humana<sup>1578</sup>. La fe, obsequio de la criatura racional, consiste en asentir, en creer, en descansar en la Palabra de Dios. “La Paraula de Déu és el sol de la Ciutat de Déu”<sup>1579</sup>. Y es

<sup>1570</sup> “La mística cristiana arriba a la llibertat per la identificació de l’home amb Déu. Pel just no hi ha llei, perquè ell és la llei de si mateix, puix l’Etern impera en sa consciència i és el mòbil i el fi de tota sa activitat i la llum que dóna a les coses ses verdaderes proporcions. En ell hi ha una identificació entre la llibertat i la Veritat, coincideixen perfectament en sa consciència, efectuant-se aleshores aquella sentència divina que diu que la Veritat ens deslliura. L’ànima justa vola lliurement en la infinita esfera de l’Etern, perquè Aquest és la llei de la seva vida”, cf. “L’única eficàcia”, op. cit., p. 75.

<sup>1571</sup> “La vida de cadascú depèn de la idea que d’ella es té: de manera que les idees fan l’home, i segons elles són, l’home és. La societat és segons les idees que en ella predominen”, cf. “Idees que maten, idees que vivifiquen”, op. cit., p. 103.

<sup>1572</sup> “El poble és com una matèria prima, no s’ha gastat, fins els seus vicis i passions no arriben tan endins de la substància humana, són uns vicis i passions que tenen una mena d’ingenuïtat, tenen més brutalitat que malícia, i moltes vegades, els viciosos i apassionats, no disten tant com sembla de la humilitat de cor” cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 115.

<sup>1573</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable en el cuerpo social”, op. cit., p. 255.

<sup>1574</sup> Vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 162-195.

<sup>1575</sup> Vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 286-324.

<sup>1576</sup> La publicación de la encíclica de San Pío X *Pascendi* en 1907, propició que Torras i Bages escribiera, glosándola, la pastoral *La Vida* a principios de 1908, a modo de conclusión de su trilogía dedicada a la fe, vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 325-367.

<sup>1577</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 458.

<sup>1578</sup> Op. cit., p. 464.

<sup>1579</sup> *Ibid.*, p. 448.

que para Torras i Bages, fuera del Evangelio, no existe una filosofía de la sociedad ni se logra la armonía humana<sup>1580</sup>. El Evangelio es una filosofía divina<sup>1581</sup>. Si Dios es la Verdad y nuestra regla, la fe es la submisión de nuestro entendimiento a Dios, la fidelidad a su Palabra, que la Iglesia nos propone<sup>1582</sup>. Así, mediante la fe, el hombre puede gozarse con la verdad y a la vez ésta es guía de vida: “la veritat és concreta i determinada, consisteix en un *sí* o en un *no*, i aquesta serietat de la Veritat els ministres d’ella devem treballar perquè regni en tota l’extensió de la vida humana, perquè la nostra llei és la Veritat, i la justícia és la Veritat, la qual és la reina sobirana”<sup>1583</sup>. La fe no se basa en un sentimentalismo, sino en el juicio<sup>1584</sup>, por lo que lejos de todo fideísmo, se trata de una fe que es la mejor aliada de la recta razón y que es la fuerza de la sociedad cristiana<sup>1585</sup>, frente a los racionalismos y modernismos que se le oponen.

Esta fe debe unirse a la caridad, su fruto natural, dado que en caso contrario, sería una fe defectuosa, infértil<sup>1586</sup>. Ya hemos visto que el amor de Dios mueve toda la creación, el mundo natural y el sobrenatural<sup>1587</sup>, y también ha motivado la Redención<sup>1588</sup> y lo sigue redimiendo<sup>1589</sup>. El amor es principio, medio y fin de la Ciudad de Dios<sup>1590</sup>. Por tanto, el principio unificador del pueblo cristiano es la caridad<sup>1591</sup>. Sólo el amor es creativo: “el odio, que es malo, no puede producir cosa buena; el amor es solamente el sentimiento fecundo, y el amor es la substancia de la ley cristiana”<sup>1592</sup>. Este amor está llamado a regular todas las relaciones humanas, en el sentido de aumentar la generosidad y disminuir el egoísmo<sup>1593</sup>. Se trata de un mandato que pertenece a la misma ley

<sup>1580</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 103.

<sup>1581</sup> Cf. “El camí de la grandesa”, op. cit., p. 220.

<sup>1582</sup> Cf. “La llei de la creença” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 298.

<sup>1583</sup> Cf. “L’única eficàcia” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 60.

<sup>1584</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 169.

<sup>1585</sup> Cf. “El Rosario y su mística filosofía”, op. cit., p. 12.

<sup>1586</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 463.

<sup>1587</sup> Cf. “Del verb artístic”, op. cit., p. 299.

<sup>1588</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 221 (carta de 30.03.1907, a Eduardo Sanz Escartín).

<sup>1589</sup> Cf. De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 469.

<sup>1590</sup> Op. cit., p. 465.

<sup>1591</sup> “Sermón (predicado en las solemnes fiestas poéticas en el templo restaurado de Santa María de Ripoll, en 1895)” en *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 453.

<sup>1592</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social” en *Obres Completes*, op. cit., p. 269.

<sup>1593</sup> Cf. “La ciència del patir”, op. cit., p. 414. No se trata de una apelación al sentimentalismo o sensiblería, sino el amor humano debe ser purificado para ser un amor sacrificado: “Així és també l’amor. Perquè sia operatiu, els nostres afectes s’han d’esporgar; si no, resulta una *sensibleria*, un sentimentalisme, no solament inútil, sinó pernicios. El sentimentalisme en la religió porta a les més grans aberracions i és part essencial del modernisme condemnat pel Sant Pare Pius X; en la política desfà l’organisme social i en la vida de família i en l’educació condueix a la corrupció i a la inutilitat dels homes. Per això del Cor de Jesús encès d’amoroses flames n’ix la creu, signe de sacrifici, de rectificació de sentiments i de dolçura de vida. Potser

cristiana y que se extiende en su objeto a todos sin excepción<sup>1594</sup>. La diferencia o el contraste son necesarios para el amor, el cual siempre supone relación con dos términos y los armoniza, incluso en el orden económico<sup>1595</sup>. Este amor siempre será necesario en la Iglesia terrenal, en la cual los hombres en todo momento estarán sujetos a imperfecciones y miserias, teniendo en cuenta su condición pecadora y como estímulo para su propia santificación<sup>1596</sup>.

En cambio en la ciudad de los hombres, es decir, la realidad política que no ha conocido a la Iglesia o la ha rechazado, no existe el amor, sino que, incluso las sociedades modernas que han resistido el cristianismo, se guían por el egoísmo y el amor del más fuerte. En su falsa filantropía, desconsidera el valor de la persona humana<sup>1597</sup>.

#### 14.10. Esperanza cristiana

La fe y el amor que vive sobrenaturalmente el pueblo cristiano lo dota de una esperanza invencible, “contra toda esperanza” (Ro 4, 18). Torras i Bages lo ponía de relieve en una la instrucción *XVI Centenari de la llibertat de la Iglésia* (1913), para celebrar el Edicto de Milán. Esta victoria, garantizada, de la fe es el resultado de una inundación de amor divino y trinitario, que se extendió por el linaje humano desde el momento del Pentecostés y que nos ordena que los hombres han de amarse los unos a los otros<sup>1598</sup>.

Así, la victoria de la fe que supuso aquel acontecimiento nos enseña, según el obispo de Vic, que no se puede confiar excesivamente en la ciencia, la riqueza o en la potencia política. “En aquestes lluites de la fe, qui guanya no és la potència humana, sinó la virtut divina”<sup>1599</sup>. Si los cristianos de los primeros trescientos años de la Iglesia vencieron sin ningún tipo de esperanza humana, ya que todo les era contrario (ideas, costumbres, ciencias, política), actualmente

---

us sembi una paradoxa dir que la creu és signe de dolçura de vida, i, no obstant, és una gran veritat”, cf. “L’amor típic” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 478.

<sup>1594</sup> Cf. “Mes del Sagrat Cor de Jesús” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 223.

<sup>1595</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 265.

<sup>1596</sup> “Els cristians professem la doctrina que en ella [en la Ciutat de Dios], mentre sia a la terra, les imperfeccions i misèries mai desapareixeran; sempre hi haurà pobres entre vosaltres, deia el bon Jesús, i la historia de tots els pobles del món, que ja està a ses velleses, demostra que les misèries mai ningú les ha pogudes desterrar de la terra, i la doctrina cristiana i filosòfica de la revelació i la ciència que en aquesta es funda, expliquen com tots els mals que Déu permet als homes, els permet per amor a l’excel·lència del llinatge, qui amb les misèries s’excita al perfeccionament, al mèrit i a la santedat. (...) La sublimació humana naix de la misèria: la redempció vingué per causa del pecat; l’heroisme del martiri fou ocasionat per la tirania de l’Estat (...). Però aquest exercici d’amor naix d’un amor més alt, de l’amor de Déu, que és amor universal; aquesta vida d’afecció del cor prové d’un Cor, exemplar de tots els cors, el Cor de Jesús”, cf. “La ciència del patir” en *Obres Completes*, op. cit., p. 479.

<sup>1597</sup> Op. cit., p. 467.

<sup>1598</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 340.

<sup>1599</sup> Op. cit., p. 340.



tambien hay que recordar que “les sectes, els errors, les modes polítiques, socials i literàries, passen, i passen de pressa; per lo regular cada generació té la seva; però la Llei de Déu dura i durarà sempre”<sup>1600</sup>.

#### 14.11. La vida sobrenatural del pueblo cristiano

Si, como se ha visto, el enemigo de la visión real de las cosas es el naturalismo, que prescinde del orden sobrenatural y de la eternidad, “lo que más falta en nuestros días es el espíritu sobrenatural de donde deriva la acción eficaz que la Iglesia ha de ejercer sobre los pueblos”<sup>1601</sup>. Por ello, la gran tarea de la Iglesia, que es el mundo sobrenaturalizado<sup>1602</sup>, es precisamente “sobrenaturalizar el mundo”<sup>1603</sup>. Ella no impone formas, es decir, no determina el orden natural, pero infunde en él el espíritu sobrenatural<sup>1604</sup>. Únicamente ello posibilita alcanzar la fraternidad universal entre los hombres o incluso los principios de igualdad y libertad tan caros para los pueblos modernos<sup>1605</sup>.

Sobrenaturalizar, en consecuencia, no es otra cosa que hacer participar el mundo de la vida divina, esto es, de un orden superior de la gracia, gracia que los hombres no pueden recabar por sus propias fuerzas o méritos, sino que se les comunica libre y bondadosamente por Dios, y con la cual deben ellos cooperar<sup>1606</sup>. La gracia es la gran y perenne necesidad humana y que, no obstante, los tiempos modernos, soberbios y rebeldes, rechazan<sup>1607</sup>.

La gracia es para la voluntad, lo que la fe para el entendimiento: “ambdues són necessàries per a complementar les facultats de l’home viador en son estat actual”<sup>1608</sup>. Torras i Bages explica así cómo funciona dicha gracia:

La gràcia és llum, la gràcia és força, la gràcia és vida, i és el grau superior de la vida, [...] és que la gràcia és un gran afecte, el major dels afectes, el germen, principi i Font de tots els afectes, l’afecte fonamental, del qual tots els altres són solament com variants: l’amor. D’aquí ve que la gràcia tot ho facilita; per ella no

<sup>1600</sup> Op. cit., p. 341.

<sup>1601</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 55 (carta de Torras i Bages a Tomás Costa, arzobispo de Tarragona, de 18.11.1909).

<sup>1602</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 167.

<sup>1603</sup> Op. cit., p. 154.

<sup>1604</sup> Cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, op. cit., p. 285.

<sup>1605</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., p. 633.

<sup>1606</sup> “Tenim els cristians el dogma de la gràcia, segons el qual per a elevar-se l’home a les altures divines, a l’ordre sobrenatural, no li basten les forces pròpies per arribar a un ordre superior a la seva naturalesa, sinó que necessita una comunicació divina, una adequada participació de la naturalesa infinita del Ser etern. Però també és un dogma de la Fe catòlica que a l’home, sense esforç, sense un treball personal, la comunicació dels mèrits dels sants i els auxilis de la gràcia sobrenatural són inútils”, cf. “El camí de la grandesa” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 206.

<sup>1607</sup> Cf. “Instrucció (28.05.1900)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 40.

<sup>1608</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 616.

hi ha dificultats, i venç tots els obstacles. [...]Per això la Llei cristiana, la Llei de llibertat, és la Llei de la gràcia<sup>1609</sup>.

Un medio ordinario de dispensación de dicha gracia son los sacramentos, el tesoro de la Iglesia<sup>1610</sup>: “en els Sagraments es produeix un efecte espiritual amb medis materials, la gràcia divina ens comunica per medis naturals a l'ànima”<sup>1611</sup>. He aquí la admirable eficacia de las instituciones divinas del Redentor, quien estableció los sacramentos como fuente de gracia, sacramentos que se adaptan o responden perfectamente al modo de ser sensible de la naturaleza humana: “donant-los una matèria i una forma, una determinació, una concretació visible i material com part essencial de la Iglésia, visible també, puix existeix pels homes, qui mentre som en aquest món ens guiem pels sentits baix la direcció de l'enteniment”<sup>1612</sup>.

Además, dicha gracia sobrenaturalizadora o santificante debe ser implorada a Dios mediante la oración, puesto que el pueblo que reza se salva<sup>1613</sup>: “a una efusión del Espíritu divino corresponde la renovación de la tierra, el ornato del mundo y el aumento de su virtualidad; y la oración es siempre la aurora de este nuevo día”<sup>1614</sup>. En cambio, el mundo es incrédulo porque no ora<sup>1615</sup>. En un mundo sin espíritu de oración, “huye de la tierra el Espíritu de Dios”<sup>1616</sup>.

En este sentido, una oración excepcional para la regeneración social era la del Santo Rosario, del cual Torras i Bages fue un infatigable apóstol, considerándolo el “*instrumentum regni*” de su episcopado<sup>1617</sup>, colocando una imagen de un rosario en su escudo episcopal. En 1886 escribió el opúsculo *El Rosario y su mística filosofía*<sup>1618</sup>, en el que escribía: “el Rosario es el sufragio universal de la oración; y el día en que los pueblos modernos lo adopten, el sufragio político quedará purificado, la sociedad volverá a su quicio natural y

<sup>1609</sup> Cf. “Gràcia d’una dona”, op. cit., pp. 90-91.

<sup>1610</sup> “El gran tesor de la Iglésia catòlica el constitueixen els sants sagraments”, cf. “Culte de la Carn” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 55.

<sup>1611</sup> Cf. “Ofici espiritual de l’art” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 395.

<sup>1612</sup> Cf. “Pa d’àngels”, op. cit., p. 571.

<sup>1613</sup> Cf. “Circular sobre el Rosario” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 184.

<sup>1614</sup> Cf. “El Rosario y su mística filosofía” en *Obres Completes*, v. III., op. cit., p. 174.

<sup>1615</sup> Op. cit., pp. 12-13.

<sup>1616</sup> *Ibid.*, p. 160.

<sup>1617</sup> “El Rosari és la devoció tradicional dels Summes Pontífexs, el remei que ells sempre han predicat i ordenat a la cristiandat en les circumstàncies crítiques; i perquè, fora de la santa Missa, és el medi humà-diví més adequat per a comunicar-se el poble cristià amb son Déu i Senyor. [...] Els qui governen les nacions dels homes escolleixen com a medi de govern, com *instrumentum regni*, segons diuen els polítics, una institució, un principi o una regla; Nós, en la divina política amb què havem de governar espiritualment aquesta secció escollida de la Ciutat de Déu, havem escollit la devoció del Sant Rosari”, cf. “De la ciutat de Déu i de l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 484.

<sup>1618</sup> *Vid. Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 7-175.

cristiano, y sean cuales fueren las formas de gobierno que dominen, la ley del Criador y del Redentor será otra vez la que rija las naciones cristianas”<sup>1619</sup>. Como obispo publicó anualmente pastorales o instrucciones, animando al pueblo a la práctica de esta devoción:

Tenim Nós tanta confiança en l’eficàcia del Sant Rosari, que estem convençuts que no hi haurà una restauració verdadera del poble cristià, una renovació de vida cristiana entre els catòlics, si no es renova la pràctica de la devoció del Rosari. Hi ha dos elements imprescindibles en la vida cristiana: l’oració i la devoció a la Verge Maria; i aquests dos elements es troben ajuntats d’una manera meravellosa i divina en el Rosari<sup>1620</sup>.

#### 14.12. Autonomía de los órdenes sobrenatural y natural

Efectivamente, para lograr esta sobrenaturalización de lo temporal es necesario otorgarle la primacía al orden espiritual, si bien ello requiere antes un discernimiento de ambos órdenes, de los planos de la gracia y de la naturaleza, sabiendo que ambas esferas proceden de una misma fuente, Dios: “hi ha coses que Déu ha entregat a les disputes dels homes; i altres que la mà de l’home no les pot tocar, són sobrehumanes”<sup>1621</sup>.

Este difícil discernimiento y la concordia de ambos planos lo hace posible el Espíritu Santo, si bien por ser también obra de hombres, su realización casi siempre será imperfecta: “l’objecte del Cristianisme és que l’Esperit Sant regesca la política humana, i en aquest sentit treballa sempre la Iglésia, però lo *cor unum* i l’ànima una, sobretot en la política, és un triomf espiritual que rares vegades pot obtenir-se; i aleshores els hòmens, i la mateixa Iglésia, accepten un modus vivendi per a fer en pau lo camí de l’eternitat”<sup>1622</sup>.

Afirmaba rotundamente que la Iglesia no tiene un ideal político<sup>1623</sup>. Como presbítero primero y obispo después, siempre se manifestó muy respetuoso con el ámbito político, en el cual entendía que no debía intervenir, aunque tuvo que desempeñar en 1903 el cargo de senador, por razón del cargo ostentado (por turno rotativo de la provincia eclesiástica tarraconense). Al hijo de su amigo Juan Permanyer le recomendaba que “amb la política no hi vulga casar la religió; jo sempre ne só estat enemic, potser fins hi só extremat, però fins ara no tinc motius d’empenedir-me’n”<sup>1624</sup>.

<sup>1619</sup> Op. cit., p. 16.

<sup>1620</sup> Cf. “Exhortació (22.09.1903)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 125.

<sup>1621</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 131.

<sup>1622</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 214 (carta a José Estanyol, 27.02.1907).

<sup>1623</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 141.

<sup>1624</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 118 (carta de 28.01.1900, a Ricardo Permanyer).

#### 14.13. Exaltación de lo humilde

La única grandeza válida es la imitación de Jesucristo, quien se humilló hasta morir en la Cruz<sup>1625</sup>. En la Iglesia, la ciudad de los justos, todo se gobierna por la humildad y los más pequeños son los primeros<sup>1626</sup>, virtud que también debe regir las relaciones políticas y sociales. Dios suele escoger instrumentos pequeños para hacer cosas grandes<sup>1627</sup>. Nuestro modelo de humildad es el propio Cristo, que se anonadó hasta la muerte. “Després del pecat d’Adam no hi ha més que un bé *sobrenatural* en el món: el sacrifici de Jesucrist, que és la humiliació, essent aquesta l’únic camí de la vera excel·lència humana”<sup>1628</sup>. A tal fin, seguir a Cristo también requiere de la humildad por parte del discípulo y, en caso contrario, “qui no vol ésser humil, ja por sortir de la seva escola i tornar-se’n al món”<sup>1629</sup>. Si humildad es andar en verdad, tal como dijo Santa Teresa<sup>1630</sup>, quien no se sitúe en la humildad estará en situación falsa para alcanzar la verdad<sup>1631</sup>. La humildad también implica una apertura a la gracia mediante “la contrició, el coneixement de la pròpia misèria, la convicció de la nostra insuficiència, la necessitat de l’auxili diví que no s’avergonyeix de demanar caritat”<sup>1632</sup>. La humildad rehúye de la presunción: “hem de fugir de l’originalitat, de la vanitat de tenir idees pròpies; lo que és molt propi són els nostres pecats”<sup>1633</sup>.

Consiguientemente, la religión cristiana es asequible para las almas más humildes, iluminadas por la fe: “l’elevació cristiana no s’obté amb la lectura de molts llibres, sinó amb la contemplació i imitació de Nostre Senyor Jesucrist”<sup>1634</sup>. Mons. Torras i Bages escribió incluso una pastoral, *La sabiduria dels humils*<sup>1635</sup>, en alabanza de la ciencia humilde que profesa intuitivamente el pueblo cristiano y que se contiene en el Catecismo:

La sabiduria dels humils, la ciència del Catecisme, ha d’ésser la base de la civilització universal, cosmopolita, perquè aquesta civilització per sa naturalesa ha d’ésser una, ha de tenir una unitat essencial, com tot el nostre llinatge té una unitat essencial [...]. Ha d’ésser una sabiduria directiva de la vida; una ciència humana, és a dir, del pur home, no del llatí o del germànic, o de l’indi, no del ric, ni del pobre, ni del savi o de l’ignorant, sinó de l’home com tal home en sa relació

<sup>1625</sup> Cf. “El camí de la grandesa”, op. cit., p. 217.

<sup>1626</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., pp. 457-458.

<sup>1627</sup> Cf. “Sermón (predicado en Santa Marta en 1892 sobre el patrocinio de San José)” en *Obres Completes*, v. IX, op. cit., p. 17.

<sup>1628</sup> Cf. “La formació del caràcter”, op. cit., p. 500.

<sup>1629</sup> Cf. “La llei de la creença”, op. cit., p. 321.

<sup>1630</sup> Moradas sextas, cap. 10, 8.

<sup>1631</sup> “Nuestra unidad y nuestra universalidad”, op. cit., p. 305.

<sup>1632</sup> Cf. “Pa d’àngels”, op. cit., p. 560.

<sup>1633</sup> Cf. “La confessió de la fe”, op. cit., p. 176.

<sup>1634</sup> Cf. “El Sant Sacrifici”, op. Cit., pp. 100-101.

<sup>1635</sup> Vid. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 640-673.

amb Déu i amb el pròxim. [...] L'esperit dels homes, per a ésser capaç d'aquesta sublim unificació, ha de purificar-se i caracteritzar-se despullant-se de tot element estrany, llençant les incrustacions que el deformin i quedant tal com eixí de les mans del Criador<sup>1636</sup>.

La humildad también tiene una relevancia social: "tota restauració, tant individual com col·lectiva, ha de començar per la humilitat"<sup>1637</sup>. Por eso, esta virtud de la humildad también es la que inspira su pastoral *La victòria del Bruc* (1908)<sup>1638</sup>, para celebrar el centenario de la batalla del Bruc durante la Francesada. Esta batalla es una:

Demostració històrica de la sentència divina, del principi consolador de la religió dels humils, que ha de fer tremolar perpètuament a les societats superbes que es creuen sàvies, omnipotents i indestructibles: Déu elegeix als simples, segons el món, per a confondre als savis, als dèbils per a confondre als forts<sup>1639</sup>.

Así, frente a un Napoleón, convertido en tirano y que se sirve de la democracia para extender su Imperio y la Revolución a toda Europa, nos encontramos con el principio del «Magnificat», según el cual Dios se ríe de los soberbios y los humilla:

Déu, qui governa el curs de la humanitat en son trànsit per aquest món, així como quan li plau deté l'huracà tempestuós, detura també als homes qui són flagel·lats de la societat dormida, enviats perquè aquesta es desperti, un cop Ell en sa sapientíssima providència ha obtingut lo que volia; i aleshores detura a aquests gegants prodigiosos i invencibles d'una manera inesperada, incongruent, quasi pueril, perquè tohom vegi que és Déu invisible qui se'ls posa al davant i no els deixa passar<sup>1640</sup>.

#### 14.14. Contingencia del orden temporal

Otro principio a tener en cuenta es la diferenciación entre las cosas contingentes y las eternas en la Historia: "hi ha coses en la humanitat que passen i desapareixen, hi ha coses transitòries; però n'hi ha que si desapareixen, desapareixeria també la substància de la humanitat"<sup>1641</sup>. Esta conciencia nos enseña el desprendimiento de lo terreno:

En els quefers de la vida, estimats cristians, mai hem de perdre de vista que el món, que el nostre trànsit per la terra, és transit; no és situació definitiva, no és estat de permanència; que aquí som viadors [...]. Aquesta doctrina del

<sup>1636</sup> Cf. "La sabiduria dels humils", op. cit., p. 646.

<sup>1637</sup> Cf. "La formació del caràcter", op. cit., p. 508.

<sup>1638</sup> Vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 384-398.

<sup>1639</sup> Op. cit., p. 387.

<sup>1640</sup> *Ibid.*, p. 386.

<sup>1641</sup> *Ibid.*, p. 387.

despreniment [...] de cap manera danya la prosperitat i el bon ordre de la societat dels homes<sup>1642</sup>.

Este desapego de las instituciones históricas, caducas y mutables, permite adaptarlas a las necesidades modernas: “las cosas que no se renuevan mueren de viejas, y que las instituciones políticas y aun sociales para ser permanentes es necesario hacerlas flexibles”<sup>1643</sup>.

Además, el orden de la naturaleza, herido por el pecado, se caracteriza por las estructuras de pecado, desequilibrios e injusticias. Véase a este respecto la descripción realista y poco idealizada que hace Torras i Bages de una sociedad con tensiones e injusticias, como la de su tiempo:

Les presons, els manicomis, els hospitals, els hospicis de vells desemparats, les cases de refugi de dones perdudes i de criatures abandonades, les cases de família que no tenen pa, els matrimonis desavinguts, els pares i fills qui estan entre ells en pugna, les ànimes desorientades en el desert del món, els esperits miops qui van palpant a les fosques i cercant la llum de la veritat, i els qui cercant-la s'estimben els suïcides, aquesta immensa multitud humana qui gemega, qui cerca la pau i el consol, és a dir, la perfecció de la vida, prova que la vida present, la humanitat militant, no és un estat de goig i de plaer, és a dir, de perfecte equilibri<sup>1644</sup>.

#### 14.15. La Cruz: valor redentor del sufrimiento y de la reparación

La última pastoral de Torras i Bages, publicada póstumamente y que escribió a principios de 1916 para preparar a sus fieles para la Cuaresma, lleva el significativo título de *La ciència del patir*. En el *post scriptum* que añadió el Obispo en el lecho de su agonía, recalca lúcidamente el valor inestimable del sufrimiento humano, como crisol del amor:

A la mateixa tarda en què firmàrem l'anterior Carta, una dolorosa afecció ens féu ficar al llit, i ara ens porta vers el sepulcre, que incloent en si el conjunt de les ensenyances humanes, és un verdader símbol de la Ciència del patir; tot lo mundà queda desvanescut pel sepulcre; una mateixa part de l'home en queda consumida, de manera que la quinta essència de la sabiduria és l'ànima. Per això aquell home eminent qui fou el cardenal Enric Manning, a l'explicar l'impuls pel qual ell havia sigut conduït a la Iglésia catòlica, ell, l'escriptor eminent, confessa que lo que el guià fou la necessitat de la salvació de la pròpia ànima. Aquest fou també el nostre desig a l'escriure la present Pastoral, perquè és el desig de la

<sup>1642</sup> Cf. “La ciència del patir”, op. cit., pp. 413- 414.

<sup>1643</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 33 (carta a Duran i Bas, 4.05.1899).

<sup>1644</sup> Cf. “La vida” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 341.

Iglésia catòlica, perquè és el desig de Jesucrist, qui no ha vingut al món a fer intel·lectuals, sinó a fer noms pràcticament virtuosos<sup>1645</sup>.

En este sentido, Torras i Bages previene frente a los que predicán engañosamente que la felicidad plena en este mundo es posible: “la beatitud, la felicitat, el repòs actiu és impossible en aquest món; en aquest món s’ha de patir, i el pitjor mal que en aquest món es pot fer a l’home, és que se li faci creure que aquí pot ésser feliç”<sup>1646</sup>.

Los espíritus superficiales rehúyen una religión cuya doctrina es la mortificación, pero la naturaleza humana siempre es la misma<sup>1647</sup>. Por esta razón, el cristianismo es la religión de la Cruz, en la que murió el Salvador y que todo cristiano debe arrostrar con amor, uniéndose a Él, para llegar a la eternidad, para salvarse<sup>1648</sup>.

La Creu ha d’ésser la nostra glòria, fins quan el món la fa objecte d’ignomínia; qui s’avergonyeix de la Creu no és deixeble de Jesús, i aleshores, de signe d’esperança, de salut i de glòria, es converteix en instrument de desesperació, de dolor i d’ignomínia. Qui es desfà de la Creu del Just per excel·lència, que és Jesús, es troba amb la creu del pecador. La creu és inevitable; abracem-nos amb la de Jesús, que és principi de gràcia, de salut i de consol; adorem-la en aquests dies de la Passió i Mort del diví Redemptor, seguim-la tots els dies de la nostra vida com l’estendard sagrat que enarborà en el món el Fill de Déu fet home, i guiats per ella arribarem a la vida definitiva, a la ciutat eterna de la glòria<sup>1649</sup>.

En el árbol de la Cruz, mediante su holocausto, Jesucristo redimió el género humano:

La mística Esposa de Jesucrist, és a dir, la Humanitat regenerada, nasqué de la Sang divina; s’alimenta d’ella, en ella té ses delícies i sos mèrits i ses esperances. Per això Jesucrist és un Espòs de Sang. Del seu costat ferit per la llança del soldat eixí sang i aigua, símbol del sagrament de la regeneració, allí en el Calvari començà la regeneració de la Humanitat, la nova Humanitat, la Humanitat eterna, l’Esposa de Déu. La Creu fou el llit de l’esposori, la corona d’espines la corona nupcial, els Claus de les mans l’anell de bodes, i obrí l’Espòs de Sang, els

<sup>1645</sup> Cf. “La ciència del patir”, op. cit., p. 421.

<sup>1646</sup> Cf. “L’atletisme cristià” en *Obres Completes*, op. cit., p. 516.

<sup>1647</sup> Cf. “La ciència del patir”, op. cit., p. 407. “Potser us semblarà, estimats cristians, que presentem la religió d’aspecte massa ferreny quan avui tot es vol falaguer, i que això ha d’apartar als homes de seguir-la; però la religió, que és un fruit del cel, és com certs fruits que produeix la terra i el mar, que dins d’una closca dura tenen una substància riquíssima per a nodrir l’home. Per la pròpia naturalesa de les coses, tota pujada és penosa, i el qui vol elevar-se ha de cansar-se”, op. cit., p. 408.

<sup>1648</sup> “En la consumació de les coses, en el regne etern, a l’arribar la perfecció definitiva, la sublim jerarquia de la justícia i de la misericòrdia es manifestarà en tota la seva magnificència; mes, per arribar-hi, hem de seguir el camí de la santa Creu”, cf. “La fe i la poesia”, op. cit., p. 208.

<sup>1649</sup> Cf. “Exhortació (26.02.1913)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 346.

braços alçat dalt de la Creu per a abraçar a tota la Humanitat, per a atreure-la com a Esposa estimada; i, com Ell mateix havia pronosticat, un cop fou alçat sobre la terra, tot ho va atreure, i aquella Sang que els jueus vessaven amb ràbia, els àngels amb devoció l'adoraven, i els homes la veneren perquè saben que aquesta Sang és el dot de l'Esposa divina, el títol que té la Humanitat regenerada per a unir-se amb Déu<sup>1650</sup>.

Por esta razón, la Cruz es la que ha formado la civilización cristiana. Es su símbolo, de ella dimana la libertad espiritual de los hombres y representa la limitación del poder político<sup>1651</sup>:

La vera Creu és la de Jesús, l'instrument de les grans transformacions, símbol del sacrifici que divinitza; és la Creu que tots hem de portar, la condecoració que ennobleix amb la verdadera noblesa de fills de Déu, és signe de victòria, senyal triomfal de domini de l'esperit sobre de la carn, de la destrucció de l'home (...) perquè la Creu és el motllo dels cristians, de la perfecció humana, de la santedat verdadera. (...) Sense la Creu és impossible la glòria (...), qui no s'abraça amb ella amb abraçada d'amor, qui no la porti estampada en son esperit, no serà admès en el regne etern<sup>1652</sup>.

Concretamente, el signo de la Cruz, como señalaba en el discurso *La fe i la poesia* que leyó en Ripoll en 1913, para celebrar el XVI centenario del Edicto de Milán, había acompañado el nacimiento y la formación del pueblo catalán:

La Providència divina, que tot ho governa, formà el nostre poble, i li estampà al front la senyal de la Creu, donant-li caràcter. Perquè la Creu formula el gran misteri del llinatge humà, i en l'arquitectura dels pobles, en les construccions socials, la Creu és la fórmula essencial que conté l'harmonia humana, la llei de l'equilibri, l'ordre la vida. L'harmonia universal és un fruit que sols pot produir el sant arbre de la Creu<sup>1653</sup>.

Ya se ha señalado que para Torras i Bages el amor debe purificarse mediante el sacrificio, como un holocausto: "la escuela del amor verdadero es el sacrificio: el amor aparente, las fantasmagóricas exterioridades amorosas son, las más de las veces, artificios del amor propio que se disipan, dejando sólo un residuo de vana ceniza en el incensario del sacrificio, sin que de él suba al trono del Altísimo el olor suavísimo de la humildad, de la pureza y del amor de sus criaturas racionales"<sup>1654</sup>. En el cristianismo, además, la reparación o expiación de las culpas y los pecados de los hombres es sustancial, según el propio modelo de Jesús, quien es "el gran Mestre de la ciència del patir. Amb els seus sofriments i humiliacions obrí les portes de la glòria reconciliant els homes amb

<sup>1650</sup> Cf. "L'Espós de sang" en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 553.

<sup>1651</sup> Cf. "El estadismo y la libertad religiosa", op. cit., p. 346.

<sup>1652</sup> Cf. "Exhortació (26.02.1913)" en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 345.

<sup>1653</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 207.

<sup>1654</sup> Cf. "Las mujeres en la reparación humana" en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 200.



Déu. Ell ensenyà el mèrit del dolor, el valor del sofriment per a obtenir la purificació i el perfeccionament de la vida”<sup>1655</sup>.

Por ello, la reparación consiste en la restauración del amor verdadero a Dios:<sup>1656</sup>

Esto es la reparación: pagar a Dios la deuda de adoración que los hombres pegados a la tierra no sabían satisfacer; que pensamientos, palabras, sentimientos y acciones se eleven, como nube o vapor de suavísimo incienso, hacia Dios, principio y fin de la vida, y plenitud de vida, que Él distribuye según su divino beneplácito entre todos los seres”<sup>1657</sup>.

#### 14.16. La jerarquía eclesiástica (I): el Romano Pontífice

Definir a Torras i Bages como ultramontano es poco. Siente, trata y defiende al Papa como verdadero padre, al mismo tiempo que Vicario de Cristo y Cabeza visible de la Iglesia. Ya hemos visto en su biografía sus emociones cuando visitó, todavía joven sacerdote, la Tumba de San Pedro en Roma. Como obispo de Vic, escribió tres pastorales tratando específicamente del papado o de los romanos pontífices contemporáneos (León XIII, San Pío X y Benedicto XV): *La Ciutat Pontifical* (1902), *Actualidad perenne del Pontificado* (1903) y *El internacionalismo papal* (1915), así como diversos documentos e instrucciones menores.

Así, para Torras i Bages, el Papa es la piedra fundamental de la Iglesia: “sense el Papa la Iglésia no existiria, puix Jesucrist el posà per fonament d’ella, i sense fonament és impossible que un edifici s’aguanti”<sup>1658</sup>. Es más, como apuntó en un texto puesto al pie de la bendición apostólica por parte de San Pío X, agradeciendo la constitución en el obispado de Vic de la institución del Dinero de San Pedro, el Papa es el signo de la unidad espiritual del linaje humano, que reconoce en Jesucristo su Cabeza y único Salvador<sup>1659</sup>. El Papa, por tanto, es el principio espiritual de la humanidad<sup>1660</sup>. Le llega a llamar *Vindex* de los hombres<sup>1661</sup>, un garante de la libertad humana, en especial de la libertad más fundamental, la libertad de conciencia<sup>1662</sup>.

Torras i Bages entendía como coherente y debida la intervención del Papa en las grandes cuestiones de la vida religiosa nacional e internacional. “Ningún

<sup>1655</sup> Cf. “La ciència del patir”, op. cit., p. 412.

<sup>1656</sup> Cf. “Las mujeres en la reparación humana”, op. cit., p. 184.

<sup>1657</sup> Op. cit., p. 187.

<sup>1658</sup> Cf. “L’obra del diner de Sant Pere” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 226.

<sup>1659</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 229.

<sup>1660</sup> Cf. “L’enigma de la guerra”, op. cit., p. 349.

<sup>1661</sup> Cf. “El internacionalismo papal” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 370.

<sup>1662</sup> Cf. “Actualidad perenne del pontificado” en *Obras Escogidas*, 4 vols., Ed. Ibérica, Barcelona 1913, p. 47.

poder del mundo puede compararse al poder de la palabra pontificia”<sup>1663</sup>. Y es que sin Papa no hay Iglesia católica<sup>1664</sup>: “digan lo que quieran los políticos, el Papa siempre será nuestro Soberano espiritual, el supremo legislador de nuestra vida religiosa y la única garantía de nuestra legítima libertad”<sup>1665</sup>.

Al mismo tiempo, Torras i Bages pone de relieve la necesidad de contemplar al Romano Pontífice con mirada sobrenaturalizada, con ojos de fe: “si buscamos explicaciones humanas a la conducta del Papa [...] somos *naturalistas* de la Iglesia”<sup>1666</sup>.

Históricamente, el pontificado romano estuvo dotado de un reconocimiento por parte del poder temporal, constituyendo el centro de la Cristiandad, en la que junto al Imperio, integraba una pluralidad de comunidades políticas. Un ejemplo muy particular de ello fue la península italiana: “al voltant de la mística olivera del Pontificat romà, plantada enmig del món, al centre d’Itàlia, hi veien regnes, imperis, repúbliques i federacions de pobles lliures; tota classe d’homes, polítics, comerciants, industrials, literats, artistes, rics i pobres. És el *glutinium* més excel·lent que han conegut els segles”<sup>1667</sup>. Dicha Cristiandad había sido quebrada por la Reforma y, posteriormente, por la Revolución. Por otro lado, en los tiempos de Torras i Bages, la Santa Sede había sido incluso desposeída de sus Estados temporales. Con todo, su soberanía espiritual sobre el pueblo católico seguía plenamente vigente, como le explicaba a su amigo, el poeta Juan Maragall:

Convé estar en contacte amb los òrgans vitals del catolicisme, i Roma, objecte de totes les contradiccions i de les grans amors, serà sempre lo centre de la Humanitat cristiana i de sa vida espiritual. La vida se concreta en los òrguens vius, lo moviment d’ells escampa la vida, i Roma escampa la vida espiritual per tot el món. Ella és lo centre i el foc de la gran constel·lació que il·lumina a tot lo món dels esperits, allà resideix lo Vicari de Jesucrist, del Verb de Déu qui il·lumina a tot hom qui ve a aquest món<sup>1668</sup>.

<sup>1663</sup> Op. cit., p. 54.

<sup>1664</sup> Cf. “Dios y el César” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., p. 12.

<sup>1665</sup> Op. cit., p. 13.

<sup>1666</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 168. El jesuita mallorquín y residente en Barcelona, Ramón Orlandis, fundador de *Schola Cordis Iesu*, en una sección del Apostolado de la Oración, escribió casi setenta años más tarde, con toda seguridad influida a este respecto por Torras i Bages: “esta es la necesidad más urgente de nuestro tiempo: sobrenaturalizarlo todo, incluso el Romano Pontífice”, cf. Orlandis S.J., R., “Sobre la actualidad de la fiesta de Cristo Rey” en *Cristiandad*, núm. 39, 1945, p. 468. Según revela el epistolario torrasiano, un joven Ramón Orlandis, S.J., era conocido de Mons. Torras i Bages: “salude muy afectuosamente de mi parte al Padre Rector Iniesta, a su antecesor, al P. Abadal, al P. Orlandis y otros antiguos tercerones que creo que hay por ahí, todos muy amigos”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 52 (carta a Juan Capell, S.J., 9.11.1909).

<sup>1667</sup> Cf. “La Ciutat Pontifical” en *Obres Completes*, v. IV, op. cit., pp. 722-723.

<sup>1668</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 160 (carta a Juan Maragall, 5.05.1906).

Dado que, como insiste en el tercer capítulo del libro primero de la *La tradició catalana*<sup>1669</sup>, la Iglesia es regionalista, regionalismo que incluso atribuye al propio León XIII<sup>1670</sup>, en consecuencia la Santa Sede no sólo ha respetado siempre la libertad de los pueblos, incluso cuando han perdido su autonomía o independencia<sup>1671</sup>, sino que defiende las regiones oprimidas por los poderosos del mundo<sup>1672</sup>.

El Papa, aunque no se le reconozca internacionalmente la autoridad política que debería corresponderle por su dignidad, sigue ejerciendo de árbitro o conciliador en los conflictos de las naciones, un verdadero Juez de Paz<sup>1673</sup>, como se puso de manifiesto en la I Guerra Mundial:

La paz es un don del espíritu. [...] El estado de paz supone la soberanía del espíritu [...] y para que éste sea restablecido necesitase un agente [el Santo Padre], cuya serenidad le haga ver con claridad la situación de las cosas. Y este agente conviene que sea lo menos posible de este mundo, [...] conviene que sea un soberano para que tenga fuerza de imposición [...] que represente y sea como un eco de Aquel que dijo: Mi reino no es de este mundo<sup>1674</sup>.

Corolario de todo lo anterior es para el obispo de Vic la debida y dócil sujeción de todos los fieles católicos españoles a la cátedra de los sucesores de San Pedro, toda vez que la Iglesia no se rige por un sistema democrático, por ejemplo en cuestiones que afecten a las relaciones entre la potestad espiritual y la temporal, evitando la división entre los católicos:

Essent la Iglésia possedora de la Veritat eterna la seua aspiració sempre ha d'ésser informar la vida pública dels pobles; pero la Iglésia, guiada per l'Esperit Sant comprèn que l'estat de relacions ha de canviar, i ella és la que ha de resoldre

---

<sup>1669</sup> Op. cit., pp. 247-252.

<sup>1670</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 214 (carta a Jaime Collell, de 3.08.1887).

<sup>1671</sup> "És tant el respecte de la Seu Romana a la llibertat des pobles, que fins quan aquests han perdut l'autonomia, ella encara per llargs anys en la vida pràctica la considera vivent. No és missió directa i ordinària del Vicari de Crist donar als pobles la llibertat política, mes sempre d'una manera admirable l'ajuda. (...) Essent Pare de la cristiandat, no pot deixar d'amar a eixes antigues entitats, que ella amorosament crià als seus pits. Mestre de vida, mai mata res vivent; tot lo que viu és bo, i pot ésser dirigit a l'alt fi pel qual és criat l'home", cf. "Sant Tomàs i Lleó XIII" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 656.

<sup>1672</sup> Cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 716.

<sup>1673</sup> "Para que exista un Juez de Paz en las cuestiones internacionales, un Juez de paz que falle las cuestiones entre los distintos estados se necesita un hombre internacional, y en todo el mundo no hay otro hombre internacional que el Papa. El Papa además no sólo es el intérprete del dogma católico, sino que es también por razón de su ministerio el defensor del derecho natural, y en la práctica de su misión divina, en las relaciones que ha de tener con los pueblos que no son cristianos, que no admiten nuestra santa revelación, su medio de comunicación es el derecho natural, y la integridad de éste forma la base de la religión católica", cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 295 (carta al Ministro de Instrucción Pública de Colombia, Sr. Rivas Groot, marzo 1908).

<sup>1674</sup> Cf. "El enigma de la guerra", op. cit., p. 385.

quan ve lo cas del canvi. I aquestes qüestions les ha de resoldre lo Cap de la Iglésia: no les ha de resoldre un plebiscit popular, de lo contrari resultaria una confusió entre els catòlics, divisions entre ells i divergències, que podrien parar en escàndol. [...] La línea de conducta que ens toca seguir és cooperar a les intencions pontificies, així hi haurà unió i acert. I majorment ara que es dedueix de lo que s'ha dit públicament, que existeixen negociacions entre la Santa Sede i el Govern d'Espanya, i que els catòlics d'aquí podrien destorbar si volien immiscuirse en un assumpto, que no és de partit, ni de tendència política, sinó social en lo sentit més alt de la paraula. [...] Los membres han de seguir al Cap. Nosaltres som membres de la Iglésia i ens toca de consegüent seguir la direcció del Papa, i cooperar a les gestions que Ell crega convenient practicar. Lo altre no donaria resultat favorable, i fóra exposar que es donés l'espectacle de dividir-se los catòlics, i tirar cada u per son cap, cosa que no succeirà baix la direcció del Pontífice summo de la Iglésia<sup>1675</sup>.

#### 14.17. La jerarquía eclesiástica (II): el episcopado

En el orden temporal en el que vivimos, el eclesiástico representa lo eterno; todo lo temporal viene a refundirse en éste, los clérigos, como el mismo sacerdote Torras i Bages reconoce, “tenemos el difícil ministerio de conciliar lo transitorio con lo permanente, lo temporal y lo eterno”<sup>1676</sup>. El orden presbiterial ha sido constituido por el propio Cristo y, en cuanto a los obispos, sucesores de los Apostóles, han sido constituidos príncipes de este orden sobrenatural en la Tierra, dispensadores de su gracia<sup>1677</sup>. Como afirmó en el prólogo a la segunda edición de *La tradició catalana*, el episcopado “imprime carácter” a la persona que lo recibe, un modo de ser distinto: “dóna un caràcter internacional i cosmopolític, perquè l'Episcopat constitueix una magistratura espiritual i moral de la universal Humanitat cristiana”<sup>1678</sup>. Esta prerrogativa se debe ejercer celosamente en beneficio del pueblo cristiano<sup>1679</sup>, sin acepción de personas o

<sup>1675</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., pp. 392-393 (carta al Marqués de Camps, 20.01.1913).

<sup>1676</sup> Cf. “La belleza en la vida social”, op. cit., p. 408.

<sup>1677</sup> “Dioles plenos poderes para enseñar y gobernar el mundo, hasta el punto de asegurarles que la potestad que les daba era la misma que a Él le había dado el eterno Padre, al venir a la tierra, y que la gracia divina, dócil a su voluntad, sería por ellos administrada. [...] Da a sus discípulos posesión de todo el mundo constituyéndoles príncipes del mismo, y confirma este acto de su soberano dominio en nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo”, cf. “El Rosario y su mística filosofía”, op. cit., p. 153.

<sup>1678</sup> Op. cit., p. 225. “L'Episcopat és u, diuen els teòlegs, i de consegüent no és una institució regional, sinó humana, no pròpia d'un país determinat, sinó de tot el món, ni indígena o nascuda espontàniament de la terra, sinó implantada divinament en el cor de tota la Humanitat civilitzada”, op. cit., p. 226.

<sup>1679</sup> “Lo meu sagrat i sobrenatural ministeri té per objecte la perfecció espiritual del poble, substància de tota perfecció humana”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 62 (carta al Presidente del Gremio de Profesores Particulares de Cataluña, diciembre de 1909).

diferencia de classe, escola o partit<sup>1680</sup>. Así lo personificaba el obispo Torras en su ingreso en la diócesis de Vic:

També Déu Nos ha cridat, per boca de son Vicari, i ens ha fet deixar la ciutat de les lletres, desemparrar la nostra casa i les nostres terres, i ens porta al país de promissió per a constituir-nos patriarca en el seu poble. A l'esterilitat espiritual de la literatura l'havem de suplir amb la fecunditat de la gràcia, que engendra fills i constitueix pobles i edifica la Ciutat de Déu, la ciutat universal i eterna. [...] Aquest és el nostre ofici, aterrador per la seva sublimitat, ministrar-vos el Fill i l'Esperit Sant, fer penetrar i viure en aquesta interessantíssima part del Cos místic de Jesucrist, que és la Iglésia de la Diòcesi de Vic, la Intel·ligència i l'Amor divins, a fi que en la vostra vida no us governi per raons i sentiments de carn i sang, sinó pels augustíssims mòbils de la Fe i de la Caritat, de manera que quedeu sobrenaturalitzats; que vivint en el món no sigueu mundans, que vestits de carn corruptible no sigueu carnals<sup>1681</sup>.

Y en otro lugar, afirmaba que su cargo es “una misión sobrenatural, de institución divina, que tiene por objeto dirigir y fortificar las insuficiencias y las inconstancias de los hombres, mediante la regla de vida que selló con su sangre el Verbo encarnado, Maestro supremo del linaje humano”<sup>1682</sup>.

Esta misión sobrenatural del episcopado debe llevarlo, siguiendo las directrices de San Pío X, a un abstencionismo en la práctica política más concreta, limitándose a una tarea de iluminación doctrinal:

És un problema la manera més convenient de portar-se un Prelat amb relació en la política, i sembla que el criteri del Sant Pare, Pío X, s'inclina envers l'abstenció; a lo menys com a línia general de conducta pràctica en l'actual estat de les coses. Dic abstenció en lo sentit de que la nostra influència moral i religiosa no ha descendir al camp de la lluita política, en lo qual moltes vegades la gravetat eclesiàstica sofreix detriment. És a dir la nostra missió de proposar la doctrina, a la qual han d'atemperar-se los catòlics, no ha d'arribar al terreny personal, per la facilitat d'ofendre a los candidats que és possible que es presenten, i contra dels quals la Iglésia no pot oposar impediment formal i públic<sup>1683</sup>.

<sup>1680</sup> “La ciutat de Déu i l'Evangeli de la pau”, op. cit., p. 492.

<sup>1681</sup> Op. cit., pp. 445-446.

<sup>1682</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 61 (carta al Presidente de la Comisión Organizadora del Congreso de Primera Enseñanza de Barcelona, diciembre 1909).

<sup>1683</sup> *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 42 (carta a Ginés Codina i Sert, 8.08.1904).

#### 14.18. La jerarquía eclesiástica (y III): sacerdocio común y sacerdocio ministerial

Todo sacerdocio es una participación en el único sacerdocio de Jesucristo<sup>1684</sup> y existe en razón de la Eucaristía<sup>1685</sup>. El cometido del sacerdocio ministerial consiste en sobrenaturalizar al pueblo cristiano<sup>1686</sup>, con su propio ejemplo y espíritu<sup>1687</sup>. Por esta razón, el sacerdote no debe querer parecer otra cosa, como filósofo, político, sociólogo: “sacrificad todo lo demás a esta dignidad divina, porque el sacerdocio tiene más fuerza social que la filosofía, la política y la sociología”<sup>1688</sup>. De ahí la neutralidad requerida en el clero en materias opinables: “el clero no debe tener opiniones, sino doctrina, y ésta impersonal, divina, la que es substancia de la vida humana, conveniente y útil a todas las escuelas, a todos los partidos, a todos los sistemas que quepan dentro de la verdad”<sup>1689</sup>.

El sacerdocio es una clase eterna y no debe encasillarse en ninguna condición o clase social determinada por las circunstancias históricas<sup>1690</sup>. Por su extracción, mayoritariamente procede del elemento popular del pueblo, lo cual le atribuye una eficacia extraordinaria, habida cuenta de la pluralidad social en el pueblo cristiano<sup>1691</sup>. Los sacerdotes son, por su parte, operadores de paz<sup>1692</sup> y conciliadores de las naciones para formar la universal unión con Dios<sup>1693</sup>. En este sentido, para Torras i Bages el clero, mediante la influencia de su ministerio, entendida en clave sobrenaturalizadora como evangelización efectiva, debe ser motor de una transformación social:

<sup>1684</sup> “Jesús de Natzaret apareix Summe Sacerdot per autoritat pròpia; per això el sacerdoci cristià per Ell fundat és autònom”, cf. “El Sant Sacrifici”, op. cit., p. 76.

<sup>1685</sup> Op. cit., p. 79. “En la santa Missa, qui pròpiament és sempre el celebrant (...) és un, és Jesucrist, qui obra per ministeri nostre (...) i les seves paraules tenen, per aquesta raó, una força sobrehumana i en virtut d’elles es converteix la substància del pa i del vi en la substància del Cos i de la Sang de Jesucrist. (...) Reflexionem, doncs, sacerdots, sobre la dignitat de què estem revestits; puix tenim la representació del mateix Fill de Déu” *ibid.*, p. 83.

<sup>1686</sup> “El nostre ministeri sacerdotal consisteix en desenamorar als homes de la terra i enamorar-los del cel” cf. “Exhortació (31.05.1912)”, op. cit., p. 356.

<sup>1687</sup> “Lo món viu desvanescut, té oblidada la pietat cristiana, i no pensa més que en la vida present, com si no existís l’eternitat; i els sacerdots devem portar-los a la vida espiritual, en primer lloc amb lo nostre exemple, i comunicant-los lo nostre esperit; i no els podem comunicar esperit, i nosaltres no som espirituals. Som, segons l’Evangeli, la sal de la terra, i si la sal se desvaneix, ha de venir per força la corrupció”, cf. “Carta als reverends rectors de la ciutat de Manresa” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 402.

<sup>1688</sup> Cf. “Exhortació (febrero 1910)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 260.

<sup>1689</sup> “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 144.

<sup>1690</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 117.

<sup>1691</sup> Op. cit., p. 115.

<sup>1692</sup> “¿Hay fuera del sacerdocio, puede haber fuera del sacerdocio, un organismo en la sociedad humana, que tenga la perpetua aspiración a la paz?”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 295 (carta al Ministro de Instrucción Pública de Colombia, Sr. Rivas Groot, marzo 1908).

<sup>1693</sup> Cf. “La ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 472.

El sacerdoci no té l'encàrrec de constituir governs, és aquesta una d'aquelles coses que Déu ha deixat a les disputes dels homes; més sí te la divina missió de fer pobles, per lo qual treballarà perpètuament, enmig de totes les contradiccions, en la formació d'un poble digne de son Creador; i la Iglésia, divinament ordenada, ha lligat amb els pobles d'una manera regionalista la ministerial jerarquia<sup>1694</sup>.

#### 14.19. El misterio de iniquidad

En su pastoral *L'eterna afirmació* (1900), Mons. Torras i Bages parlava del Anticristo del siglo XIX, que se diferenciaba del Anticristo de Oriente por cuanto la herejía moderna es principalmente práctica y no especulativa<sup>1695</sup>. Unos años más tarde, Torras i Bages aludía al *mysterium iniquitatis* del que hablaba San Pablo (2 Te 2, 7)<sup>1696</sup> en la pastoral que escribió con este nombre, *El misteri d'iniquitat*<sup>1697</sup>, con motivo del atentado perpetrado por un anarquista de Vic contra el cardenal de Barcelona, Salvador Casañas, el 24 de diciembre de 1905. Apunta el obispo de Vic a la dificultad de comprensión de dicho misterio de iniquidad, cuyo pecado seduce a las multitudes<sup>1698</sup>. Torras i Bages denuncia a la prensa «sectaria» de su tiempo como la “sacerdotessa del misteri d'iniquitat, oposant-se al misteri de la Veritat, que vingué a revelar-nos el Verb de Déu, Fill de Maria Verge, la premsa sectària en tots els seus matisos, és avui el principal instrument en contra del Cristianisme”<sup>1699</sup>. Dicha prensa o los oradores de los clubs, quienes intoxican el alma del pueblo, son más culpables que los propios terroristas que ejecutan los atentados<sup>1700</sup>. Los opositores de la

<sup>1694</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 333.

<sup>1695</sup> Cf. *Obres Completes*, v.IV, op. cit., p. 581.

<sup>1696</sup> “Ne quis vos seducat ullo modo; quoniam, nisi venerit discessio primum, revelatus fuerit homo iniquitatis, filius perditionis, qui adversatur et extollitur supra omne, quod dicitur Deus aut quod colitur, ita ut in templo Dei sedeat, ostendens se quia sit Deus. Non retinetis quod, cum adhuc essem apud vos, haec dicebam vobis? Et nunc quid detineat scitis, ut ipse reveletur in suo tempore. Nam *mysterium iam operatur iniquitatis*; tantum qui tenet nunc, donec de medio fiat. Et tunc revelabitur ille iniquus, quem Dominus Iesus interficiet spiritu oris sui et destruet illustratione adventus sui, eum, cuius est adventus secundum operationem Satanae in omni virtute et signis et prodigiis mendacibus et in omni seductione iniquitatis his, qui pereunt, eo quod caritatem veritatis non receperunt, ut salvi fierent. Et ideo mittit illis Deus operationem erroris, ut credant mendacio, ut iudicentur omnes, qui non rediderunt veritati, sed consenserunt iniquitati”, cf. 2 Te 2, 3-12 (el subrayado es mío).

<sup>1697</sup> Vid. *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 147-161.

<sup>1698</sup> “Les formes més elegants, les suavitats més atraients, les dolçors més enciseres, són més perilloses i les més seductores. La premsa més llegida és la més dolenta, perquè sap péixer als seus lectors la vehement delícia del pecat. La secta té son idealisme, obre horitzons enganyosos i proporciona també als seus adeptes una mena de fals aliment espiritual. Així atrapa a certes ànimes educades en l'escola de Jesucrist, però que, essent indòmites a la regla santa de la nostra Religió, fugen d'ella i cerquen on viure sense restricció i sense llei”, op. cit., p. 152.

<sup>1699</sup> *Ibid.*, pp. 152-153.

<sup>1700</sup> *Ibid.*, p. 157.

Iglesia, en sus diversos grados, descienden todos del mismo principio, que es el odio a la obra de Jesucristo, la Iglesia católica. El anticristianismo o anticlericalismo pronto se convierte en ateísmo, lo que favorece la aparición de dicho misterio de iniquidad, el cual tras negar a Dios, niega al hombre<sup>1701</sup>.

Paradójicamente, este misterio de iniquidad se presenta con especial virulencia en determinadas personas en países cristianos:

I és perquè el Cristianisme destrueix la superstició, i aleshores l'esperit anticristià, incapaç de sinceritat, amb un furor inexplicable es desboca pels camins de la negació i del nihilisme fins a arribar a l'avenç de la destrucció, com ho veiem clarament amb els nostres anarquistes. L'esperit antireligiós i antisocial, com moviment públic, es pot dir que és propi de la cristiana i civilitzada Europa; els pobles asiàtics, civilitzats a sa manera, però no cristians, tenen quasi desconeguda la impietat i l'anarquisme, que avui dia corren desenfrenats pels nostres pobles<sup>1702</sup>.

A su vez, es necesario tener en cuenta que una sociedad cristiana apóstata es peor que una sociedad pagana, según aquel aforismo latino, que dice "*corruptio optimi pessima est*":

L'apostasia de Jesucrist suposa una alteració molt fonda en la virtut natural de l'home, suposa una sublevació insana de males passions, i per això té per conseqüència una vulneració dels grans principis socials, dels grans principis de la naturalesa. D'aquí prové que mai s'és vist una societat que, rebutjant els grans principis socials del Cristianisme, hagi quedat tranquil·la; sempre ella permaneix en estat convulsiu, perquè està en desequilibri<sup>1703</sup>.

En todo caso, allí donde está Jesucristo también está el Anticristo y la Providencia divina ha permitido que, en los tiempos contemporáneos, los gérmenes de la impiedad, que se disiparán el día del Juicio Final, se desarrollen y manifiesten de forma espantosa<sup>1704</sup>. En *L'atletisme cristià* (1910) Torras i Bages afirma más en general que Jesucristo es aborrecido por una parte de los hombres, precisamente a causa de su condición mesiánica y porque ha venido ha establecer el reino de Dios. En este sentido, la presencia del misterio de iniquidad en el mundo procede del principio de los tiempos, existiendo desde entonces el conflicto entre el bien y el mal, la lucha sempiterna entre la luz y las tinieblas<sup>1705</sup>. Este anticristianismo, este cristianismo al revés, debe ser combatido

<sup>1701</sup> "La paternitat divina desapareix de l'enteniment i del cor de l'home quan en ella s'apaga la llum de Jesucrist [...]. Perquè els homes, si no som fills d'un mateix pare, no som germans, i si no som germans, som enemics, perquè les nostres passions són oposades, el nostre interès és contrari" *ibíd.*, p. 153.

<sup>1702</sup> *Ibíd.*, p. 152.

<sup>1703</sup> *Ibíd.*, p. 159.

<sup>1704</sup> *Ibíd.*, p. 160.

<sup>1705</sup> Cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 524.



mediante la caridad<sup>1706</sup> y el cristiano no debe dudar nunca de las promesas del Redentor<sup>1707</sup>, de modo que reine en toda la sociedad la paz prometida a los hombres de buena voluntad y se difunda el bien espiritual y material del pueblo, triunfando el amor sobre el odio y la verdad sobre el error<sup>1708</sup>.

#### 14.20. Mundanidad y naturalismo como fundamentos del liberalismo

Para Torras i Bages, no es que el mundo sea malo, “lo dolent és l’amor desordenat que li tenim”<sup>1709</sup>. Este mundanismo o naturalismo moderno, esta pretensión de prescindir de todo lo sobrenatural y divino, así como de construir la vida en el orden puramente natural o incluso material, que coincidiría con el positivismo, es un error que hunde sus raíces en la antigua Grecia, error que fue despejado por Aristóteles<sup>1710</sup>. La concupiscencia del mundo<sup>1711</sup> representa un elemento o ambiente descristianizador.

Existe, en consecuencia, una nítida antítesis entre el estilo de vida cristiano y el mundano. El cristiano se considera en este mundo como un peregrino, que hace un fatigoso camino hacia la Ciudad de Dios<sup>1712</sup>. Los cristianos poseen *in spe* las promesas eternas de perfección e infinitud<sup>1713</sup>. El mundano, en cambio, “cerca el cel en la terra; mira la vida present com sa situació definitiva i exigeix en ella la felicitat, sente tenir en compte lo que li ensenyen, no sols la fe catòlica, sinó també l’experiència i el sentit comú”<sup>1714</sup>. Esta incapacidad de resignación de los mundanos produce que pretendan conseguir sociedades utópicas, se afanen por las riquezas o consideren insoportable el yugo del matrimonio. Además, abominan de la autoridad<sup>1715</sup>.

La idea de una *civitas hominum* enfrentada a la *civitas Dei* es una constante en el pensamiento torrasiano, en plena sintonía con los conocidos dos amores

<sup>1706</sup> Cf. “El misteri d’iniquitat”, op. cit., pp. 156-157.

<sup>1707</sup> Ibid., p. 160.

<sup>1708</sup> Ibid., p. 161.

<sup>1709</sup> Cf. “Sermón (predicado el primer domingo de Adviento de 1913)” en *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 233.

<sup>1710</sup> “La sabiduría dels humils”, op. cit., pp. 644-645.

<sup>1711</sup> “Nolite diligere mundum neque ea, quae in mundo sunt. Si quis diligit mundum, non est caritas Patris in eo; quoniam omne, quod est in mundo, concupiscentia carnis et concupiscentia oculorum et iactantia divitiarum, non est ex Patre, sed ex mundo est. Et mundus transit, et concupiscentia eius; qui autem facit voluntatem Dei, manet in aeternum”, cf. 1 Jn 2, 16.

<sup>1712</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 460.

<sup>1713</sup> Op. cit., p. 463.

<sup>1714</sup> Ibid., p. 461.

<sup>1715</sup> Ibid., pp. 461-462.

del capítulo XXVIII del clásico agustiniano<sup>1716</sup>. Torras i Bages actualiza y hace suya la teoría de estos dos amores, refiriéndola al liberalismo:

La ciudad de Dios y la ciudad del hombre están hoy enfrente la una de la otra y no podía menos de ser, la ciudad del hombre tiene guerra declarada a la ciudad de Dios [...] establece al hombre como soberano de la sociedad, agravando a Cristo, que la compró con el precio de su sangre preciosísima [...]. Ya comprendéis [...] que esa ciudad del hombre [...] es esa doctrina, tan repetidas veces condenada por la Sede apostólica, es el liberalismo<sup>1717</sup>.

#### 14.21. El laicismo liberal

El reconocimiento de un orden sobrenatural justifica el carácter social y no individualista de la Religión. El hombre no sólo es un ser individual, sino social, por lo que el hombre no puede prescindir de la religión en la vida pública, como tampoco en sus acciones individuales: *qui és cristià ho és sempre mentre ho és; a casa seva, a la fàbrica, a l'acadèmia, al parlament, al municipi, al cafè, al teatre, en els negocis. Sempre despedeix la bona olor de Crist. El Cristianisme és eminentment pràctic*<sup>1718</sup>.

Pero el Obispo vicense apunta más alto en su argumento, dirigido a sus fieles cristianos. El cristianismo es, en realidad, la sociedad de los hombres con Dios, quien quiere morar entre los hombres hasta el fin de los siglos: “per això

---

<sup>1716</sup> “Dos amores han dado origen a dos ciudades: el amor de sí mismo hasta el desprecio de Dios [*amor sui usque ad contemptum Dei*], la terrena; y el amor de Dios hasta el desprecio de sí [*amor Dei usque ad contemptum sui*], la celestial. La primera se gloria en sí misma; la segunda se gloria en el Señor. Aquella solicita de los hombres la gloria; la mayor gloria de ésta se cifra en tener a Dios como testigo de su conciencia. Aquella se engríe en su gloria; ésta dice a su Dios: Gloria mía, tú mantienes alta mi cabeza (Salmos 3,4). La primera está dominada por la ambición de dominio en sus príncipes o en las naciones [*nationibus*] que somete; en la segunda se sirven mutuamente en la caridad los superiores mandando y los súbditos obedeciendo. Aquella ama su propia fuerza en los potentados; ésta le dice a su Dios: Yo te amo, Señor; tú eres mi fortaleza (Salmos 18,2). Por eso, los sabios de aquella, viviendo según el hombre, han buscado los bienes de su cuerpo o de su espíritu o los de ambos; y pudiendo conocer a Dios, no le honraron ni le dieron gracias como a Dios, sino que se desvanecieron en sus pensamientos, y su necio corazón se oscureció. Pretendiendo ser sabios, exaltándose en su sabiduría por la soberbia que los dominaba, resultaron unos necios que cambiaron la gloria del Dios inmortal por imágenes de hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles (pues llevaron a los pueblos a adorar a semejantes simulacros, o se fueron tras ellos), venerando y dando culto a la criatura en vez de al Creador, que es bendito por siempre (Romanos 1,21-25). En la segunda, en cambio, no hay otra sabiduría en el hombre que una vida religiosa, con la que se honra justamente al verdadero Dios, esperando como premio en la sociedad de los santos, hombres y ángeles, que Dios sea todo en todas las cosas (1 Corintios 15,28)”, cf. *La Ciudad de Dios*, v. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001, (5ª ed., reimpresión, ed. bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero), pp. 137-138.

<sup>1717</sup> Cf. “De la fe, único medio de la vida sobrenatural (sermón de 5.07.1874 predicado en la catedral de Barcelona)” en *Obres Completes*, v. X, op. cit., pp. 311-312.

<sup>1718</sup> Cf. “L’atletisme cristià”, op. cit., p. 539.

la Iglésia, representació de Déu a la terra, no pot sofrir el laïcisme, s'alça contra el propòsit diabòlic de secularitzar la societat, perquè vol que aquesta, conforme als designis de Jesús, no sigui secular, sinó eterna: Jesús ha de viure fins a la fi dels segles en la societat humana"<sup>1719</sup>. Es natural que una comunidad política formada por cristianos sea coherente, socialmente, con la fe profesada. Como le escribía a Cambó, pidiéndole que interviniera en favor de mantener la escuela católica, "si l'Estat és catòlic deu ésser-ho amb sinceritat amb totes les conseqüències que es deriven del concepte"<sup>1720</sup>.

A este respecto, Mons. Torras i Bages identifica en el régimen concordatario la vía para la conciliación mutua de los intereses, no siempre fáciles de armonizar, espirituales y temporales entre la Iglesia y el Estado<sup>1721</sup>.

Con todo, el laicismo contemporáneo ha querido levantar "com una paret mitgera entre l'ordre civil i el religiós (quan Jesucrist vingué al món per a aterrar totes les divisions entre els pobles, les races i els homes constituint la gran unitat de l'amor)"<sup>1722</sup>. Pero separar la sociedad humana de su cabeza, Jesucristo, es condenarla a la corrupción y a la disolución<sup>1723</sup>, puesto que "nada hay tampoco tan antisocial como la persecución de la misma"<sup>1724</sup>. Por el contrario, el laicismo pretende convertir la política en una religión (es decir, anteponer el principio temporal al espiritual como un dogma), suplantar la religión y echar la religión de la sociedad y colocar en lugar suyo la política. Esto, para el Obispo de Vic, "es de una trascendencia tan inhumana, que creemos sinceramente que los que tal cosa intentan, los apóstoles del laicismo, ni ellos mismos saben lo que hacen"<sup>1725</sup>. El laicismo es una forma de vida negativa, la nada "perquè no posa res a la naturalesa humana, solament en treu; en treu la consciència religiosa, el respecte i l'amor de Déu (...). El laïcisme (...) és un esquarterament de la naturalesa humana"<sup>1726</sup>.

En este sentido, para el Dr. Torras, la democracia liberal contemporánea de su tiempo, tan pretenciosa y ambiciosa como las formas políticas que la precedieron, caía de nuevo en la histórica tentación de querer dominar a la Iglesia, hacerla otro miembro más del cuerpo social; mientras que ella "ha d'ésser, segons la Llei de sa fundació, l'esperit que regeixi i vivifiqui, no per

<sup>1719</sup> Cf. "L'etern Rosari", op. cit., p. 279.

<sup>1720</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 70.

<sup>1721</sup> Cf. "Dios y el César", op. cit. p. 14.

<sup>1722</sup> Cf. "Instrucció (28.05.1900)", op. cit., p. 41.

<sup>1723</sup> Cf. "De la ciutat de Déu i l'Evangeli de la pau", op. cit., p. 470. La Humanidad, "sense cap perd la unitat, la Humanitat no pot aleshores ésser una persona jurídica internacional, com volen que sia amb molta raó els internacionalistes, encara que ho volem d'una manera herètica i, de consegüent, irrealitzable" ibíd.

<sup>1724</sup> Cf. "Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa", op. cit., p. 694.

<sup>1725</sup> Cf. "Los excesos del Estado", op. cit., p. 190.

<sup>1726</sup> Cf. "Orientacions sense orient" en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 442.

força, sino de grat”<sup>1727</sup>. Es esta misión la que la habilita –mediante sus órganos autorizados (el Papa y los obispos)– a intervenir en la construcción de la sociedad misma. Definitivamente, para el obispo de Vic, política y religión no se pueden separar<sup>1728</sup>.

Se trata, en todo caso, de una lucha por la civilización que entablan los políticos laicistas, pero éstos “lo que dicen que para el triunfo de la civilización es necesario extirpar la vida religiosa y la enseñanza católica, incluye no solamente una calumniosa injusticia, sino también un retroceso en el camino de la civilización”<sup>1729</sup>. De ahí que el laicismo liberal muy pronto se transforme en anticlericalismo:

Cuando la Religión es objeto de público escarnio; cuando sus prelados y sacerdotes son insultados, sus instituciones perseguidas, y se busca el reconocimiento legal de tales vejaciones; si falta energía para repeler tales insultos y oponerse a tales injusticias, tened por seguro que la sociedad ya no vive en estado de derecho, sino de fuerza, que el vínculo social, el aglutinante social no es el afecto y el respeto que se han de profesar los hombres civilizados, y que, de consiguiente, ya no se ama nada, ni se respeta nada, y que se está ya en el crepúsculo vespertino de la pública barbarie<sup>1730</sup>.

A este respecto, Torras i Bages se lamentaba de la apatía de los laicos cristianos de su tiempo en defender un orden jurídico cristiano de la sociedad de su tiempo, ante el embate laicista: “el elemento secular mira con indeferencia como el espíritu cristiano va desapareciendo de las leyes”<sup>1731</sup>.

#### 14.22. La anti-Iglesia: revolución liberal y masonería

El liberalismo es el naturalismo en política, cuyas raíces están en las filosofías contractualistas y secularizadoras de la época moderna<sup>1732</sup>. Por tanto, es una ideología revolucionaria y subversiva, cuya primera expresión fue la Declaración de los derechos del Hombre sobre la base del *Contrato Social* de Rousseau y que proclama la soberanía del hombre frente a Dios<sup>1733</sup>. Pero la revolución no es algo popular:

La Revolució ni és francesa, ni alemanya, ni espanyola; no és ni tan sols humana; no és la planta o rebroll que neix en una terra convenient i creix fins a convertir-se en un arbre frondós; no la parí la terra; com el llamp, es formà en la tenebrosa

<sup>1727</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 102.

<sup>1728</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 227.

<sup>1729</sup> Op. cit., p. 217.

<sup>1730</sup> Cf. “Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa”, op. cit., pp. 697-698.

<sup>1731</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 16 (carta a Tomás Costa, arzobispo de Tarragona, 5.03.1904).

<sup>1732</sup> Vid. Palomar, E., “Sobre la representación política en la teorización del racionalismo (siglos XVII y XVIII)” en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 87, 1997, pp. 225-257.

<sup>1733</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 312.

regió dels núvols amb els fluids malignants que es desprenden de la fermentació de la carn i de la supèrbia humanes; vingué, doncs, de les altures, no nasqué del poble<sup>1734</sup>.

La revolución, cuya última consecuencia es el socialismo, es un cristianismo bastardo: “del Cristianismo fluye el amor, como del socialismo el furor, que es el amor al revés”<sup>1735</sup>. Y el liberalismo es la ideología de la masonería revolucionaria<sup>1736</sup>.

Pero, ¿qué es la masonería, según el Dr. Torras? Se trata de una «secta»: “es la heredera universal del todas las herejías que se han ido sucediendo en la Iglesia desde los tiempos apostólicos”<sup>1737</sup>. Su objeto principal es la destrucción de la fe por principio y de la patria, a la que tiraniza, por consecuencia<sup>1738</sup>.

En este sentido, la secta masónica es nihilista, puesto que significa una negación<sup>1739</sup>, la negación de Cristo<sup>1740</sup>. El nivel masónico se identifica con el estadismo y con la opresión de la multiformidad social<sup>1741</sup>.

El principio igualitarista -antirregionalista- es sagrado para la Revolución<sup>1742</sup>. Este culto al Estado, entendido como providencia, es obra de la masonería<sup>1743</sup>.

---

<sup>1734</sup> Op. cit., p. 304.

<sup>1735</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., p. 620.

<sup>1736</sup> “La raó col·lectiva o universal, el dret nou, la sobirania racional, el principi de la sobirania nacional, tal com l’entenien i practiquen els que es desvien per fer feliç l’Espanya, són la revelació de l’essència de la maçoneria”, cf. “Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 78.

<sup>1737</sup> “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 194.

<sup>1738</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 294. “La característica de la masonería es el odio al Cristianismo; sus tiros van siempre dirigidos contra la revelación cristiana, contra el cristianismo organizado, o sea, la Iglesia católica. Esto es su razón de ser y su esencia, y, de consiguiente, tiene una misión perseguidora. El día en que el pueblo la conozca estará perdida; por esto ha sido secta secreta, y cuando, halagada por sus prosperidades, ha querido manifestarse al público, han disminuido sus éxitos. Su disfraz democrático deja, no obstante, entrever, claramente que su fisonomía propia es la tiranía política” “Los excesos del Estado”, op. cit.

<sup>1739</sup> “La secta no tiene vida, se vuelve y revuelve en distintas direcciones. Sus fórmulas son palabras solamente. ¿A qué han venido a parar nuestros radicales? ¿cuál ha sido su desarrollo y evolución? La nada. Nada real han producido, porque ellos principalmente significan una negación, y de la negación nada sale; es el desierto del espíritu” *ibíd.*, p. 205.

<sup>1740</sup> “A la secta le repugna el nombre de Cristo. Quitad ese nombre sagrado; que los asociados no sean religiosos, que sean anarquistas, socialistas o budistas a la moda; que las instituciones sean antirreligiosas, y entonces podrán enseñar, cuidar enfermos, ejercer la beneficencia y practicar cuanto les guste; pero no se quiere que Jesucristo sea amigo de los ciudadanos, cuando nuestro Maestro precisamente nos manda honrar la autoridad, obedecerla en cuanto sea de su competencia y hasta ayudarla noblemente en el cumplimiento de su misión. Pero la secta le ha declarado sospechoso para el Estado” *ibíd.*, p. 209.

<sup>1741</sup> “El nivel masónico, símbolo del sistema de edificación social que usa el actual Estadismo, la igualdad en todo, la férula del Estado, que no permite levantar cabeza y que pretende poseer el molde único de la multiformidad social, es mirado con prevención, ya no sólo desde el punto de vista de la vida religiosa, sino aún atendiendo a la espontaneidad del desarrollo de la vida pública en general”, cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., pp. 350-351.

## § 15.- CONSIDERACIONES PREVIAS SOBRE SU PENSAMIENTO SOCIO-POLÍTICO

### 15.1. El pensamiento y el estilo de Torras i Bages

El Dr. Torras nunca escribió con afán académico. Tampoco se dedicó a la enseñanza en la universidad o incluso en el seminario. Sus móviles eran eminentemente pastorales. De ahí que poca sistematicidad encontraremos en sus obras, al contrario incurre frecuentemente en aparentes reiteraciones o solapamientos. Con estudios civiles y eclesiásticos sobre los programas vigentes al uso, su *forma mentis* era buscadamente tomista. Por tanto, cuando alude a conceptos tales como naturaleza, conocimiento y derecho, nos remite implícitamente al *corpus thomisticum*, debidamente actualizado a las necesidades. Sin pretender originalidad alguna, ésta sería su más genuina aportación al movimiento intelectual en Cataluña de finales del siglo XIX y principios del XX, en cuyos tiempos se desenvuelve su actividad. Las ideas debatidas por la opinión pública experimentaban constantes mutaciones, teniendo en cuenta que la universidad había dejado de ser el único foro de discusión pública, con un peso cada vez más creciente por parte de los medios de comunicación escrita. Si Tomás de Aquino había combatido el averroísmo en París, el Dr. Torras lucharía contra el liberalismo revolucionario con su derivación socialista, que él imputaba a la masonería, así como su infiltración en la Iglesia: el modernismo. Torras i Bages aplicará los principios perennes trazados por su maestro a los retos de los nuevos tiempos.

La obra de Torras i Bages compagina la experiencia a veces más prosaica con una profunda actitud contemplativa. Se trata de una apertura a la realidad o naturaleza en busca de la esencia o principio motor de las cosas, que permanece más allá del constante devenir o contingencia que las afecta<sup>1744</sup>. El

<sup>1742</sup> “La tradició catalana”, op. cit., p. 305.

<sup>1743</sup> “¿Quién dará al Estado esta virtud creadora y esta providencia sabia y fecunda que le atribuyen los radicales? ¿quién le comunicará tales perfecciones? ¿quién ha de construir este molde? Ya lo sabéis, la masonería”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 203.

<sup>1744</sup> Cambio, o paso de la potencia al acto en tanto en acto, objeto de la Filosofía Natural, cuyo cometido, como recordará Petit, es el estudio del ente móvil en cuanto tal, cf. Petit Sullá, J.M., “La Filosofía de la Naturaleza como saber filosófico” en *Obras Completas*, tomo II, vol. II, Ed. Tradere, Madrid 2011, p. 456.

pensador de Vilafranca siempre mantiene una mirada dirigida a lo más profundo, a lo sustancial de las cosas, pero sin olvidar lo accidental, lo más concreto. Que la expresión, la corrección estética o literaria de su redacción o, incluso, la argumentación sistemática, queden en un segundo plano, no le hace perder nunca la unidad, coherencia y, por qué no, la belleza del conjunto. En este sentido, la obra del escritor catalán es extraordinariamente sencilla, a pesar de sus elevaciones espirituales.

Como se ha repetido, Torras i Bages está imbuido de tomismo, tomismo que palpita por todos sus textos. Es tomismo directamente recogido de Santo Tomás y de su *Summa*, sin mediadores, que le ayuda a aprehender la realidad, no prejuzgarla o acogerla exclusivamente desde lo empíricamente demostrable (aunque, ciertamente, está atento a la experiencia<sup>1745</sup>). Este tomismo que no sólo se plasma en el texto, ya sea por el empleo de términos o conceptos tomistas o bien invocando directamente la autoridad de la *Summa*. También por el método deductivo-inductivo, la búsqueda del conocimiento intelectual mediante la aplicación de unos principios básicos (los *praecognita*) sobre una materia que se cohonestan con la realidad sensible mediante la experiencia. Ello, sin embargo, ha confundido a algunos que, precisamente por esta metodología, le han considerado como pensador platonizante o más bien luliano, guiado de forma preferente por la intuición, con merma de la argumentación racional de su discurso<sup>1746</sup>. Lo cierto es que Torras i Bages usa con frecuencia de ciertos atajos mentales, adelantándose desde las premisas directamente a las conclusiones en su razonamiento, de cuya explicitación prescinde, al entender con frecuencia que el sentido del silogismo por él seguido es evidente y claro.

## 15.2. Naturaleza y conocimiento

Según Santo Tomás, la naturaleza es aquello por lo que se dice acerca de alguna cosa que es algo natural, es decir, lo natural es aquello que tiene forma – al igual que una cosa puede ser artificial por no poseer una forma *propia* o *innata*, puesto que es hecho por mano o ingenio del hombre- por lo que la forma

<sup>1745</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 233.

<sup>1746</sup> “El pensament del doctor Torras, essent tan senzill com és i malgrat el seu estil sentenciós i dogmàtic, no és fàcil de seguir. Com que no era filòsof i en canvi era molt artista, no argumentava com els filòsofs, sinó que com els artistes procedia per intuïcions i il·luminacions, és a dir, veia l’acabament abans que el començament”, cf. Galí, A., *Obra Completa - Historia de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900-1936*. Llibre XX: *col·laboració de l’Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona 1986, p. 185. De hecho, Galí imputa a Torras i Bages el haberse convertido en una especie de inquisidor general de Cataluña: “fou la figura imponent de Torras i Bages, que no era filòsof, la que va impossibilitar el desplegament de la filosofia a casa nostra”, op. cit., p. 171. A su vez, el biógrafo de Torras i Bages considera que “Torras, filòsof és, com es va veient, més platonian que aristotèlic”, cf. Solà i Moreta, F., *Biografia de J. Torras i Bages*, v. I, op. cit., p. 229.

de una cosa natural es su propia naturaleza<sup>1747</sup>, en lo que la forma es un principio esencial. En otro lugar, siguiendo a Aristóteles<sup>1748</sup>, Santo Tomás concreta este principio como el “principio del movimiento y del reposo en los seres que se mueven”<sup>1749</sup>. De todo ello se colige fácilmente que la naturaleza de una cosa es su esencia que se ordena a su propio fin<sup>1750</sup>. Este fin propio es el que define la ley de la naturaleza de la cosa y que la dota de autonomía -que no independencia autoconstitutiva y subsistente, habida cuenta de ser una realidad por participación en el ser- respecto del universo y de la causa primera.

Si las cosas tienen esencia, la cuestión que se plantea seguidamente es la posibilidad de aprehender o conocer tal esencia, ya sea en lo particular como en lo universal, a lo que Santo Tomás responde positivamente, puesto que es precisamente naturaleza “todo aquello que el entendimiento puede captar de cualquier modo”<sup>1751</sup>. Una clara comprensión de la naturaleza, de cualquier

---

<sup>1747</sup> “Natura est secundum quam res aliqua dicitur res naturalis. Dicitur autem res naturalis ex hoc quod habet formam, sicut et res artificialis: non enim dicitur domus antequam habeat formam artis, et similiter non dicitur equus antequam habeat formam naturae suae. Forma igitur rei naturalis est eius natura”, cf. Santo Tomás de Aquino, *Contra gentiles*, L.IV, q. 35, 4. “Nomen naturae primo impositum est ad significandum ipsam generationem nascentium. Et exinde translatus est ad significandum principium generationis huiusmodi. Et inde ad significandum principium motus intrinsecum mobili. Et quia huiusmodi principium est materia vel forma, ulterius natura dicitur forma vel materia rei naturalis habentis in se principium motus. Et quia forma et materia constituunt essentiam rei naturalis, extensum est nomen naturae ad significandum essentiam cuiuscumque rei in natura existentis: ut sic natura alicuius rei dicatur essentia, quam significat definitio”, op. cit., q. 35, 5.

<sup>1748</sup> “El principio primero del movimiento y del reposo está de un modo esencial, en el mismo ser que se mueve”, cf. *Física*, II, 1 Bk 192, b 23-24, cita recogida en García López J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, Ed. Cincel, Madrid 1985, pp. 60-61.

<sup>1749</sup> *In Physic.*, lect. 1, n.4, cita recogida en García López J., op. cit., p. 61.

<sup>1750</sup> *De ente et essentia*, cap. 1, cita recogida en García López J., op. cit., p. 82.

<sup>1751</sup> *In II Sent.*, dist. 37, q. 1, a.1, cita recogida en García López J., op. cit., loc. cit. Tradicionalmente se ha entendido que el conocimiento implica dos momentos. El primero consiste en la recepción por parte del sujeto cognoscente de una *especie* o impresión del objeto a conocer. Esta impresión predispone para el segundo momento que constituye la verdadera operación cognoscitiva inmanente que une el objeto al sujeto. No se trata de subjetivar la cosa sino de objetivarla, puesto que mantiene en todo momento su alteridad frente al sujeto cognoscente. De ahí que el conocimiento consiste en la posesión objetiva, inmaterial, no subjetiva, de una forma. En efecto, “immaterialitas alicuius rei est ratio quod sit cognoscitiva; et secundum modum immaterialitatis est modus cognitionis”, cf. *Summa Theologiae* I, q. 14, a.1. Conocer una naturaleza social, por ejemplo la de Cataluña, no se puede reducir a una consideración de sus elementos materiales o externos: la geografía o biología, el elemento humano, los datos históricos o económicos, etc. En este proceso de conocimiento cabe distinguir dos tipos o fases de conocimiento: el conocimiento sensitivo y el intelectual. En el primero, mediante los sentidos, se reciben las formas del objeto sin su materia, pero sí aprehendiendo las condiciones o características de la materia. Los sentidos son facultades cognoscitivas que radican en algún órgano corporal, pudiendo captar la singularidad y el cambio, que no serían posibles por el conocimiento intelectual. El conocimiento sensitivo parte de la recepción de las formas sensibles (*especies sensibles impresas*) de la cosa u objeto por el sujeto cognoscente mediante las sensaciones. A continuación estas sensaciones son procesadas por las facultades internas del sujeto, en especial, por la imaginación, la memoria y la



estimativa para producir la imagen interior (*especie sensible expresa*). El conocimiento sensible, que arranca de la consideración de las condiciones de la materia de las cosas singulares, sería fruto de este procesamiento y daría lugar al conocimiento intelectual, que ya hace abstracción de dichas condiciones. El conocimiento intelectual o *posible* (de *intus-legere*, leer interiormente), consiste en la esencia de las cosas, que se tornan en universales y necesarias, y que ha aprehendido a través de sus apariencias sensibles abstrayendo precisamente de lo accesorio o exterior de las mismas. El conocimiento intelectual implica, por tanto, una depuración de dichas apariencias o condiciones materiales. Complementariamente, el conocimiento *agente* posibilita el conocimiento intelectual, resolviendo el paso del conocimiento sensible al intelectual, ya que sin el primero sería imposible el segundo. Dado que la materia es ininteligible por sí misma y de suyo no sería aprehensible por el intelecto, es el entendimiento agente el que hace pasar a inteligible en acto lo que lo era en potencia. Produce o traduce, con el apoyo del conocimiento sensitivo interno (mediante la imaginación, la memoria o la estimativa) la especie sensible expresa en *especie inteligible expresa*, a fin de imprimirla en el conocimiento posible. Esta especie inteligible sería, pues, una reproducción interior del objeto sensible despojado de la materia y de sus condiciones. *Aedequatio rei et intellectus*. Esta correspondencia se debe a la doble verdad de las cosas y del conocimiento, verdad en el conocimiento que juzga lo que aprehende de la esencia de las cosas y en primer lugar que son, como lo explica magistralmente Santo Tomás en el art. 2 de la *questio* 16 de la I *pars* de su *Summa* “cum autem omnis res sit vera secundum quod habet propriam formam naturae suae, necesse est quod intellectus, inquantum est cognoscens, sit verus inquantum habet similitudinem rei cognitae, quae est forma eius inquantum est cognoscens. Et propter hoc per conformitatem intellectus et rei veritas definitur. Unde conformitatem istam cognoscere, est cognoscere veritatem. Hanc autem nullo modo sensus cognoscit, licet enim visus habeat similitudinem visibilis, non tamen cognoscit comparisonem quae est inter rem visam et id quod ipse apprehendit de ea. Intellectus autem conformitatem sui ad rem intelligibilem cognoscere potest, sed tamen non apprehendit eam secundum quod cognoscit de aliquo quod quid est; sed quando iudicat rem ita se habere sicut est forma quam de re apprehendit, tunc primo cognoscit et dicit verum. Et hoc facit componendo et dividendo, nam in omni propositione aliquam formam significatam per praedicatum, vel applicat alicui rei significatae per subiectum, vel remouet ab ea. Et ideo bene invenitur quod sensus est verus de aliqua re, vel intellectus cognoscendo quod quid est, sed non quod cognoscat aut dicat verum. Et similiter est de vocibus complexis aut incomplexis. Veritas quidem igitur potest esse in sensu, vel in intellectu cognoscente quod quid est, ut in quadam re vera, non autem ut cognitum in cognoscente, quod importat nomen veri; perfectio enim intellectus est verum ut cognitum. Et ideo, proprie loquendo, veritas est in intellectu componente et dividente, non autem in sensu, neque in intellectu cognoscente quod quid est”. Y este *ut cognitum*, lo será en cuanto más se posea. En definitiva, el entendimiento no se *auto-determina*, no causa el objeto del conocimiento, sino que se rige y debe ser fiel a la ley de la verdad, de la adecuación de la cosas con tal entendimiento. En este sentido, el problema del conocimiento, para Torras i Bages, surge cuando los hombres: “han proclamado la independencia de su razón y de su voluntad, rompiendo el suavísimo yugo de la Ley del Altísimo. Y entonces el entendimiento busca la concupiscencia [...]. El entendimiento es de origen divino, una participación de Dios, por lo cual, aun cuando se alía con la concupiscencia, produce efectos grandiosos”, cf. “Panegírico de Santo Tomás de Aquino”, op. cit., p. 54-55. Ejemplo de ello sería para Torras i Bages la filosofía kantiana y, en general, la idealista alemana, fundamento del liberalismo, al invertir el orden de la creación “declarando a Dios criatura del hombre” (op. cit., p. 57), al afirmar que la voluntad se determina absolutamente por la razón pura. Recrimina por este motivo a Kant y al escepticismo el que procedan con un método contrario al curso normal del entendimiento. Así, observa que “la teoría del primero [Kant] sobre la materia y la forma del fenómeno, pretendiendo que la primera tan sólo nos es dada *a posteriori*, mas que la segunda la poseemos ya de antemano, o sea que las tenemos *a priori*”, ibíd., p. 54. Se explica así la debilidad de la moralidad kantiana, dado que “aquellas altas verdades especulativas las suponemos en vista de la ley moral, mas no pasando del fenómeno nuestro conocimiento, sólo tendremos

naturaleza, y, más en concreto del ser, permite no confundir lo creado, el ser participado, del Creador o causa primera, el ser primero subsistente<sup>1752</sup>. Ello, explicando la naturaleza y su radical dependencia de Dios, impide su absolutización, por ejemplo, en la naturaleza personal, social o nacional. El orden de dependencia implica una ley<sup>1753</sup>. La ley es equilibrio<sup>1754</sup>. La ley moral, que es la ley de bondad, procede de la ley de la verdad<sup>1755</sup>. Por consiguiente, la ley es intrínseca a “cada cosa, cada ser, tot lo que existeix, té una llei, que és l’entranya, l’essència de la cosa, la seva raó d’ésser, detruïda la qual sobrevé l’anihilació”<sup>1756</sup>.

---

apariencia del conocimiento de la ley, y por lo tanto de su realidad”, *ibíd.*, 55. Por otra parte, también se oponía Torras i Bages a la filosofía relativista, aquella filosofía “del sí i del no” (cf. *L’eterna afirmació*, Obres completes, v. IV, p. 589), que remueve toda posibilidad de conocimiento de la verdad, socavando la moral objetiva y los mismos cimientos sociales: “quan han vingut les predicacions del sí i del no, l’exempció d’una llei racional que dirigeixi el procediment del nostre esperit, la conseqüència pràctica és la indiferència”, *op. cit.*, pp. 592-593. En relación con la aporía que ofrecería la filosofía de la naturaleza contrastada con el nominalismo al tratar de conjugar el conocimiento particular con el universal de las esencias de las cosas, de cada cosa, el metafísico catalán Jaime Bofill<sup>1751</sup>, un sucesor de la Escuela mantenida en Cataluña y maestro en filosofía especulativa del Dr. Canals Vidal (quien a su vez sería autor en 1987 de un tratado gnoseológico, *Esencia del conocimiento*), se preguntaba: “¿cómo se explica esta *comunidad ontológica radical* que ha de haber en las cosas, si el nombre genérico no está limitado a una mera *comunidad lógica* o conceptual?”, cf. “La primacía de la contemplación” en *Cristiandad*, núm. 20, marzo 2008, p. 45. Aportaba en seguida la respuesta, que no es otra que la causa primera, la *causa incausada*, Dios: “siempre que nos aparece una multiplicidad ordenada, es decir, unificada de alguna manera, ha de haber un principio de este orden y de esta unidad. Y este principio ha de trascender el orden mismo que crea. Si una concepción nominalista elimina a Dios de entre el conjunto de seres que de alguna manera podamos conocer, la concepción tradicional opuesta lo postula necesariamente [...] Dios está presente en el fondo de cada criatura”, *op. cit.* Este conocimiento universal de lo particular requiere, consiguientemente, de la intuición más que de la deducción: “El acto de contemplación, que es intuitivo, no discursivo; que es un «ver» y no un «deducir» tiene por objeto lo universal en lo particular”, *ibíd.* Este conocimiento intelectual de lo singular en lo universal, que no prescinde de la experiencia –antes bien, la presupone– constituye en definitiva el conocimiento en el orden de la contemplación. Atendiendo a otro filósofo catalán discípulo de Francisco Canals, José M<sup>a</sup> Petit Sullà, comprobamos la congruencia del método torrasiano, que sólo otorga condición de verdadera ciencia a la que demuestra su objeto formal en el orden de lo necesario, y en tanto que tal, en la naturaleza, cf. *La Filosofía de la Naturaleza como saber filosófico*, *op. cit.*, p. 474.

<sup>1752</sup> Cf. *De spiritualibus creaturis*, a.1, cita recogida en García López J., *op. cit.*, p. 84.

<sup>1753</sup> Debido a que “lo superior és llei de lo inferior, segons la naturalesa de les coses [...] perquè la llei no és una màxima escrita, sinó que en el gran llibre de l’existència constitueix el ritme de la vida [...]. Sant Joan [...] ens revela la llei de la perfecció, i la bellesa és la resplendor de lo perfet”, cf. “Llei de l’art”, *op. cit.*, pp. 361-362. Un crítico del sistema filosófico de Torras i Bages, Alexandre Galí, sin profundizarlo, sitúa a la ley como pilar principal de la filosofía torrasiana, que no sería tal filosofía sino antifilosofía por cohibir al espíritu y ser antitética a la libertad, cf. Galí, A., *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900-1936*, Llibre XX: col·laboració de l’Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX, *op. cit.*, pp. 178-179.

<sup>1754</sup> Cf. “Llei de l’art”, *op. cit.*, p. 337.

<sup>1755</sup> *Op. cit.*, p. 354.

<sup>1756</sup> *Ibíd.*, p. 356.

Sin extendernos en otras consideraciones metafísicas y particularmente sobre el concepto de *ente*<sup>1757</sup>, sí queremos detenernos en una de las propiedades del ente, la unidad, por las implicaciones que comporta para la correcta comprensión de la escala de seres o entes del orden social, comenzando de la persona hasta la comunidad política, considerando los entes intermedios, tales como la familia, el municipio o la región. La noción de unidad se derivaría de la correlativa concepción por parte del entendimiento humano del ente, de su negación, de la noción de división. Consecuencia inmediata del entendimiento de la unidad sería la concepción de multitud o de pluralidad. La unidad, por tanto, sería la negación de la división o escisión del mismo ente (social).

### 15.3. Sobre la naturaleza social

Por su vocación apologética, uno de las principales parcelas de estudio del Dr. Torras fue la ciencia política para defender el lugar de la Iglesia (la sociedad sobrenatural) en la sociedad humana o comunidad política (sociedad natural), sin cuya presencia la misma sociedad natural estaría falta de su forma perfectiva anímica o espiritual. En este contexto, como veremos, se entenderá su aportación al regionalismo al sostener que la vida regional de una comunidad, por ser la más auténtica expresión de dicha naturaleza social y es la que mejor se predispone a conformarse con la sobrenaturaleza social, esto es, la vida religiosa de la comunidad, la Iglesia. Con todo, sería ocioso hablar de la naturaleza social si no fuera posible conocerla. Conocimiento o interpretación de la naturaleza social que, en todo caso, resulta una tarea ardua<sup>1758</sup>, pero necesaria. Se trata de un conocimiento de la naturaleza social que implica una inteligencia del principio motor y de los fines de dicha sociedad, a saber, su ley natural. Este conocimiento, para Torras i Bages, es un don del mismo Dios<sup>1759</sup>.

De ello se sigue que si la naturaleza de la sociedad y sus leyes no fueran cognoscibles por la razón humana, o sólo fuera perceptible sensitivamente, tampoco cabría asunción de acción práctica u obrar alguno respecto de ellas, quedando todo sometido a la predeterminación<sup>1760</sup>. Sin un conocimiento verdadero, todo programa político devendrá ineficaz o perturbador.

<sup>1757</sup> El ente sería “aquello que es o aquello que tiene ser” integrando en la unidad substancial (en tanto compuesto) del *sujeto*, lo que es (*esencia*) y el *acto* de ser.

<sup>1758</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 235.

<sup>1759</sup> “La gloriosa inmensidad del Criador se refleja en la creación como un maravilloso espejo, por lo cual, tributando al hombre la facultad de conocer las cosas materiales, le dio Dios un medio con que pudiese contemplar y escrutar sus inefables atributos. He aquí la ley natural de nuestro entendimiento”, cf. “Panegírico de Santo Tomás”, op. cit., p. 61.

<sup>1760</sup> “Es necesario saber qué es lo variable y qué es lo permanente y eterno, es decir, es necesario conocer la naturaleza de todo cuerpo, su ley, antes de obrar sobre el mismo”, cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 263.

La política, consecuentemente, es una ciencia que se integra en la Filosofía de la naturaleza social, no tanto por ser una parte o sector de ésta, sino porque comparte la misma idea directriz que la une con las demás partes. Y es ciencia porque Torras i Bages no se circunscribe únicamente a lo particular, a lo contingente (por ejemplo, las diversas manifestaciones sociales o culturales de lo catalán), sino a lo que tiene carácter de necesidad, no bastando a tal efecto la mera universalidad del juicio<sup>1761</sup>. Para él, a estos efectos, el objeto formal de su disciplina no es meramente el ente móvil particular (como Cataluña, en un sentido analógico), sino todo el ente móvil social, de ahí su universalidad. O lo que es lo mismo, es objeto de su estudio el ente móvil *catalán*, en cuanto éste es ente móvil social. De ahí que su análisis de la tradición catalana, por ejemplo, lo acometa no por razón del progreso (el movimiento), sino para encontrar la razón del progreso, puesto que es en la verdadera naturaleza de lo catalán donde se encuentra el principio de su movimiento. Razón o causa del progreso porque, viéndolo desde la perspectiva de la filosofía de la naturaleza, percibe su objeto como ente en potencia. Atenderá, pues, a su desarrollo o “movilidad” como expresión suya, dado que el movimiento es justamente *acto del ente en potencia en cuanto tal*, esto es, acto propio del ente natural<sup>1762</sup>. Resultará fácil adivinar que el término de todo movimiento, o de todo acto en potencia, es la actualización de dicho ente, su reposo. Por ello, su concepción de la naturaleza social conlleva, en primer lugar, una aprehensión de los principios y fines de la sociedad.

La sociedad es un cuerpo, a saber, un ente compuesto, formado de distintas y diversas partes animadas por un mismo movimiento<sup>1763</sup>. En tanto que cuerpo, conviene conservarle su naturaleza, su unidad, lo cual es justo, puesto que, como cita Torras i Bages a San Anselmo, es de justicia conservar cada cosa en su naturaleza<sup>1764</sup>. Pero para determinar esta justicia se deberá conocer su naturaleza. Al igual que en el hombre, el cuerpo social se compone de elementos espirituales y materiales que deben estar en armonía<sup>1765</sup>. El elemento espiritual sería el permanente o eterno, mientras que el material sería variable por naturaleza.

---

<sup>1761</sup> Op. cit., p. 51. Este carácter de necesidad implica que la razón o causa de la existencia de las cosas no puede ser inmanente, sino que procede de un Ser primero que no tenga a su vez la existencia recibida, sino que “la posea por esencia, es decir, que sea la misma existencia subsistente”, cf. García López J., op. cit., p. 95. Dios como causa primera es objeto, por tanto, de la Teología Natural o Teodicea, la primera de las ciencias *filosóficas* que parten de la razón.

<sup>1762</sup> *Ibid.*, pp. 86-87.

<sup>1763</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 255.

<sup>1764</sup> *Ibid.*

<sup>1765</sup> Op. cit. p. 258.

Por otro lado, hablar de espíritu y de cuerpos sociales nos remite a la cuestión del “mismo y único Espíritu”<sup>1766</sup> del que nos habla San Pablo. Es el misterio de la Trinidad en la creación, algo completamente *ajeno* y a la vez *intimísimo* de cada ser, que se hace especialmente presente en la realidad más profunda del hombre<sup>1767</sup>. Presencia que es expresión del amor eterno que mueve a la persona y, por extensión, a toda la sociedad, a la comunidad de personas<sup>1768</sup>, abriéndolas a la vida común. Amor eterno que entra en la Historia, puesto que la Trinidad es “la meta a la que tiende la historia, como la patria que anhelamos”<sup>1769</sup>, patria de la cual todas las demás son reflejo.

Esta vida trinitaria en el hombre es, en primera y última instancia, el fundamento de su dignidad personal, individual e inalienable, de los lazos de solidaridad y los niveles de subsidiariedad en el género humano<sup>1770</sup>. En efecto, los principios de subsidiariedad y solidaridad correctamente entendidos, son ejes complementarios e irrevocables el uno del otro, criterios del bien común de la sociedad que no se pueden concebir en su raíz última sin la referencia a la Trinidad.

Pues bien, cuando Torras i Bages proclama la entidad del pueblo catalán, se debe a esta nota de la unidad en la variedad que irradia de la vida trinitaria. En este sentido, califica el pueblo catalán de persona, atribuyendo la definición de Santo Tomás de persona -“indivisum a se et divisum ab aliis”<sup>1771</sup>- e infiere

<sup>1766</sup> “Haec autem omnia operatur unus et idem Spiritus, dividens singulis prout vult. Sicut enim corpus unum est et membra habet multa, omnia autem membra corporis, cum sint multa, unum corpus sunt, ita et Christus” 1 Cor 12, 11-12.

<sup>1767</sup> “En lo más íntimo de nuestro ser, donde ni siquiera nuestra mirada logra llegar, la gracia hace presentes al Padre, al Hijo y al Espíritu Santo, un solo Dios en tres personas”, cf. San Juan Pablo II, *Audiencia sobre la Santísima Trinidad*, 19.01.2000.

<sup>1768</sup> Op. cit.

<sup>1769</sup> Ibíd.

<sup>1770</sup> “La solidaridad que une a la familia humana y los niveles de subsidiariedad que la refuerzan desde dentro deben situarse siempre en el horizonte de la vida misteriosa del Dios Uno y Trino (cfr. Jn 5, 26; 6, 57), en quien percibimos un amor inefable compartido por personas iguales, aunque distintas (cfr. *Summa Theologiae*, I, q. 42)”, cf. Benedicto XVI, *Discurso a los participantes de la 14ª Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 5.05.2008.

<sup>1771</sup> *Scriptum super Sententiis*, distinctio XIX, q. 4, a. I, ad 2m. Cita recogida en “La Tradició Catalana”, op. cit., p. 231. El artículo I de la distinción XIX del primer libro del Comentario de Santo Tomás sobre las Sentencias de Pedro Lombardo, relativo a la Santísima Trinidad, plantea “utrum in divinis sit totum integrale”. En particular, la definición citada por Torras i Bages de Santo Tomás se incluye en la respuesta a la segunda objeción (“sicut quantitas continua integratur ex suis partibus, ita et numerus. Sed in divinis est numerus personarum, scilicet ternarius, cujus pars quaedam est unum et duo. Ergo videtur quod sit ibi totum integrale.”). Así, dado que en la respuesta principal Santo Tomás considera “quod ratio totius integralis consistit in compositione. Ratio autem partis integralis habet imperfectionem annexam, quibus divina simplicitas et perfectio repugnat; unde non potest ibi esse totum integrale et pars”; su resolución de la objeción mencionada es la siguiente: “Ad secundum dicendum, quod in divinis unitas vel dualitas non est pars ternarii nisi secundum rationis acceptionem. Cujus ratio est, quia alio modo est numerus in rebus divinis et in rebus creatis, et

una consecuencia muy concreta de este hecho, la personalidad de Cataluña, aunque no explícita que se trate necesariamente de una personalidad política independiente. Pero como recuerda el mismo Aquinate:

Omne ens aut est simplex, aut compositum. Quod autem est simplex, est indivisum et actu et potentia. Quod autem est compositum, non habet esse quamdiu partes eius sunt divisae, sed postquam constituunt et componunt ipsum compositum. Unde manifestum est quod esse cuiuslibet rei consistit in indivisione. Et inde est quod unumquodque, sicut custodit suum esse, ita custodit suam unitatem<sup>1772</sup>.

En este sentido, la región está compuesta de municipios, familias, personas y otros cuerpos intermedios, siendo a su vez parte de la comunidad política perfecta en la que se integra. Tanto la región como la comunidad política perfecta (el Estado en el lenguaje moderno), en cuanto comunidades humanas, están formadas por unos mismos individuos. La personalidad conlleva una vida propia, que no puede negarse y que además hace inconveniente la importación de “formas externas”. No es ciertamente la identificación de la persona con el espíritu-libertad que se objetiviza en la propia conciencia. En consecuencia, en *La tradició catalana* estudiará dos de los tres elementos manifestativos de la vida regional, el ético (la moral o voluntad – primer libro de *La tradició catalana*) y el racional (el pensamiento – segundo libro), dejando de lado el aspecto económico, del que no se ocupa específicamente, sin perjuicio de ofrecer determinadas consideraciones sobre la propiedad o el régimen económico de la familia y de la casa, o en otros lugares de la cuestión social.

Dios es el autor de toda la naturaleza y también de la comunidad política, cuyo fundamento es la naturaleza social del hombre. Dios es el soberano y toda soberanía procede de Él. Ahora bien, dado que cada naturaleza (social o política) tiene su autonomía y leyes propias, goza de potestad o competencias

---

alio modo unitas. Cum enim *unum sit quod est indivisum in se et divisum ab aliis*, unumquodque autem creatum per essentiam suam distinguatur ab aliis; ipsa essentia creati, secundum quod est indivisa in se et distinguens ab aliis, est unitas ejus, et plures unitates constituentes numerum personarum creaturarum, sunt plures essentiae congregatae secundum numerationem, ita quod nihil est in una quod sit in alia secundum numerum idem. Sic ergo numerus in rebus creatis habet rationem distinctionis et cuiusdam coacervationis distinctorum per essentiam, et ex hoc habet rationem totius integralis. Unitas autem personalis est ipsa proprietas relativa, distinguens unam personam ab alia, et non essentiam ipsius personae; unde tres personae non sunt differentes per essentiam, cum una numero essentia sit in tribus personis. Et ideo non potest ibi esse coacervatio, sed tantum distinctio. Et propter hoc numerus non habet rationem totius integralis, nisi forte secundum quod in intellectu coadunantur rationes proprietatum personalium. Sed per hoc non erit integratio alicujus rei, sed in ratione tantum” (el subrayado es mío). Hay que tener en cuenta, que la Persona trinitaria se define por la *relación* (en este caso sustancial y no accidental), mientras que las demás personas en el plano metafísico no se definen relacionamente, sino sustancialmente.

<sup>1772</sup> *Summa Theologiae*, I, q. 11, a.1.

para conseguir sus propios fines, fines que deben orientarse hacia Dios<sup>1773</sup>. Dicha orientación asegura el mantenimiento y la armonía del hombre, de la Sociedad y, en último término, del mismo Estado. En todo caso, la Providencia sigue interviniendo en la creación mediante las causas secundarias y leyes de la naturaleza, pero también mediante la gracia, la cual construye sobre la naturaleza, que presupone y que perfecciona. El orden natural y el sobrenatural no se pueden disociar<sup>1774</sup>. He aquí la connaturalidad del Cristianismo con la propia naturaleza social.

---

<sup>1773</sup> Cf. "Orientacions sense orient...", op. cit., pp. 430-431.

<sup>1774</sup> "Aquesta igualtat de drets entre l'ordre natural i el sobrenatural, perquè ambdós provenen d'una mateix Autor i l'un suposa i necessita de l'altre; el com ha d'ésser tractada la raó per a conduir-la a la fe", cf. "La Tradició Catalana", op. cit., p. 412.

## § 16.- PRINCIPIOS DE LA CONSTITUCIÓN POLÍTICA

Trazados los fundamentos del orden sobrenatural de las cosas, en el que se engloba el orden temporal, encontramos en Torras i Bages toda una doctrina sobre los presupuestos políticos constitutivos de una sociedad cristiana. Seguidamente expondré las bases naturales y conceptos ideológicos de Torras i Bages sobre las que se debe edificar una comunidad política.

Su teoría política y, en especial, su desarrollo regionalista, constituye un intento de aplicación o reflexión desde el aristotelismo-tomista sobre la cuestión política, confrontada por la afirmación de un Estado liberal<sup>1775</sup>. En el bien entendido de que es una aportación que no es inmune a otras influencias ambientales e ideológicas que repercuten en el propio Torras i Bages, como es en general el ambiente romántico de la *Renaixença* barcelonesa.

Así, para la filosofía perenne que sigue conscientemente el Dr. Torras, la vida en la región vendría a ser una concreción de la vida política, característica de la vida en común de los hombres, es decir, la sociedad o comunidad política. Donde la ciudad representa la comunidad perfecta o perfectiva de la vida humana y la amistad el estímulo y vínculo natural que mantiene cohesionada esa ciudad<sup>1776</sup>, asegurando la propia justicia legal y particular entre los ciudadanos<sup>1777</sup>. Para Aristóteles, en consecuencia, cualquier comunidad es cosa

---

<sup>1775</sup> Sobre el regionalismo de Torras i Bages, vid. Solà i Moreta, F., *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935, capítulo IX, pp. 7-46; Grezner Montagut, J., "El Dr. Torras y Bages y el Regionalismo" en *Cristiandad*, núm. 9, 1947, pp. 54-55; Vallet de Goytisolo, J. B., "Torras y Bages y «La tradició catalana» (I)" en *Cristiandad*, núm. 565, 1978, pp. 50-58 y núm. 566, 1978, pp. 82-92; d'Ors, Álvaro, "El regionalismo de Torras i Bages" en *Verbo*, núm. 249-250, 1986, pp. 1373-1376; Martí, C., "Torras i Bages: el regionalisme, un antitipus ètico-històric del sistema de la Restauració" núm. XII/1, 1987, pp. 141-163; Canals Vidal, F., "La acción de Torras i Bages, inculturación de la fe católica en Cataluña" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 46-50; Puigvert i Solà, J., "L'elaboració del discurs pairalista: la contribució de Josep Torras i Bages" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 210, 1997, pp. 6-11; Forment, E., *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 1998, especialmente el tercer capítulo, dedicado a Torras i Bages, pp. 154-204; Pérez Francesch, J. Ll., "Josep Torras i Bages: introducció al seu pensament polític" en Montserrat, J., Casanovas, P., [coord.], *Pensament i filosofia a Catalunya I: 1900-1923*, INECHA / Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 2003, pp. 13-36.

<sup>1776</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicomáco*, Libro VIII, 1155a.

<sup>1777</sup> *Ibíd.*, 1159b.



que consiste en amor, porque un enemigo con otro no quiere juntarse ni seguir el mismo camino. La ciudad requiere, cuando posible fuere, que conste de iguales y semejantes ciudadanos<sup>1778</sup>. Y aunque dicha *πολιτική φιλία* o amistad política podría reducirse a un plano de lo conveniente o de lo útil, teniendo en cuenta la sociabilidad de los hombres<sup>1779</sup>, está llamada a procurar una convivencia y unas relaciones virtuosas y, por tanto, plenificantes, en el seno de la propia comunidad política, dado que los hombres viven en comunidad en provecho mutuo, para vivir bien y honestamente<sup>1780</sup>. Y si la felicidad del hombre, esto es, la vida virtuosa<sup>1781</sup> y conforme a la recta razón<sup>1782</sup>, requiere de amigos, de ahí que la concordia, como necesaria unidad de miras y obrar respecto de lo esencial, manifieste el vigor o temperatura de la amistad social, es decir, la salud de la *polis*<sup>1783</sup>.

Por otro lado, lo fundante que busca la concordia no es otra cosa que el bien, aquello que todos apetecen<sup>1784</sup>, pero en este caso, contemplado como bien común que es condición necesaria para el bien particular de cada uno. Y es que toda comunidad se ajusta o reúne por causa de algún bien<sup>1785</sup> y el mayor bien que puede disfrutarse en la ciudad es la amistad, porque existiendo ésta, habrá en ella menos disensiones<sup>1786</sup>. Bien común que, a su vez, es objeto de la virtud de la justicia legal<sup>1787</sup> y de la prudencia política<sup>1788</sup>, y que en términos comparativos, es mayor o más pleno que el bien particular<sup>1789</sup>, pero que no lo

<sup>1778</sup> Idem, *Política*, Libro IV, 1295b.

<sup>1779</sup> Sobre la naturaleza social del hombre y la distinción entre el hombre *social* -por ejemplo, en Aristóteles- y el hombre *sociable* -como en Spinoza- cf. Palomar, E., *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, Tradere, Madrid, 2011, 4ª ed., pp. 138-139, nota 138. Se alude a la condición social del hombre, a su *sociabilidad* (o mejor, a su *socialidad*, dado que la primera se referiría más bien a la tendencia, a la potencialidad del hombre a vivir en sociedad, mientras que la segunda significaría que el hombre ya “es” o se encuentra actualmente en sociedad, dado que en ella nace, vive y muere. Así, desde antes del alumbramiento, dependemos material, cultural y moralmente de los demás. Aristóteles -y, siguiéndolo, Santo Tomás- han advertido que no sólo es esta dependencia recíproca -premisa empíricamente comprobable de modo inmediato- sino la comunidad de fines y la cooperación conjunta precisa para alcanzarlos, que plantea la perfección de la persona: el cumplimiento de sus necesidades, no sólo materiales, sino de aquéllas más íntimas, ora culturales ora espirituales.

<sup>1780</sup> Cf. Aristóteles, *Política*, Libro III, 1278b.

<sup>1781</sup> Ídem, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1098b.

<sup>1782</sup> *Ibíd.*, Libro III, 1114b.

<sup>1783</sup> *Ibíd.*, Libro VIII, 1167a y 1167b.

<sup>1784</sup> *Ibíd.*, Libro I, 1094a.

<sup>1785</sup> Idem, *Política*, Libro I, 1252a.

<sup>1786</sup> *Ibíd.*, 1162b. Discordia que implicaría una quiebra de esta amistad social.

<sup>1787</sup> “Quia scilicet per eam homo concordat legi ordinanti actus omnium virtutum in bonum commune”, cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 5.

<sup>1788</sup> *Ibíd.*, II-II, q. 47, a. 10.

<sup>1789</sup> Cf. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, Libro I, 1094b. “Pars autem id quod est, totius est, unde et quodlibet bonum partis est ordinabile in bonum totius”, cf. Santo Tomás de Aquino, *Summa theologiae*, II-II, q. 58, a. 5.

niega, justificando en todo caso la intención del legislador, cuyo mandato coercitivamente exigible se ordena precisamente a tal bien común<sup>1790</sup>.

Por tanto, Torras i Bages asume los presupuestos clásicos sobre la configuración de toda sociedad. Sin perjuicio de que cada sociedad tenga su propia constitución social, su modo de ser peculiar<sup>1791</sup>, lo cierto es que el hombre nace en sociedad<sup>1792</sup>, lo cual no sólo es un ostensible dato de hecho, sino que se trata de una exigencia inscrita en el modo de ser humano. Aunque la comunidad humana represente un marco que restringe el ámbito de actuación de la persona, el hombre sólo puede alcanzar en la sociedad su perfección<sup>1793</sup>. Reconocer la naturaleza social de la comunidad humana, así como la de sus instituciones, implica el reconocimiento de un orden natural primero, una constitución superior a la constitución del Estado que los hombres no se han dado a sí mismos<sup>1794</sup>, que es la vida misma de dicha sociedad. Este orden es la ley natural.

Este mismo orden natural es que el que le concede al hombre una “dignidad real y divina, de la cual nadie puede desposeerle”<sup>1795</sup>. Evoca la doctrina de Eiximenis, según la cual la vida social del hombre está orientada a la honra del Creador<sup>1796</sup>.

Por el contrario, el racionalismo moderno formuló diferentes teorías contractualistas sobre el origen o fundamento de la sociedad, frente a las teorías clásicas aristotélicas o de Santo Tomás. Estas elaboraciones teóricas modernas acerca del contrato social diferían y se contradecían mutuamente, pero todas partían del supuesto de un estado natural de libertad indeterminada de la que gozaba el individuo racional<sup>1797</sup>.

---

<sup>1790</sup> *Ibíd.*, I-II, q. 90, a. 2.

<sup>1791</sup> Cf. “La tradició catalana”, *op. cit.*, p. 305.

<sup>1792</sup> “El Senyor ha constituït l’home en aquest món relacionat amb els altres homes [...] naix fill de família, ciutadà, membre de l’Església, exercint una professió”, cf. “De la fe, único medio de la vida sobrenatural (sermón de 5.07.1874 predicado en la catedral de Barcelona)”, *op. cit.*, p. 313.

<sup>1793</sup> “Nos ampliamos y nos limitamos, se aumenta en la sociedad nuestra perfección personal, y al mismo tiempo crece nuestra dependencia”, cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, *op. cit.*, p. 237.

<sup>1794</sup> Cf. “El internacionalismo papal”, *op. cit.*, p. 383.

<sup>1795</sup> *Op. cit.*

<sup>1796</sup> Cf. “La tradició catalana”, *op. cit.*, p. 566.

<sup>1797</sup> Es decir, se pretende sobreponer al individuo por encima de la sociedad, cuya libertad implicaría “la destrucció del vincle social” debiéndose “desfer la ciutat i restituir els homes a l’estat de naturalesa en què res pugui cohibir-los”, cf. “Què és la Maçoneria?”, *op. cit.*, p. 102. Estado natural que por diversas razones quedaba sustituido por la sociedad o federación en orden a la salvación racional del individuo o de la misma sociedad mediante acuerdo entre todos los hombres individualmente considerados. Que el pacto se retrotraiga a un momento histórico inicial de constitución social efectiva o que sea un pacto circunstancial renovado tácitamente por la república o sumatorio de los individuos, es una cuestión secundaria. Pero

En contraste y como veremos con mayor amplitud en el apdo. 19.3, recuerda nuestro pensador regionalista que la teoría del pactismo catalán tiene una raigambre escolástica, si bien se funda en presupuestos radicalmente divergentes al contractualismo moderno<sup>1798</sup>. Es precisamente en relación con el pensamiento jurídico y social de Eiximenis donde se detendrá la reflexión de Torras i Bages, aprovechando la ocasión para presentar su propio planteamiento crítico, frente a los modernos postulados contractualistas y liberales sobre la justificación de la soberanía<sup>1799</sup>.

### 16.1. Organicismo y unidad social

Torras i Bages aplica la concepción orgánica, según el modelo eclesiástico, como la más adecuada para entender y regular la comunidad o sociedad humana: “si la sociedad, pues, es un cuerpo vivo, conviene conservarle su naturaleza, lo cual, según el principio de San Ambrosio, constituye la justicia. Lo arduo se encuentra en la interpretación de la naturaleza, en la determinación de esa justicia”<sup>1800</sup>. La pluriforme haz de complejas relaciones sociales conforman dicha sociedad, relaciones anudadas por la relación fundamental religiosa y que presupone el valor indivisible e irrepetible de cada persona.

A pesar de la diversidad o complejidad de la comunidad política, ésta posee una unidad interna que la cohesiona:

Hay en las sociedades algo personal y permanente, algo substancial que da cohesión a las partes, unidad al conjunto y carácter a la forma; algo que no se creó ni por un decreto soberano ni por un plebiscito popular; existe una integridad moral de la patria contra la cual no es lícito atentar, porque sería atacar a la misma vida de la patria<sup>1801</sup>.

---

es precisamente este contrato social el que determinaría y condicionaría la libertad de los contrayentes, garantizándola o reconociéndola de algún modo.

<sup>1798</sup> “Quan cert és que la llibertat dels pobles és antiga i la tirania moderna [...]. Quina diferència entre el Pacte social rousseauià, quimèric i tirànic i el pacte social que podem dir escolàstic, eixit del desenrotllament històric dels pobles i font de la vera llibertat política”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 161.

<sup>1799</sup> En Eiximenis, la ley divina se configuraría como un pacto entre el Creador y los hombres, y radicando el mérito de éstos en la observancia del mismo. De ahí que este plano sobrenatural es plenamente análogo y adaptable a la ley positiva humana, la cual representa un pacto entre gobernante y súbdito. Ésta es la justificación teórica del *pactismo* del régimen político tradicional que habría estado vigente en Cataluña hasta tiempos de Felipe V y su Decreto de Nueva Planta. Trato más específicamente sobre la relectura de las libertades políticas y el pactismo catalán como forma de gobierno de la Cataluña tradicional, en *infra*, capítulo diecinueve.

<sup>1800</sup> “Lo eterno y variable del cuerpo social”, op. cit., p. 235.

<sup>1801</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 183.

## 16.2. El principio de autoridad

La unidad de esta sociedad orgánica, con diversidad de órdenes y miembros, dimana o se funda en el principio de autoridad que la preside. Toda sociedad necesita un gobierno que sea garante del cumplimiento de la ley y que esté al servicio preeminente del bien común. Todo gobierno, para cumplir su objeto, está revestido de autoridad. La autoridad procede de Dios, es un oficio divino, algo superior a la voluntad de los hombres, quienes sólo pueden determinar quien la debe ejercer<sup>1802</sup>: “Dios dispuso la autoridad como fundamento de la sociedad humana y ésta bambolea y se cae cuando le falta el fundamento”<sup>1803</sup>.

En este sentido, la autoridad es necesaria en la sociedad, aun cuando pueda llegar a ser usurpada por personas ilegítimas, es decir, cuando “no sia de part de Déu”<sup>1804</sup>. Por ejemplo, el caciquismo de la época en que vivió Torras i Bages sería ejemplo de una autoridad ilegítima<sup>1805</sup>. La obligación del católico es respetar la autoridad constituida<sup>1806</sup>. Ahora bien, citando a Santo Tomás, cabe concluir que el “regimen tyrannicum non est iustum” (II-II, q. 42, a. 2, ad. 3)<sup>1807</sup> y no obliga en conciencia. O autoridad o tiranía, el rechazo de la autoridad que procede de Dios provoca la tiranía del error y de la pasión<sup>1808</sup>. Por ello, considera necesario para el ejercicio la autoridad el ser fieles a su fuente: “aquell govern humà és millor, que imita el govern de Déu”<sup>1809</sup>.

Por otra parte, el Dr. Torras i Bages se opone decididamente a la legitimación del poder mediante el artificio de la soberanía nacional, en la que percibe un deje masónico y revolucionario: “la raó col·lectiva o universal, el dret nou, la sobirania racional, el principi de la sobirania nacional, tal com l’entenen i practiquen els que es desviuen per fer feliç l’Espanya, són la revelació de l’essència de la maçoneria”<sup>1810</sup>.

Dicha autoridad debe ejercerse y ser obedecida por el amor: “el amor es también la base de la autoridad, la piedra sobre la cual, como en su fundamento, ha de apoyarse el Poder. (...) Jesús, (...) dirigiéndose a San Pedro,

<sup>1802</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., p. 457.

<sup>1803</sup> Cf. “Exhortación (25.11.1899)” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 13.

<sup>1804</sup> Cf. “Instrucción preparatoria” en *Obres completes*, v. VII, op. cit., p. 47.

<sup>1805</sup> “¿Qué es el caciquismo? Es la superposición de una autoridad falsa, es un poder sin derecho ni ley, que se desarrolla en ciertos medios sociales por deficiencias de la autoridad legítima, y como todo poder falso e ilegítimo es tiránico, el caciquismo es una tiranía”, cf. “Comentario a la carta del Papa” en *Obres completes*, v. VII, p.109; vid. “Consideracions sociològiques sobre el regionalisme” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 60-61.

<sup>1806</sup> “El respecte a l’autoritat, doncs, ha de distingir sempre al catòlic, qui, creient que l’ordre de la societat és obra de l’Autor de la Humanitat [...] acata l’autoritat”, cf. “Conducta dels obrers catòlics en les circumstàncies actuals” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 201.

<sup>1807</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 385.

<sup>1808</sup> Cf. “De la ciutat de Déu i l’Evangeli de la pau”, op. cit., ibíd.

<sup>1809</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 320

<sup>1810</sup> Cf. “Què és la maçoneria”, op. cit., p. 78.

antes de darle el supremo encargo, le pregunta tres veces distintas y con toda solemnidad si le ama<sup>1811</sup>. La contrapartida del principio de autoridad y las prerrogativas que entraña es el deber de obediencia de los gobernados, incluso en caso de gobernantes indignos: “obedecemos los cristianos hasta a los gobernantes perversos, mientras sus mandatos no sean contrarios a la Ley de Dios, y los obedecemos *propter conscientiam*, como enseña San Pablo, porque les consideramos ministros de la Providencia, que los ha colocado en el lugar que ocupan por medios misteriosos”<sup>1812</sup>. El mismo Jesucristo y la Iglesia predicán con su doctrina y ejemplo el respeto, la obediencia y el amor hacia la potestad civil, que ha sido establecida por el Creador<sup>1813</sup>.

Toda autoridad eclesiástica, política, familiar y social si es legítima, lo es en cuanto procede de Dios, porque es una verdadera delegación divina y no humana. En cambio, el poder que no reconoce su procedencia divina y que se ejerce tiránicamente es una usurpación, es ilegítimo<sup>1814</sup>. La autoridad dimana de la superioridad en un determinado orden: “lo superior és llei de lo inferior, segons la naturalesa de les coses”<sup>1815</sup>. La dirección del superior no implica limitación, no es una amputación o un retraimiento del espíritu, sino un auxilio para alcanzar la perfección en el orden correspondiente<sup>1816</sup>. Hay un designio divino en la autoridad que ejercen los superiores: “hasta los emperadores más poderosos son instrumento de Dios, sin que lo presuman, para la consecución de lo que su sabia y amorosa providencia intenta”<sup>1817</sup>.

Consiguientemente, cualquier clase de autoridad social no debe ser arbitraria y ha de ejercerse en beneficio de los súbditos, al igual que los ricos existen para los pobres, y no al revés<sup>1818</sup>:

---

<sup>1811</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 351.

<sup>1812</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., pp. 648-649. Resuenan aquí las enseñanzas de la encíclica *Caritatis providentiaque* (1894), dirigida a los obispos y a todas las gentes de nacionalidad polaca, en aquel momento repartido entre el Imperio Ruso, el Estado prusiano y el Imperio Austro-Húngaro. Según León XIII los gobernantes reproducen entre los hombres la imagen del poder y de la providencia divina. El ejercicio de este gobierno debe seguir el ejemplo divino, preocupados los gobernantes por el bien de la república y guiados por una bondadosa paternidad, debiendo responder ante el tribunal de Dios de sus actos. Los súbditos, a su vez, deben obedecer, no por temor, sino conscientemente (1 Tm 2, 1-2), observando la legislación positiva, rehuendo a empeños revolucionarios o serdiciosos, y dedicado a conservar la paz en la justicia. Por ello exhortaba el Pontífice a que no se hiciera caso a las voces de los revolucionarios destructores de los reinos (en alusión también al nacionalismo polaco), si bien confirmaba que era lícito conservar y actualizar la “gloriosa” memoria de los antepasados.

<sup>1813</sup> Cf. “Reial Visita” en *Obres Completes*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>1814</sup> Cf. “Instrucció (28.05.1900)”, op. cit., p. 47.

<sup>1815</sup> cf. “Llei de l’art”, op. cit., p. 360.

<sup>1816</sup> Cf. “Llei de l’art”, op. cit., p. 388.

<sup>1817</sup> Cf. “El Rosario y su mística filosofía”, op. cit., p. 112.

<sup>1818</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 128.

La doctrina catòlica, la qual ensenya que la posició, la riquesa i l'autoritat que tenen els homes dins de la societat, és una mena d'ofici que els imposa altíssimes obligacions, que no és la posició, la riquesa i l'autoritat un avantatge egoístic per l'individu que la posseeix, sinó que importa una missió que ha de complir, envers els seus paisans, motiu pel qual la Providència i la llei de la societat li han donat aquelles prerrogatives<sup>1819</sup>.

En el repetido *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos*, Torras i Bages hablando del sistema político de la Cristiandad, fomentado en la caridad, trazaba la base del principio de autoridad que presidía las Españas. En la España cristiana se trataba de un principio verdaderamente patriarcal, que unía al Príncipe con sus súbditos en virtud de la caridad recíproca:

Los principios de la vida patriarcal, que son los del derecho político católico con las modificaciones consiguientes al mayor desarrollo de la sociedad, eran los que informaban el derecho con que se regían lo mismo los habitantes de la península que los *amados súbditos* que tenía en las Indias el Rey católico<sup>1820</sup>.

Era una sociedad jerárquica, naturalmente organizada, “enlazada con el santo dogma de la igualdad humana, de la fraternidad entre todos”<sup>1821</sup>. En la Cristiandad “por varios siglos fue criterio universal de sociedades y de individuos entre la cristiana Europa esta mutua alianza y unión completa entre la Fe y la razón, el entendimiento humano iluminado y unido al entendimiento divino lo dirigía todo, el mundo especulativo y el mundo práctico”<sup>1822</sup>. La política que regía en aquellas Españas era una política cristiana:

Que ponía a los príncipes como representación de Dios, que creía que debía presidir a todos sus actos la idea de coadyuvar a la salvación eterna de los súbditos y, por ende, trabajar en su perfección moral, avivando la Caridad divina en los corazones, daba a la sociedad, por extensa que fuese, el carácter de una dilatada familia, entre cuyos miembros deben ser comunes los goces y las amarguras, y a cuyo jefe no es indiferente ni la suerte del más insignificante<sup>1823</sup>.

Aquella sociedad, al desaparecer el Estado cristiano, dejó de tener a Cristo como vínculo que unificaba la nación y unía entre sí las sociedades. “La caída del Estado cristiano en todas partes ha aplastado a los pobres y desvalidos, a los que padecían necesidad, de cualquier clase que fuera”<sup>1824</sup>. De ahí que, constatado el decaimiento de la monarquía española, la pretensión de Torras i Bages, mediante la doctrina regionalista que plantea, según unas notas

<sup>1819</sup> Cf. “La pagesia cristiana” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., pp. 15-16.

<sup>1820</sup> Cf. “Discurso...”, op. cit., p. 35.

<sup>1821</sup> *Ibíd.*

<sup>1822</sup> *Ibíd.*, p. 38.

<sup>1823</sup> *Ibíd.*, p. 36.

<sup>1824</sup> *Ibíd.*, p. 37.

autógrafas que fueron recogidas en su *Opera omnia*, tendía a rehacer “más que no pas pels vincles unitius de la política, enterament desacreditada, per medi de la vida dels membres, vigoritzant els òrgans regionals sempre vius, fins que estan esmortuïts, els únics capaços de resurrecció perquè viuen de la naturalesa...”<sup>1825</sup>. Y en *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* afirmaba que la fuerza del principio de autoridad es una garantía de libertad, por lo que el regionalismo para representar una vida espontánea y libre, como se demostró en la historia de la Cataluña del siglo XVI, requiere de una autoridad fuerte.<sup>1826</sup>

### 16.3. La patria

La noción de patria en Torras i Bages es crucial para el desarrollo de su pensamiento político basado en el regionalismo que analizaremos en los capítulos diecisiete y veinte. De partida, presupone el significado usual de patria, es decir, la tierra de los padres: “la pàtria és la història de la nostra nissaga, desenrotllada principalment en el terreny en què vivim”<sup>1827</sup>. La patria es la causa de nuestro ser social, en este sentido es nuestra madre<sup>1828</sup> y por ello se explica que la falta de patria o la anulación de la misma “sembla que ens anul·la a nosaltres mateixos”<sup>1829</sup>. La patria es de origen divino y:

Constitueix una veritat primària en l'ordre de les coses contingents. Fillà de la naturalesa, consagrada, al menys entre els cristians, per la gràcia [...]. La pàtria no és una institució del dret humà i positiu, sinó del diví i natural. La formaren els decrets del Etern, es congria no en les oficines administratives de l'Estat, sinó en l'oficina de la governació de l'Omnipotent, i no servint d'exemplar la idea d'un home polític, sinó la idea d'Aquell a qui polítics, guerrers y savis, el Bé i el Mal, serveixen, sens pensar-s'ho, d'instruments de la seva voluntat<sup>1830</sup>.

La patria está abierta a la dimensión religiosa<sup>1831</sup> y constituye una evidente realidad o patrimonio espiritual.

¿Què és aquesta [la patria] sinó un conjunt de creences, de tradicions, de costums i de lleis? [...]. La pàtria no és la terra i les roques del país; ho serà pels naturalistes, no pas pels homes que no han corromput sos sentiments naturals: la pàtria és una cosa espiritual encarnada en el terrenys que trepitgem; com la casa natal en què tenim posats els nostres afectes, no és l'argamassa, les pedres i les

<sup>1825</sup> Cf. “Consideracions socials i polítiques sobre el regionalisme” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 112.

<sup>1826</sup> Op. cit., p. 93.

<sup>1827</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 291.

<sup>1828</sup> Op. cit., p. 276.

<sup>1829</sup> Cf. “Idees que maten, idees que vivifiquen”, op. cit., p. 113.

<sup>1830</sup> Cf. “En Rocabertí i en Bossuet”, op. cit., p. 117.

<sup>1831</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 258.

bigues, sinó la seva forma, sa existència actual; i encara que amb aquells elements materials se'n construeixi una altra, direm que no és la mateixa<sup>1832</sup>.

Sin embargo, también en la patria hay un elemento natural en el que se expresa su espiritualidad y que comprende su materialidad, la propia tierra:

Tot ve de la terra, menys l'ànima, que ve del Cel. I perquè tot procedeix d'ella, i significant institutivament una espècie d'identificació que existeix entre les coses humanes i la terra, els nostres antics escriptors, per a anomenar els naturals del territori, deien els homes de la terra, per a expressar les lleis o usos del país les qualificaven de lleis i usos de la terra, i parlaven del bé i prosperitat de la terra per a significar la felicitat de la pàtria; i aquesta mateixa inspiració dels nostres passats, sentint-la els pobles faltats de la Revelació cristiana, confonent l'efecte amb la causa, deïficaren la terra i l'agricultura<sup>1833</sup>.

#### 16.4. Caridad social y caridad de patria o patriotismo

Hablar de naturaleza social y de política nos sitúa en la dimensión más práctica de la realidad. Esta naturaleza social, necesita de la intervención constante y continuada de Dios, puesto que si la sociedad supone la amistad entre los hombres, esta amistad no se sostiene sin un amor a Dios previo – amor a Dios que no es posible si el mismo Dios no se *proporciona* al hombre en Cristo<sup>1834</sup>. Sólo Cristo es fundamento del trisagio de libertad, igualdad y fraternidad. Aquí radica la principal diferencia con el racionalismo moderno<sup>1835</sup>.

Por ello, cualquier comunidad, para que se sostenga, debe fundarse en la justicia y en la amistad que resultan del respeto a su naturaleza por parte de los hombres. La amistad política y a la que aludía Aristóteles, en palabras de nuestro pensador catalán, es ya una *caridad social*<sup>1836</sup>, fundamento de toda sociedad porque presupone una intervención divina –que es fuente del amor– en el sostenimiento de la sociedad, que se entiende como organismo formado

<sup>1832</sup> Cf. “¿Què és la maçoneria?”, op. cit., pp. 102-103.

<sup>1833</sup> Cf. “La glorificació de l'art del pagès” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 404.

<sup>1834</sup> “El deslliurador de tot l'humà llinatge”, cf. “Consideracions...”, op. cit. p. 72.

<sup>1835</sup> “La llibertat i la gràcia són les dues condicions necessàries de tot humà perfeccionament; l'absolutisme revolucionari, sobretot, ha cercat la perfecció social per ministeri de la llei”, cf. “Consideracions...”, p. 72.

<sup>1836</sup> “La sociedad humana viene a ser una especie de organismo, y un organismo no se produce con fórmulas ni se crea en virtud de inducciones y deducciones; es algo vivo, que viene al mundo engendrado en las entrañas del amor. Un plan de reforma social, un sistema económico, una filosofía que pretende armonizar las relaciones entre los hombres convivientes, la comunidad humana, nunca serán viables si no son frutos del amor. La caridad edifica: el amor a los hombres, el humanismo ha de ser el principio inspirador [...] imperará la ley del Creador en cuanto es posible en este imperfectísimo mundo, y los grandes servirán a los pequeños, y todos serán como uno, porque los que viven unidos por el amor viven en Dios, porque Dios es caridad”, cf. “La edificación social” en *Obres completes*, v. IV, op. cit., p. 108-110.



por diversos miembros y que exige de la colaboración o correspondencia en la caridad de sus miembros. Así se explica, como también anteriormente lo había enunciado Donoso Cortés<sup>1837</sup>, la especificidad de la *societas christiana*, perfección de toda sociedad. Europa fue ejemplo de semejante sociedad cristiana. Sólo en este sentido alude Torras i Bages expresamente a la *pietas*, desde su sentido clásico, ya que generalmente la identifica con la virtud de la religión o la devoción<sup>1838</sup>. Así, el título del undécimo capítulo de la primera pastoral que publicó como obispo de Vic, *De la Ciutat de Déu i l'evangeli de la pau*, reza "l'educació de la Ciutat de Déu és la pietat"<sup>1839</sup>. Piedad cristiana que regularía – educaría – las acciones humanas según la ley del amor, armonizando a los hombres entre sí y con Dios, ordenando y activando la voluntad hacia su objeto natural y propio, esto es, el bien<sup>1840</sup>. "La patria y la familia dejan de ser amadas cuando Dios deja de ser amado, y cuando Dios es aborrecido, aquellas dos nobilísimas instituciones sobre las que descansa la dignidad de la sociedad humana son perseguidas y muertas"<sup>1841</sup>. En este sentido, la piedad es "el vinclé que ha de juntar les parts de lo que els antics catòlics molt pròpiament ne deien la República cristiana, és a dir, la Cristiandat, que comprenia en son si totes les nacions qui creien en el Redemptor, o sia el Cos místic de Jesucrist"<sup>1842</sup>.

<sup>1837</sup> "Las instituciones políticas y sociales, sin perder la naturaleza que les era propia, tomaron una naturaleza que les era extraña: la naturaleza católica. Y el catolicismo no era una vana forma, porque no dio a ninguna institución forma ninguna: era por el contrario, algo de íntimo y de esencial, y por esto las dio a todas algo de profundo y de íntimo. El catolicismo dejaba las formas, y mudaba las esencias; y al mismo tiempo que dejaba en pie todas las formas y mudaba todas las esencias conservaba íntegra su esencia, y recibía de la sociedad todas las formas", cf. Cortés D., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, op. cit., p. 66. Ello coincide plenamente con la visión de las sociedades efectivamente cristianas que reivindica Torras i Bages: "el sistema social que deriva del Cristianismo es a la vez ideal y real, mira al alma y al cuerpo [...] tiene una amplitud inmensa", cf. "El estadismo y la libertad religiosa", op. cit., p. 364. Al constituir la perfección de la sociedad humana, "en una sociedad cristiana los acontecimientos se presentan, se desenvuelven y se consuman de una manera mucho más admirable que en una sociedad civil", cf. "Misión de Santa Teresa de Jesús", op. cit., p. 600.

<sup>1838</sup> En la *questio* 101 de la II-II, habiendo tratado en la cuestión anterior la virtud de religión, Santo Tomás define la piedad como virtud especial de la justicia que regula el ejercicio del agradecimiento o tributo de atención que, tras Dios, debemos a los generadores de nuestro ser, esto es, los padres y la patria: "*pietas se extendit ad patriam secundum quod est nobis quoddam essendi principium*" (ibid., artículo 3, ad. 3). En todo caso, en el mismo artículo, en la respuesta a la primera objeción, el Aquinate relaciona la piedad con la propia virtud de la caridad referida a los padres y a la patria "*sicut religio est quaedam protestatio fidei, spei et caritatis, quibus homo primordialiter ordinatur in Deum; ita etiam pietas est quaedam protestatio caritatis quam quis habet ad parentes et ad patriam*".

<sup>1839</sup> Op. cit., p. 482.

<sup>1840</sup> Cf. *Obres Completes*, v. IV, op. cit., p. 483. En la Ciudad de Dios, la Iglesia o Reino de Dios incoado en la tierra, su ley fundamental y constitutiva es la ley del amor, ley que une y diviniza a los hombres – miembros del Cuerpo místico de Jesucristo.

<sup>1841</sup> Cf. "Discurso...", op. cit., p. 71.

<sup>1842</sup> Ibid.

La caridad social deviene principio unificador del pueblo cristiano y además, en cuanto virtud teologal, lo dota de un instinto infalible de lo que se debe amar, graduando prudencialmente los afectos a las personas y a las cosas. Ejemplo brillante de aquello fue España, la cual “porque ha sido la nación más católica, es también la cual presenta tal vez un ejemplar más magnífico de esta vida social”<sup>1843</sup>. En particular, observa Torras y Bages en su alegato contra el proyecto de Ley de Asociaciones (1906):

De nuestro pueblo, fecundizado por el Cristianismo, han brotado una multitud de instituciones. Han brotado espontáneamente del amor. (...) Al soplo del amor se han levantado nuestras instituciones, y al ejercicio del amor dedican la actividad de su vida, y el amor es el sentimiento social por excelencia, el que une y junta los elementos y los miembros de las comunidades humanas que llamamos pueblos. Y nosotros y nuestras comunidades sabemos amar hasta a los que nos aborrecen, porque es un principio fundamental de nuestra Ley que debemos amar hasta a nuestros enemigos<sup>1844</sup>.

Esta virtud de la caridad política menguó con la caída del Estado cristiano, toda vez que el liberalismo se muestra radicalmente anticaritativo. Así, el nuevo Estado es incapaz de subvenir a las necesidades de los más necesitados, a pesar de su aparatoso despliegue. La secularización, paradójicamente, diviniza al Estado, que “no tiene otro fin que sí mismo”<sup>1845</sup>.

Se dibuja así el cuadro ideal al que debe tender la comunidad política perfecta, a la que también llama “ciutat de la bellesa”<sup>1846</sup>, que a semejanza del arte, tenga una misma ley que la unifique, no impuesta por la fuerza sino naturalmente compacta, unión debida a la misma procedencia y naturaleza de sus miembros, los hombres que buscan la Verdad. Ya no sólo se trataría de la ley en cuanto moral, sino en cuanto belleza o armonía<sup>1847</sup>. Tal belleza no sería posible en la democracia revolucionaria, que mata toda originalidad e iniciativa y casi destruye la personalidad humana<sup>1848</sup>.

Pues bien, en una Europa post-revolucionaria, no deja de analizar el clérigo catalán la nueva situación caracterizada por la creciente apostasía social, si bien ésta no es algo nuevo, porque “no obstant la sociabilitat humana l’home fa mal a l’home”<sup>1849</sup>. Como un siglo más tarde lo recordaría Juan Pablo II en *Memoria e Identidad*, el escritor catalán explica estos procesos de descristianización haciendo mención al *mysterium iniquitatis*, esto es, la presencia del mal o de la acción satánica en la sociedad y su obcecación

<sup>1843</sup> Ibíd., p. 35.

<sup>1844</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 208.

<sup>1845</sup> Cf. “Discurso...”, op. cit. p. 40.

<sup>1846</sup> Cf. “Llei de l’art”, op. cit., p. 359.

<sup>1847</sup> Op. cit. pp. 359-360.

<sup>1848</sup> “La belleza en la vida social”, op. cit., p. 417.

<sup>1849</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 82.

mantenida contra la Iglesia Católica, principalmente en los medios de comunicación y en los atentados y ataques contra los templos o religiosos y sacerdotes en el momento histórico que le toca vivir<sup>1850</sup>. El silogismo es claro: una vez que la sociedad rechaza en la vida práctica a Dios como Padre, necesariamente pierde el sentido de la fraternidad y, por consiguiente, el de unidad y cohesión. La plasmación teórica de esta actitud, que nace del pecado original y de la concupiscencia<sup>1851</sup>, es el liberalismo, “el principal enemigo”<sup>1852</sup>, la causa de la infelicidad social.

Urge, por tanto, aplicar y renovar la caridad, para redescubrir a Jesucristo, la piedra fundamental de la sociedad, puesto que en caso contrario, “una societat cristiana que rebutja el cristianisme és molt pitjor que una societat gentílica que no ha conegut el verdader Déu”<sup>1853</sup>. Torras i Bages, en la línea del beato Pío IX, cifra en la devoción al Sagrado Corazón de Jesús el remedio a esa disensión o disociación moderna, a ese enfriamiento de la caridad social, de cara a la reinstauración definitiva del reinado social de Jesucristo:

Aquél que ha hecho curables las naciones y tiene tesoros de sabiduría y abismos de misericordia [...] hace resonar con mayor elocuencia los latidos de su Corazón vibrante de amor, para que, oyéndolos la sociedad caduca y torpe para el amor divino, cobre, como profetizó Santa Gertrudis, nuevo vigor y brío<sup>1854</sup>.

Según los grados sociales de la comunidad política, desde el ámbito familiar hasta el conjunto de la humanidad, existen en el hombre cuatro tipos de sentimientos, el familiar, el patriótico, el nacional y el humano que se extiende a toda la humanidad:

El sentiment humà, fundat en la unitat de naturalesa entre els homes i que ens lliga a tots els uns als altres, i el sentiment nacional, nascut de la unitat de lleis o institucions fonamentals entre diferents pobles que formen una nació. Ambdós són nobilíssims, devem conrear-los amb amor; mes les relacions humanes, per ésser perfectes, necessiten demés aqueix sentiment de pàtria, essencialment regionalista, que fixa la certa vaguetat del sentiment humà i dóna força al sentiment nacional<sup>1855</sup>.

---

<sup>1850</sup> “El mal es muy hondo, y tiene muchas complicaciones de diversos órdenes, y la política también es muy compleja”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., carta de 19.11.1909 al Nuncio de la Santa Sede en España.

<sup>1851</sup> “La gran rebelión del mundo contra Dios proviene de la carne [...]. No le busquéis más móvil al liberalismo, lo mismo cuando se sienta en el trono o en la silla del cónsul, que cuando conmueve las muchedumbres; así como cuando se manifiesta autoritario, que cuando anárquico, es la carne quien lo sostiene”, cf. “Del Juicio final” en *Obres completes*, v. X, op. cit., p. 326 (sermón de 20 de noviembre de 1881).

<sup>1852</sup> Cf. “Sermón de 26 de mayo de 1878”, op. cit., p. 290.

<sup>1853</sup> Cf. “El misteri d’iniquitat”, op. cit., p. 159.

<sup>1854</sup> Cf. “Discurso...”, op. cit., p. 71.

<sup>1855</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 277.

En especial, junto con el sentimiento de patria, el sentimiento de familia es eterno, es decir, como más connatural al hombre, si bien sufre la impugnación de las herejías sociales<sup>1856</sup>. En este sentido, la vivencia de la patria engendra un sentimiento de amor instintivo hacia ella, que no es más que “l’amor del pròxim en son grau més excel·lent, puix la pàtria significa aquella part del llinatge humà més identificada amb nosaltres pels vincles de la sang, dels costums i sentiments, i pel veïnat de l’habitació aquí a la terra”<sup>1857</sup>. El patriotismo cristiano debe inspirarse en el propio amor hacia la patria de Jesús y es un principio civilizador: “lliga a la terra la tribu vagant; fa florir l’esperit de família” y genera una tradición<sup>1858</sup>.

El patriotismo no implica meramente sentimientos subjetivos, sino que también se conjuga con unas responsabilidades hacia la patria, deberes que son de derecho natural<sup>1859</sup>, incluso cuando exigen el heroísmo en su cumplimiento<sup>1860</sup>, pero ese amor a la patria explica que el hombre pueda dar su vida por la patria<sup>1861</sup>. Más adelante (apdo. 17.3) desarrollo su concepción del patriotismo regionalista.

#### 16.5. Orden moral y orden jurídico

La existencia de las sociedades humanas implica, para Torras i Bages, una regla objetiva insita en la propia naturaleza y a la que se someten los hombres<sup>1862</sup>. Es el derecho natural, eje de toda política, que como tal relación jurídico-natural concreta lo positivo, bien en la costumbre, bien como formulación regulativa, que, en su caso, confirma la autoridad social y política:

El derecho siempre tiene algo de divino, por esto calificamos de sagrados los derechos verdaderos. Las formas del derecho son transitorias, pero su substancia es permanente y hasta podemos llamarla eterna. Evoluciona, se desarrolla, se aplica a las nuevas necesidades, se acomoda a las nuevas generaciones. Pero

<sup>1856</sup> Cf. “La victòria del Bruc”, op. cit., op. cit., p. 396.

<sup>1857</sup> Cf. “Conducta dels obrers...”, op. cit., pp. 207-208.

<sup>1858</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 276.

<sup>1859</sup> “Los devers envers la Pàtria és clar que existeixen i la Iglésia sempre lo ha respectat com a provenients del dret natural”, cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 123 (carta a Carmen Mascaró, de 24.08.1914).

<sup>1860</sup> “No hi ha home qui conservi els sentiments naturals que no tingui com un heroi a aquells qui se sacrifiquen per la pàtria, qui es fan víctimes de l’amor a la pàtria”, cf. “El misteri de la sang, o sia, màrtirs i anarquistes” en *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 236.

<sup>1861</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 277.

<sup>1862</sup> “Nosotros somos los dirigidos y no los dirigentes; nosotros somos el elemento variable, que opera los cambios, pero dentro de nosotros, sin que podamos arrancarlo de nuestra naturaleza, existe la eterna dirección, el derecho natural y el de gentes, según la terminología de la antigua escuela, que da unidad jurídica a nuestro linaje en el orden de todos los tiempos y en la extensión de todos los lugares”, cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 264.

desde el principio del mundo es el mismo, y todas las tiranías habidas son interrupciones del derecho, porque todo despojamiento de derechos, ya sea la víctima una persona particular, ya una entidad social, es una injusticia y constituye un obstáculo a la vida social de los pueblos, porque la ley es el ritmo de la vida y el gobernante no debe imponer el ritmo, sino estudiarlo atentamente para no alterar la armonía, antes al revés, perfeccionarla y obviar los obstáculos que se opongan a la concordia de la vida social<sup>1863</sup>.

Considera Torras i Bages, jurista por su formación universitaria, que “en el orden político la vida es el derecho, como en el orden teológico es la gracia”<sup>1864</sup>. La propia multiformidad y organicidad de la sociedad “debía tener una osamenta que lo sustentara (...); y al unísono todos los pueblos reconocieron la necesidad de un derecho, la evidencia de que existe una ley que consiste en la misma naturaleza de las cosas”<sup>1865</sup>. Atentar contra este ordenamiento “es pecado gravísimo, pecado *contra naturam*, y a los que rechazaban esta ley de la naturaleza humana, de la sociedad humana, se les calificaba con el mote de *enemigos del linaje humano*”<sup>1866</sup>. Frente a la pretensión supremacista de la potestad estatal, que imposibilitaría la vida en común de los hombres, Torras i Bages reclama una ley universal, que no es otra que el derecho natural como límite de la actuación del Estado, a la que deben subordinarse todos y que constituye el ritmo de la armonía universal en las relaciones humanas<sup>1867</sup>.

Este orden social recibe la mejor ilustración en la moral cristiana, pero que para mantener su vigor requiere de la unidad o comunión personal con su Maestro, puesto que dicha moral:

Separada del Verb de Déu es mor. (...) Una moral, una llei únicament per la terra, eixida de la terra, no pot sostenir-se; per a viure, les seves arrels han d'estar en el cel. La llei de la vida ha de ser una llei eterna, perquè la nostra vida, per a ésser completa, no s'ha d'acabar mai. Una moral que no sia eterna careix de verdadera força d'obligar<sup>1868</sup>.

El reconocimiento de un orden natural también implica, según el Dr. Torras, el respeto al medio ambiente, puesto que es creación de Dios<sup>1869</sup>.

---

<sup>1863</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 199.

<sup>1864</sup> Op. cit., p. 184.

<sup>1865</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 236.

<sup>1866</sup> *Ibíd.*

<sup>1867</sup> Cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., p. 383.

<sup>1868</sup> Cf. “Idees que maten, idees que vivifiquen”, op. cit., p. 115.

<sup>1869</sup> “El respecte a la naturalesa és una llei del Criador; el malmetre una obra és una espècie d'irreverència al seu Autor; [...] infundir aquest respecte als infants, predicar-lo als grans, és servir a Déu, és cooperar a l'elevació del poble, és afinar els sentiments humans, és de consegüent contribuir a la civilització pública i general, per la qual cosa sempre s'ha interessat la nostra Santa Mare Església, catòlica, apostòlica i romana”, cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 115 (carta a Francisco Viñas, fundador de la *Lliga de l'arbre fruïter*, de 09.08.1914).

### 16.6. Las costumbres y la relevancia social de la mujer

La costumbre es la expresión más adecuada de la vida social y también corrobora la sanidad de dicha vida social. Antes que la ley, son las costumbres – verdadera expresión democrática- las que crean las instituciones sociales<sup>1870</sup>, toda vez que predomina en ellas el elemento moral<sup>1871</sup>: “al dogma falsísimo de que la mayoría tot ho pot menys fer tornar a una dona home, oposen el principi del respecte a l’obra dels segles, a la congruïtat de la naturalesa, als òrgans essencials de la societat, a les entitats socials en les quals l’home naix, viu i mor. Les consuetuds són l’expressió adequada d’aquesta forma social”<sup>1872</sup>.

En la conformación de las costumbres, como decía Platón, las mujeres ejercían más influencia, toda vez que eran las encargadas de la primera educación y formación de los hombres: “els costums són la llei de la vida, l’home és segons els seus costums”<sup>1873</sup>. Además, la mujer tiene un acceso privilegiado a la comprensión del amor<sup>1874</sup>. En este sentido, la pastoral *Gràcia*

<sup>1870</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., pp. 90-94.

<sup>1871</sup> Op. cit. p. 87.

<sup>1872</sup> Op. cit., p. 90.

<sup>1873</sup> Cf. “L’educació maternal”, op. cit., p. 165.

<sup>1874</sup> Op. cit., p. 152. Si es María la que funda la sociedad sobrenatural que es la Iglesia, tanto más la mujer es el elemento constitutivo y aglutinante por excelencia de la sociedad natural: “en l’ordre de la naturalesa, el Criador ha volgut especialment fer participar a la dona, *sobre els homes*, de la gràcia natural”, cf. op. cit. p. 88 (el subrayado es mío). En este sentido, la Madre de Cristo, María, naturaleza humana purificada y aliada con Dios en virtud de la gracia –la Inmaculada Concepción- representa a la Iglesia y esta unión del elemento natural y sobrenatural. A este respecto, sorprende observar cómo el lugar y la función de la Madre de Dios en la mariología torrasiana parece que se anticipa en más de medio siglo al capítulo VIII de la *Lumen Gentium*. Es más, el obispo ausetano cifra en la devoción mariana el remedio de la restauración social. En especial y para Cataluña, Torras i Bages consignó esta intervención extraordinaria de la Madre del Redentor en *La devoció a Maria presidint el renaixement de Catalunya*, la homilía pronunciada en la fiesta del ofrecimiento de la “Corona Poética” de Santa María de Ripoll en 1895: “si volen reconstruir el poble, han d’acudir a Déu, autor i restaurador de la societat humana [...]. Així com en el segle IX la Verge fou la benèfica Mare qui donava la calor vital a la Catalunya naixent, també en el segle XIX ha d’ésser la qui infongui l’esperit de vida a la Catalunya renaixent [...]. Ella fou testimoni qualificat i part essencial en la mateixa, lo qual la constitueix una de les fonts més interessants de la revelació, mestra de la fe i oracle de la Iglésia primitiva [...]. Mai la societat cristiana pot estar enterament segura, i per això sempre necessita la protecció de Maria [...]. La devoció a la Verge Santíssima ha d’ésser un vincle social de primera força [...]. Les èpoques de gran devoció a Maria ho són també de gran difusió de l’amor social [...]. Hi ha una fe morta i una fe viva. Una fe viva i operativa sols es troba baix la protecció de la Mare de Déu. La fe morta i freda és inútil. La fe encesa de caritat és l’única que escalfa el món i salva les ànimes [...]. Heus aquí perquè els fundadors de pobles, des de Wilfred a Catalunya i Sant Esteve a Hongria, qui volgué fer d’aquella regió un regne de la Verge, han posat sempre la devoció a Maria Santíssima com fonament del poble i vincle d’unió entre els ciutadans [...] però [...] és cert que el poble català ha de tornar a néixer, i l’instint públic ho reconeix quan parla de renaixement [...] per això nosaltres havem de tenir compte de que, enganyats per la il·lustració, pels estudis sociològics, per les pretensions dels nous sistemes polítics, és a dir, creient-nos savis, no vulguem posar la mà sobre la substància del nostre poble. Déu és l’autor i el restaurador dels pobles [...]. Déu solament [...] és el qui edifica als pobles [...]; tenien els catalans una llei gravada molt

*d'una dona* representa un reconocimiento del papel de la mujer en la sociedad humana y en la economía de la salvación<sup>1875</sup>.

#### 16.7. Religión, familia y propiedad

Según Torras i Bages, el orden político se sustenta en el siguiente trilema: “tres són els perns que sustenten l'ordre social: la Religió, la família i la propietat”<sup>1876</sup>.

Respecto al primer pilar, el religioso, su importancia para la cohesión social ya ha sido puesta de manifiesto en el análisis de su filosofía política:

Esperamos que un día los partidos entrarán en sí y reconocerán que la Religión ha de ser respetada por todos, que está por encima de los intereses temporales que dividen entre sí los ciudadanos, y que ella es alimento y la vida espiritual de todos los que esperan otra vida después de la presente, y creen en el Mediador entre Dios y los hombres, sirviendo y amando a Nuestro Señor Jesucristo<sup>1877</sup>.

Y ello por cuanto el hombre es un ser con una dimensión temporal y eterna, espiritual y corporal:

La sociedad es el conjunto de ciudadanos, y cada ciudadano no es dos ciudadanos, uno civil y otro religioso, sino que es uno mismísimo y único e indivisible, y el ciudadano es tal con todas sus facultades e instintos y necesidades, y la sociedad es el complejo de las relaciones humanas, sean cualesquiera, de derecho, de comercio, de ciencia, de arte; y la suma y más honda y universal relación humana es precisamente la Religión<sup>1878</sup>.

Respecto de la familia, esta institución es la sustancia y base de la organización social<sup>1879</sup>. De hecho, la sociedad es un despliegue de la familia<sup>1880</sup>. Frente al *naturalismo* de carácter masónico, que reduce a la familia a mero contrato rescindible, Torras i Bages establece la institución familiar en el matrimonio indisoluble que describe bellamente “font de poesia, condició de domèstica felicitat, llaç dolçíssim d'unió entre els dos sexes de la humana

---

fortament en el cor [...]. Així també nosaltres, tots els que ens havem cregut cridats a la reconstrucció del nostre estimat poble, havem de treballar principalment en desenrotllar son esperit. Demanem a Déu que ens envii l'Esperit Sant, qui tot ho crea i tot ho renova. Encara que de Catalunya no ens quedessin més que els ossos, ella tornaria a reflorir”, cf. *Obres Completes*, v. VIII, pp. 443-453. Por ello, es consecuente que la heterodoxia anticristiana siempre se rebele contra la devoción del pueblo cristiano a la Virgen María, cf. “Sermón de 16 de julio 1883” en *Obres completes*, v. X, op. cit., p. 262.

<sup>1875</sup> Cf. *Obres completes*, v. V, op. cit., pp. 80-99.

<sup>1876</sup> Cf. “Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 107.

<sup>1877</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 179.

<sup>1878</sup> Cf. “En defensa de la libertad religiosa” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 670.

<sup>1879</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 281.

<sup>1880</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 67.

espècie, ço és, l'amor perpetual de l'home i de la dona"<sup>1881</sup>. El matrimonio se funda en la complementariedad de los contrayentes<sup>1882</sup>. De conformidad con la enseñanza evangélica y perenne de la Iglesia, dos son sus fines, el procreativo y el unitivo: "la Religió cristiana ens ensenya que l'objecte principal del matrimoni és la conservació i multiplicació del llinatge humà sobre la terra, i l'auxili i el consol que, mitjançant l'amor, el marit i muller s'han de prestar"<sup>1883</sup>. Obviamente, entre bautizados el matrimonio es un sacramento, según el modelo de Cristo esposando la Humanidad que es la Iglesia<sup>1884</sup>. No cabe por tanto el matrimonio civil, que no es más que licencia para la concupiscencia y para el divorcio o incluso para el amor libre: "el matrimoni civil és el crepuscle

---

<sup>1881</sup> Cf. "Què és la maçoneria?", op. cit., p. 103. Hay que tener en cuenta que la tesis que presentó Torras i Bages en la facultad de Derecho Civil y Canónico en la Universidad de Barcelona para obtener el título de doctorado en 1869, versaba sobre el matrimonio cristiano. Consiste en una breve disertación teológica, filosófica y jurídica sobre los principios de la institución matrimonial, si bien no descendía a glosar su regulación más canónica, vid. "Del matrimonio cristiano" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 530-544. En su breve trabajo de doctorado incluía afirmaciones sobre el matrimonio como las siguientes: "la institución del matrimonio ha sido admirada por todas las religiones y protegida por todas las leyes de todos los pueblos. (...) Es una de las maravillas de la Creación. (...) Dos seres desconocidos, nacidos bajo distintos techos, sin otra relación, entre sí, que la de provenir de un solo tronco, como todos los del género, se encuentran, se conocen y se unen formando entre sí una unión indisoluble. Las amarguras de la vida, las enfermedades, la ancianidad, estrechan más el vínculo; desaparece la juventud, la belleza, se amortigua el talento, van cesando todos los atractivos y va en aumento la atracción", op. cit., p. 530. "¿Por ventura no es el matrimonio el corazón de la sociedad? ¿No es el que la vivifica y sostiene, el que envía a todos los miembros de la misma desde el hogar doméstico que él funda y protege corrientes de ternura y respeto, de fidelidad y honradez, de amor al trabajo y al país, así como el corazón del hombre envía a todos los extremos del cuerpo la sangre que les da calor y energía que los vivifica y sostiene? Quítese el matrimonio y no queda sociedad" *ibíd.*, p. 531. "Al Criador plugo dejar a la humanidad misma el deber de continuar el género, enlazando, de este modo, a todos sus individuos con el sentimiento más eficaz y vivo que puede existir, el ser partícipes y provenir todos de una existencia primitivamente una" *ibíd.*, p. 533.

<sup>1882</sup> "El hombre y la mujer hallan su complemento, el uno en las cualidades del otro, lo que al uno le falta, y sus condiciones le hacen indispensable, lo encuentra superabundantemente en las cualidades del otro. La mujer, débil, necesita un apoyo y una protección; le sobran imaginación y sentimiento, tiene tesoros de ternura, pero, en cambio, ¿posee por sí sola una voluntad suficientemente enérgica para conllevar los sucesos de la vida, y una razón bastante despejada para dirigir los negocios de la vida práctica? El hombre posee la fuerza tanto en el sentido físico como en el moral. Él es el que ha transformado la superficie de la tierra, él el que la subyuga y domina, pero, ¿le bastará esto al hombre? ¿Cómo podría ni siquiera llevar a cabo esta misma voluntad suya que nos admira? ¿no se rendiría de cansancio si no encontrara una mano que enjugase el sudor de su frente, una esposa que mitigara el peso de su cansancio con sus cuidados, y le alentase con sus caricias a proseguir el penoso camino de la vida? He aquí, pues, como ambos se necesitan y se complementan, cómo la fortaleza y la dulzura, el trabajo enérgico y los amorosos cuidados, repartidos entre dos seres distintos, por una atracción natural se confunden y se comunican por medio de la unión de los que poseen formando una entidad superior, un ser en dos personas", op. cit., p. 532-533.

<sup>1883</sup> Cf. "Conducta dels obrers catòlics...", op. cit., v. V, p. 200.

<sup>1884</sup> Cf. "L'espós de sang", op. cit., p. 549.



vespertí de la nit de l'amor lliure. Treure la planta de la influència dels benèfics raigs del sol, és voler que la planta mori"<sup>1885</sup>.

Esta familia cuyo núcleo es el matrimonio se mantiene por la autoridad del padre<sup>1886</sup>. Nuestro autor califica a la región, sobre la cual basará su regionalismo, como "una federació de famílies unides entre si amb estretíssims llaços naturals"<sup>1887</sup>. Pero Torras i Bages no propugna un estilo "burgués" de familia, esto es, el basado en una familia aislada y subjetivamente romántica. Antes bien, identifica la familia con la casa, es decir, con el ámbito personal y patrimonial que la dota de autonomía social. En ese espíritu de «casa» encontramos la vindicación del modelo tradicional de la familia, tal y como ha sido observado en Cataluña:

L'antiga casa catalana és un admirable exemplar de pur, fecund i dolcíssim esperit de família. [...] Els actuals sistemes polítics i l'ordre social que a sa ombra ha crescut, impossibilitaren aquesta hermosíssima forma de vida; [...] tot això que prové de l'unitarisme polític antinatural i anticristià que avui regeix, ha creat un esperit brutalment individualista, egoista, tirànic i carnal que forma l'atmosfera que avui respirem, esperit antitètic a l'esperit de família, dissolvent de tot humà consorci, i que nosaltres creiem que és el que Crist anatematitzà amb el nom d'esperit de món<sup>1888</sup>.

Era una casa que no sólo cobijaba a los parientes de sangre, sino que representaba una verdadera sociedad heril, puesto que comprendía a los "criados" que ayudaban y cooperaban con el trabajo de la casa<sup>1889</sup>. No obstante, esta casa, como entidad, estaba amenazada por el centralismo<sup>1890</sup>, no tanto el de carácter absolutista, sino el revolucionario y socialista. Por tanto, para Torras i Bages conviene que se preserve la independencia de la familia, manteniendo su carácter "histórico", es decir, que la familia se convierta en casa<sup>1891</sup>. Además, regionalismo y mantenimiento del régimen de las casas van de la mano<sup>1892</sup>. La propiedad es una garantía del matrimonio, y la abolición de la propiedad agrede al matrimonio, puesto que la crianza de los hijos requiere también de una seguridad material<sup>1893</sup>.

Toda vez que la familia es la célula básica de la sociedad, de su estado de salud dependerá el de la sociedad: "decadència en la família vol dir decadència

<sup>1885</sup> Cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 296.

<sup>1886</sup> Cf. "Consideracions...", op. cit., p. 50.

<sup>1887</sup> Cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 306.

<sup>1888</sup> Op. cit., p. 283.

<sup>1889</sup> *Ibíd.*, p. 285.

<sup>1890</sup> *Ibíd.*, p. 284.

<sup>1891</sup> Cf. "Consideracions...", op. cit., p. 67.

<sup>1892</sup> Op. cit., p. 68.

<sup>1893</sup> Cf. "L'equilibri en la jerarquia industrial", op. cit., pp. 687-688. De ahí la incompatibilidad del matrimonio, la propiedad y el socialismo.

en la civilització; anhilament de la família vol dir estat salvatge”<sup>1894</sup>. Y, por supuesto, cualquier regeneración o reconstrucción social debe comenzar por la reconstrucción de la familia<sup>1895</sup>. Pero también el espíritu de familia únicamente puede desenvolverse en un modelo de vida regional<sup>1896</sup> y su gran enemigo es la pretensión invasora del Estado en la regulación de la familia, olvidando que su papel es meramente subsidiario:

La triste propiedad de aniquilar que posee el Estado, cuando pone sus manos en las instituciones de derecho natural y divino, lo vemos evidentemente en la familia. La familia va desapareciendo de una manera visible cuando el Estado acapara su origen y pretende darle la existencia. (...) La vida es un efecto del amor, y el Estado, la potestad civil, por suprema que sea, no llega a poseer la facultad de crear el amor. (...) El amor brota de la naturaleza y se perfecciona con la gracia, y el Estado no debe hacer más que impedir sus desviaciones, pero no tiene el poder de consagrarlo<sup>1897</sup>.

En cuanto a la propiedad, Torras i Bages considera que el instinto posesorio, natural en el hombre, manifiesta una vertiente negativa y egoísta, pero es necesario, ya que es un motor para el progreso material del hombre<sup>1898</sup>, por lo que debe moderarse por el espíritu cristiano<sup>1899</sup>, en especial mediante la pobreza de espíritu<sup>1900</sup>. En general, en su comentario sobre el derecho de propiedad, Torras i Bages sigue de cerca la *Rerum novarum* de León XIII, si bien también se apoya en los modelos de Frédéric Le Play, en especial *La Réforme sociale en France* (1864) y de Hypolitte Taine, *Les origines de France Contemporaine* (1876-1899).

Según Santo Tomás, la tierra es de posesión común del género humano, pero la apropiación y reparto de las riquezas entre los hombres “es una derivación de la razón humana que el criterio social ha admitido, que todos los pueblos han reconocido, que los Estados han formulado, y que es la base necesaria de una sociedad ordenada y orgánica”<sup>1901</sup>. Por tanto la existencia de la propiedad es de derecho natural. Así, “con el reconocimiento simultáneo de la propiedad privada y del carácter común de la riqueza; con el reconocimiento de la personalidad humana y de la igualdad y fraternidad de los hombres hijos de Dios, tenemos la base firme de un cuadro de costumbres sociales y de reglas legales para el régimen de los pueblos”<sup>1902</sup>. El defecto moderno sobre la riqueza

<sup>1894</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 67.

<sup>1895</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 280.

<sup>1896</sup> Op. cit., p. 284.

<sup>1897</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 363.

<sup>1898</sup> Cf. “L’equilibri en la jerarquia industrial”, op. cit., p. 686.

<sup>1899</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 55.

<sup>1900</sup> Cf. “La formació del caràcter”, op. cit., p. 520.

<sup>1901</sup> Cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 244.

<sup>1902</sup> Op. cit., p. 251.

consiste en que ha sido desprovista de su función social. Antiguamente, por ejemplo en relación con la propiedad feudal, se aplicaba el principio canónico de *beneficium propter officium*. La propiedad egoísta no es cristiana<sup>1903</sup>. Los ricos deben ser meros administradores de las riquezas, en favor de la aristocracia de la Iglesia, los pobres<sup>1904</sup>. Ello implicaba que la propiedad y la riqueza a la vez situaban al propietario en una escala superior de la jerarquía social, entrañaba una serie de obligaciones políticas. Los propietarios “són com uns funcionaris de dret natural sobre dels quals recau l’obligació de dirigir les classes més nombroses”<sup>1905</sup>. Postula, por tanto, Torras i Bages una jerarquización social basada en la propiedad, pero frente a los abusos y a las impugnaciones, defiende un equilibrio. Así, se debe evitar la acumulación de riqueza, pero por otro lado serían ilegítimas e inútiles las restricciones al derecho de propiedad<sup>1906</sup>. Las leyes estatales deben inspirarse en las leyes económicas de distribución de la riqueza que la Providencia ha establecido, de modo que se tienda a cierta igualdad<sup>1907</sup>.

Por otro lado, precisamente por esta defensa de la función rectora de la propiedad –una propiedad rural o payesa– a Torras i Bages se le ha identificado, en un sentido reaccionario y caricaturizado, como el representante más eminente del “*pairalisme*”<sup>1908</sup>. Ciertamente, Torras i Bages era él mismo heredero de un importante patrimonio rural. Para el Dr. Torras, el régimen de propiedad rústica típica de Cataluña, protegido por el derecho sucesorio catalán, es modélico. No existen los grandes latifundios: “domina una distribució molt equilibrada, ni divisió, ni concentració excessiva”<sup>1909</sup>.

Frente a esta ordenación social, que pone el principio espiritual en el vértice de la sociedad, que salvaguarda la libertad humana<sup>1910</sup> y que legitima los ideales de religión, patria y familia, existe el principio contrario y esterilizante del materialismo, representado actualmente por las herejías antisociales: “un poble materialista no pot ésser un poble heroic. La matèria és corruptible per naturalesa”<sup>1911</sup>. Dicho materialismo práctico, observa el Dr. Torras, es más fácil entre los ricos que entre la gente popular<sup>1912</sup>.

<sup>1903</sup> Cf. “Conducta dels obrers catòlics...”, op. cit., p. 205.

<sup>1904</sup> Cf. “La formació del caràcter”, op. cit., p. 522.

<sup>1905</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., pp. 56-57.

<sup>1906</sup> *Ibid.*, pp. 57-58.

<sup>1907</sup> Cf. “La formació del caràcter”, op. cit., p. 522.

<sup>1908</sup> Vid. Puigvert i Solà, J., “L’elaboració del discurs pairalista: la contribució de Josep Torras i Bages” en *L’Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 210, 1997, pp. 6-11.

<sup>1909</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 62.

<sup>1910</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 134.

<sup>1911</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 388.

<sup>1912</sup> *Op. cit.*, p. 389.

### 16.8. La democracia cristiana

A la «democracia cristiana» Mons. Torras i Bages le dedicó en 1901 la pastoral *L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana*, en el que se hacía eco de la encíclica leonina sobre la materia, *Gravis de communis*. No encontraremos, por consiguiente, en el obispo de Vic un predecesor ideológico de la democracia cristiana española o específicamente catalana (aunque ciertamente el catalanismo democrata-cristiano lo ha vindicado como uno de sus referentes). Por otro lado, Torras i Bages procuró siempre mantenerse alejado de las discusiones sobre opciones políticas y, en especial, de la política activa. Así, al igual que no hallaremos en él una expresa identificación monárquica, en un signo alfonsino o carlista, tampoco podremos encontrar una opción democrática o republicana. En este sentido, trataba de expresar con su actitud personal la indiferencia de la Iglesia respecto a las formas políticas: “la Iglesia no es democrática ni aristocrática, no es monárquica ni republicana; la Iglesia es la Verdad que pretende penetrar en la vida humana”<sup>1913</sup>. Por esta razón, la política de la Iglesia siempre ha sido de gran flexibilidad: “se adapta a todas las situaciones y temperamentos, como san Pablo; es monárquica con los monárquicos, republicana con los republicanos, se aviene con todos los sistemas políticos, sociales y económicos mientras no pugnen con la justicia”<sup>1914</sup>. De modo que declarará el obispo de Vic que no existe oposición entre la religión cristiana y la democracia, entendida ésta como “la tendencia social a favorecer al pueblo y a procurar en su elevación dentro de los límites de la justicia, antes al revés hay en este sentido una grandísima simpatía de la Iglesia hacia el pueblo, puesto que el Clero puede decirse que en casi su totalidad procede de las clases populares”<sup>1915</sup>. En su opinión, la gran gloria de esta democracia cristiana que ha propugnado siempre la Iglesia consiste en la reivindicación que ha hecho en favor del pueblo contra las pretensiones de los poderosos, ricos y de los que dominan el poder político<sup>1916</sup>:

El Evangelio no habla de quiénes han de ejercer el dominio político, cosa que Dios dejó a las disputas de los hombres (...), pero sí declara la Iglesia, de una manera clarísima, que el objeto principal del que gobierna, que el deber primordial del poderoso es la protección, la defensa, el auxilio del humilde, del desvalido, del pobre, y la elevación popular. Y la democracia o significa esto o no significa nada, quedando entonces una palabra sonora y vacía, que sólo sirve

<sup>1913</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 177.

<sup>1914</sup> Cf. “La unidad de espíritu” en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., p. 314. Se trata de un texto de Torras i Bages inédito, que fue motivado por las *Normas para los católicos españoles* de San Pío X. En este mismo documento, reflexionaba el obispo de Vic: “qué más secular que la política? Cuando no se interviene (el clero) en la política es cuando se influye en ella”, op. cit., p. 316.

<sup>1915</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 324 (carta al Alcalde de Manresa, de 7.06.1902).

<sup>1916</sup> Cf. “L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 114.

para engañar al pueblo sin dignificarle, ni favorecerle, ni elevarle de condición<sup>1917</sup>.

Coherentemente con la concepción social y no individualista del hombre, capaz de explicar la diversidad de los miembros y la sustancial unidad del cuerpo social, recuerda el prelado de Vic que el hombre no sólo es ser social, sino ante todo espiritual. El espíritu es lo nuclear del hombre y consiguientemente de la sociedad. De ahí que “la democràcia és una qüestió d’esperit”<sup>1918</sup>, con lo cual, siempre tendrá un trasfondo, o mejor dicho, primer plano, religioso. El espíritu que encarna esta democracia es la espontaneidad de la vida social<sup>1919</sup>, lo que se traduce en un sistema social preferentemente autonómico en aquellas sociedades que han recibido la influencia del cristianismo<sup>1920</sup>. Con tal de que se mantenga este espíritu, Torras i Bages niega cualquier antagonismo de la Iglesia respecto a la democracia o cualquier otra forma política por la que opte la comunidad.

Consiguientemente, es un “crimen social” difamar a la Iglesia, considerándola antagónica a la democracia, puesto que aquella se aviene con todas las formas sociales y políticas, salvo con “las falsas normas, es decir, con las sofisticaciones políticas y con los engaños sociales”<sup>1921</sup>. Al revés, la Iglesia no se opone a la libertad y a la mejora económica del pueblo, antes al contrario, la libertad civil y política es hija del Cristianismo, verificándose que “únicament el món cristià és lliure”<sup>1922</sup>. ¿Cómo se procura este progreso económico y político del pueblo cristiano?

L’augment espiritual porta inevitablement l’augment material. Quan una classe moralment s’eleva segueix immediatament sa millora material. El poble ínfim, quan ajudat pels bons cristians s’eleva, és més moral, més intel·ligent, i té un sentit més exacte de la realitat social; sap manejar millor sos interessos, sap tractar-los més discretament; coneix sos drets i els dels altres, i, per tant, arriba a la situació de classe autònoma, i no necessita tuteles de sectes ni de partits. (...) La vida corporativa és indubtable que té molta eficàcia en l’elevació moral del poble, que porta per conseqüència sa elevació jurídica. La Democràcia cristiana ha d’anar al fons de la cosa i ha de treballar modestament, amb amor i confiança, en la millora de la plebs, que és la classe predilecta de la Iglésia<sup>1923</sup>.

La democracia cristiana, tal y como la describe Torras i Bages, es un régimen eminentemente social y no político, por lo que no puede asociarse exclusivamente a ninguna forma de gobierno, ni tampoco puede ser acaparada

<sup>1917</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., pp. 178-179.

<sup>1918</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 105.

<sup>1919</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 189.

<sup>1920</sup> Op. cit. p. 193.

<sup>1921</sup> Op. cit., p. 176.

<sup>1922</sup> Cf. “El misteri d’iniquitat”, op. cit., p. 150.

<sup>1923</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., pp. 137-138.

excluyentemente por partido alguno. La primera característica de la democracia cristiana es su popularidad, que dimana del Evangelio<sup>1924</sup>. Aunque no se pueda otorgar la soberanía al *pueblo* por la simple razón de que ésta, en puridad, corresponde únicamente a Dios, sí se puede decir que la soberanía reside en este pueblo de Dios, que no se confunde con ninguna clase, puesto que las incluye a todas<sup>1925</sup>. Esta popularidad, además, ha caracterizado a la Iglesia desde siempre, proponiendo y no imponiendo la opción preferencial por los pobres, a diferencia del método socialista. Esta reivindicación de la Iglesia en favor de los pobres ha sido constante. Aparte de la evidente preferencia que mostró por los pobres el mismo Cristo, el Señor de la Sociedad, no propugnó preferencia determinada de clase. Esta doctrina social de la Iglesia, recuerda el obispo de Vic, no es algo nuevo que hubiera introducido *ex novo* un León XIII, por ejemplo. Es una constante de la enseñanza y de la acción de la Iglesia que se adapta a las circunstancias de cada época.

Una vez aclarado en qué términos se legitimaba la democracia cristiana, Torras i Bages insistía en varias ocasiones en su crítica a la moderna democracia parlamentaria, en línea con el pensamiento tradicional. En primer lugar deshace el mito de la soberanía popular, porque para él, “nunca es el pueblo el que gobierna, ni aun en los sistemas democráticos, sino un hombre o un grupo de hombres; y, de consiguiente, el supremo interés del pueblo está en evitar la tiranía”<sup>1926</sup>. El problema de la democracia moderna, revolucionaria y liberal, como el del resto de las formas políticas que la precedieron, es que no reconoce una instancia o poder espiritual superior. Estaríamos ante una democracia sofisticada, pero que no procura el bien del pueblo<sup>1927</sup>. El prelado catalán previene, con todo, frente a la confusión conceptual entre democracia, libertad y radicalismo, puesto que democracia y libertad pueden asociarse en un régimen benéfico para la sociedad, pero jamás lo hará con el radicalismo, que tenderá a la absolutización antiteísta del poder político y del Estado<sup>1928</sup>.

<sup>1924</sup> La Iglesia “es la única defensora del Evangelio [...] el libro del pueblo [...] la constitución en donde constan de manera divina los derechos de los obreros, de los pobres, de los desamparados”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 178.

<sup>1925</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., loc. cit.

<sup>1926</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., p. 622.

<sup>1927</sup> “La sofisticación de la democracia, una democracia airada y perseguidora como la que predicen ciertos apóstoles de malas nuevas, no puede prevalecer en la vida pública, y quedará abandonada y desacreditada el día en que los elementos sanos de la sociedad, convencidos de que tienen una misión social, y sacudido el actual amodorramiento, emplean las aptitudes y medios de que disponen a favor de la elevación del pueblo, cumpliendo la doctrina del Evangelio, que expresamente enseña que la riqueza, el talento y el poder se tienen no para satisfacer placeres egoístas, sino para servir al pueblo, a aquellos de nuestro mismo linaje que carecen o poseen en menos grado aquellas prerrogativas”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 190.

<sup>1928</sup> “En el dialecto común de la actual política muchas veces se toman como sinónimos los conceptos de democracia, de libertad y de radicalismo, y, no obstante, distan mucho de que se puedan identificar. El radicalismo sobre todo, todo radicalismo, es inconciliable con la

Especialmente crítico se muestra Torras i Bages con la democracia socialista, que llama sectaria, por ser ésta totalitaria, contraria a la verdadera libertad<sup>1929</sup> y despersonalizadora<sup>1930</sup>. A saber, la democracia socialista prescinde del elemento espiritual, concediendo al elemento material la única explicación, dado que sólo entiende por sociedad a sus instituciones, incluidas las religiosas, así como el matrimonio y la propiedad, pero sólo en cuanto no la trascienden. Este sistema político pretende expresarse mediante la razón colectiva que establece la soberanía nacional y que se funda sobre el dogma de la libertad de conciencia auto-constitutiva liberal o masónica. Paradójicamente, la soberanía termina siendo de la logia y no de la nación<sup>1931</sup>. No es una sociedad espontánea<sup>1932</sup> y niega de raíz el amor a Dios, a la familia y a la patria, queriéndolos eliminar<sup>1933</sup>. Mientras que en la democracia cristiana la regla vigente es la dispuesta por la ley natural -ley que es la defensa del débil, puesto que el fuerte no la necesita<sup>1934</sup>- la democracia socialista se caracteriza por regirse por la ley de la

---

democracia y la libertad. La democracia y la libertad son realidades vivientes que han existido y pugnan para vivir la vida pública de los pueblos, y significan espontaneidad, armonía y movimiento en el organismo social. El radicalismo es pura abstracción, es una concepción o composición imaginativa de algunos ideólogos; significa, en lenguaje corriente, una política extrema, llegar a lo sumo, una cosa nunca vista y nueva; y en el arte de la política o de la gobernación de los pueblos equivale a lo chillón en las bellas artes. (...) De modo que el radicalismo, lo chillón, no es nunca lo armónico, y, de consiguiente, como la vida es armonía, lo chillón, el radicalismo, nunca significa intensidad de vida, sino conjunción de elementos excitantes. (...) En mano del artista lo chillón representa su papel y le presta grandes utilidades, y los artistas de la política es claro que se valen del radicalismo, porque también sacan de él mucho provecho. Llamen la atención con sus panoramas, entusiasman con sus idealizaciones, presentan el Estado como una región donde impera la justicia absoluta, prometen a la sociedad el advenimiento de la perfección; pero este advenimiento de perfección es condicionado, exige previamente, dicen ellos, que Dios, la perfección por esencia en sentir de todos los pueblos, sea desterrado de la sociedad. ¿Qué queréis más radical que echar a Dios del mundo? Pero como Dios deja un gran vacío en la sociedad, y se necesita llenarlo para que el mundo humano no sufra desequilibrios y se hunda, la imaginación de los actuales artistas de la política ha debido crear un Dios humano; y el Estado tal como ellos lo imaginan, pidiendo el incienso y la adoración de los ciudadanos, es el que ha de hacer las veces de Dios, y el que ha de servir de fortaleza, consuelo y esperanza de los tristes humanos", *ibíd.*, pp. 201-202.

<sup>1929</sup> "Convé fixar-se molt, insistir molt, en la diferencia radical, d'esperit i d'essència, entre el sistema socialista i el sistema cristià, o sia entre la Democràcia sectària i la Democràcia cristiana, caracteritzada l'una per la imposició i l'altra per la llibertat. La llibertat humana és un dogma essencial del Cristianisme, és la base de la personalitat: la persona és tal perquè té llibertat, sense ella fóra solament una cosa d'aquell baix el domini del qual es trobaria. Per això tota sobirania i tot domini dintre del Cristianisme és limitat", cf. "L'elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana", *op. cit.*, p. 133.

<sup>1930</sup> "En el *desideratum* de la democracia revolucionaria afirmamos que no es posible la Belleza, porque en aquel caso no existirían hombres, sino sólo máquinas humanas, en cuanto convierte a todos los ciudadanos en clientes del Estado, matando toda originalidad e iniciativa y casi destruyendo la misma personalidad humana", cf. "La belleza en la vida social", *op. cit.*, p. 417.

<sup>1931</sup> Cf. "¿Què és la maçoneria?", *op. cit.*, p. 97.

<sup>1932</sup> Cf. "Conducta dels obrers catòlics...", *op. cit.*, p. 207.

<sup>1933</sup> *Íbid.*, p. 207-208.

<sup>1934</sup> Cf. "Los excesos del Estado", *op. cit.* p. 132.

concupiscencia, ley antisocial, de ahí que la ley positiva para el socialismo se sobreponga o contradiga a la ley natural<sup>1935</sup>.

Como apunte final es importante tener presente que para Torras i Bages la visión “democrática” de la Iglesia, entendida como su acción en favor de las clases populares, no implica una vulgarización o democratización de todos los pilares sobre los que reposa una sociedad, como la ciencia, que no puede ser nivelada “por abajo”<sup>1936</sup>.

#### 16.9. El estatismo

Un tema recurrente en Torras i Bages es la crítica al estatismo o estatalismo, esto es, a las extralimitaciones del Estado –encarnación del poder temporal o forma de la comunidad política- adoptando competencias que no le son propias<sup>1937</sup>. Se trata de una manifestación moderna del cesarismo. Ello no significa que minusvalore el papel del Estado. Al contrario, sostiene que la Iglesia siempre favorece al Estado<sup>1938</sup> y la autonomía de su organización política, cualquiera que ella sea: “pues reconoce la autonomía de los pueblos para organizarse de forma conveniente a sus circunstancias especiales, salva siempre la justicia”<sup>1939</sup>. Esta justicia implica que el hombre debe ser el elemento esencial de la sociedad, pues ésta existe para el hombre, si bien el Estatismo, tiende a la supresión del hombre sacrificándolo al ciudadano<sup>1940</sup>.

El estatismo consiste en que el Estado usurpa la supremacía de toda potestad -de ahí su totalitarismo- y pretende erigirse en director espiritual de las conciencias de los ciudadanos<sup>1941</sup>, absorbiendo en sí la vida social y convirtiéndose en el único legislador, al reducir la ley a mera norma del Estado:

---

<sup>1935</sup> Op. cit. p. 129.

<sup>1936</sup> La ciència, qualitat nobilíssima de l'esperit humà, mai podrà ésser democràtica, és a dir, patrimoni de tots; i l'intentar-ho solament porta sa desnaturalització, sa corrupció i anihilament. [...] La ciència, com tota criatura de Déu, ha d'ésser en profit del poble, mes el voler convertir quiscun ciutadà en sacerdot de la ciència, és un sofisma paregut al de l'heretgia protestant que pretén fer de cada cristià un sacerdot, donant per resultat la desaparició del culte diví; així com la democratització de la ciència deixa aquesta esvaïda i xorca”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 684-685.

<sup>1937</sup> Vid. nota 107, así como sus pastorales *Orientacions sense Orient* (1909) y *Dios y el César* (1911).

<sup>1938</sup> Cf. “Dios y el César”, op. cit., p. 27.

<sup>1939</sup> Cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., p. 370.

<sup>1940</sup> Op. cit.

<sup>1941</sup> “Ya no se contenta el Estado con la misión de arquitecto social, con querer determinar las formas y proporciones y la distribución del edificio, es decir, de la estructura externa de la comunidad humana, sino que se erige en director espiritual de los ciudadanos, en árbitro de sus conciencias y en juez de los actos más íntimos, es decir, de lo que en lenguaje ascético llamamos la vida interior del hombre, siendo de advertir que así como la ascética cristiana enseña que el director no debe imponerse al alma, sino que debe respetar la espontaneidad de la misma y sólo evitar que sufra desviaciones en sus movimientos y expansiones y desenvolvimientos, esa otra ascética, esos nuevos maestros de espíritu, desde el Parlamento



El Estado no es un ser viviente; es un ente abstracto, sin alma, de vida automática, que amoldando a sí mismo los ciudadanos no haría hombres libres, con vida propia, sino autómatas movidos por los que, apoderados del manubrio del mando supremo de la nación, impondrían a los restantes sus ideas, sus sentimientos y su voluntad. [...] Cuando el Estado se arroga esta iluminación humana, cuando impone sus principios, cuando obliga a seguir sus enseñanzas, se extralimita, conviértese en director espiritual, y más aún que en director espiritual, porque éste no se impone y deja la libertad a su dirigido, pues sólo alumbra y guía; y el Estado tiene mayores pretensiones, conviértese en señor del alma y del cuerpo del hombre, hácese autócrata, porque no reconoce otra fuente de derecho que él mismo; él hace el derecho, y, de consiguiente, lo hace como él quiere, y dice con palabras barnizadas de democracia [...]: *quod principi placuit legis habet vigorem*<sup>1942</sup>.

Ese estatismo, absorción de la vida social por el Estado, es la consecuencia del socialismo, dado que atribuye la supremacía absoluta a la potestad civil<sup>1943</sup>. El estadismo o civilismo, por tanto, es socialista y cohíbe al hombre, por ser la negación de la existencia autónoma de la sociedad en favor de la única existencia del Estado<sup>1944</sup>. Al contrario, en un sistema político cristiano el hombre es objeto, fin y razón de ser de la ley, ordenándose ésta a su bien para que el hombre sea verdaderamente persona<sup>1945</sup>. La legislación cristiana no parte de construcciones apriorísticas, puesto que está al servicio de la vida social, libre y

---

dictan leyes rigurosas para determinar la dirección de nuestras almas, castigándonos severamente si no seguimos sus dictámenes espirituales”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 187.

<sup>1942</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., pp. 622-623. “Les falta, desgraciadamente, a nuestros legisladores el respeto a la vida. [...] Cuando el Estado niega el derecho a un ciudadano, a una institución, a una región, a una entidad cualquiera honesta y justa, que se ha desarrollado dentro de su territorio en virtud de las leyes naturales de la vida, cuando no les reconoce el derecho, los condena a muerte. Cuando el Estado ambiciona asimilarse y apropiarse toda la vida, cuando aspira a la omnipotencia, cuando quiere que en él se resuman todas las facultades y derechos, entonces, ya esté el Estado representado por un rey absoluto, ya por una mayoría parlamentaria, el país pierde la libertad y el régimen degenera en tiranía. Si el Estado profesa el principio de que no hay más derecho que el suyo, que todo derecho emana de él, que sólo existe derecho en cuanto él lo concede, que en sus manos está dar o quitar el derecho, entonces estamos ya en el despotismo, la vida y la muerte están en manos del Estado, porque en el orden político y social el derecho es la vida, y arrogarse el Estado la facultad de abolir el derecho es arrogarse el derecho de vida y muerte; es el Estado monstruoso y la sociedad raquítica; es el absolutismo oriental que enamora con su magnitud y magnificencia a las almas vulgares; es el Nabucodonosor de oro y plata, pero con pies de barro, que nos describe el profeta Daniel y que, dando vueltas por las generaciones humanas, ha venido a parar hasta nosotros, siendo nuestros socialistas sus entusiastas y clásicos partidarios (...) que encuentran más fácil satisfacción en su sed de dominio, halagando instintos ciegos, que no andando por la senda de la verdad práctica y del sentido común”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., pp. 184-185.

<sup>1943</sup> Op. cit., p. 339.

<sup>1944</sup> *Ibid.*, p. 186.

<sup>1945</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, op. cit., p. 129.

ordenada<sup>1946</sup>. Pero hay que advertir que respecto al estadismo, el Dr. Torras no sólo critica al socialismo, sino también al liberalismo conservador y sus ideólogos, porque aunque se oponga al estadismo y a la Revolución, no presenta verdaderas garantías de libertad. Se refiere, por ejemplo, a los positivistas Taine y Le Bon<sup>1947</sup>.

Así, cuando el Estado se apropia todo el derecho, les niega a los ciudadanos, instituciones, regiones o entidades cualesquiera, este derecho de autonomía respecto de sí mismo. Por tanto, el Estado absoluto que quiere suplantar a Dios erradica todos los derechos<sup>1948</sup> y, aunque se proclame liberal<sup>1949</sup>, anula la libertad humana<sup>1950</sup>. Entonces se absolutiza y pretende, como se ha indicado, dirigir espiritualmente a sus súbditos, cual otra Iglesia. Se entiende porqué la reivindicación de la libertad religiosa, fundamento de todas las demás libertades, es al mismo tiempo una reivindicación de todos los derechos ante el Estado. Y es que ese Estado, en realidad, no es más que un hombre o una oligarquía (una “aristocràcia borda”<sup>1951</sup>), y por consiguiente, “l’adoració de l’Estat és la idolatria”<sup>1952</sup>, que niega la condición fraterna de los hombres<sup>1953</sup> y de los pueblos de la tierra<sup>1954</sup>.

<sup>1946</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., carta de 15.02.1902, al Ministro de Gracia y Justicia, p. 283.

<sup>1947</sup> Quienes ciertamente “son defensores de la tradición, del natural desenvolvimiento social, pero la acción humana queda restringida, el hombre [...] dirigiéndose ahora [...] casi de una manera irresistible otra vez a la esclavitud que la civilización cristiana había extirpado del mundo [...]. Explícitamente enseñan sus doctores que no existe libre albedrío, que los hombres han de ser tratados como las bestias. Y este utilitarismo sin entrañas, esta carencia de amor en las relaciones sociales, este nuevo derecho [...] aniquila al hombre”, cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., pp. 358-359.

<sup>1948</sup> “Ante Dios, ante el Poder absoluto, nada tiene derecho. Nosotros los cristianos sostenemos que tenemos derecho hasta ante Dios, pero por la misericordia de Nuestro Señor Jesucristo, que quiso comunicárnoslo; mas ante el Estado absoluto, que no es ni puede ser misericordioso, ¿quién tendrá derecho? (...) ¿Podemos fiarnos de la gracia del Estado como de la gracia de Dios?”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 197.

<sup>1949</sup> “L’Estat modern, que s’ha disfressat de liberal, és enemic de la verdadera llibertat, i sobretot de la llibertat religiosa”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 250.

<sup>1950</sup> “Querer que el Estado sea el que dé la norma humana, proclamar el absolutismo del poder civil, de modo que delante de él todo desaparezca, constituye la abjuración más solemne de la libertad humana”, cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., p. 634.

<sup>1951</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 323.

<sup>1952</sup> Cf. “Orientacions sense orient”, op. cit., p. 445.

<sup>1953</sup> “En nostres dies d’un desfrenat desig d’igualtat, els homes no es recorden de la paraula del Mestre celestial: tots sou germans. I la idolatria, l’adoració de l’home, la superstició de l’Estat, la política usurpant el lloc de la religió, la nova *Sacra cesària majestat*, l’Estat sóc jo, que del rei absolut ha passat a l’absolutíssima República francesa, amenaça la llibertat de la consciència cristiana i la dignitat civil dels ciutadans”, op. cit., p. 457.

<sup>1954</sup> “El estadismo nunca será el principio suficiente de la vida internacional. El principio intrínseco que mantenga la sociedad universal, que preste coherencia a los Estados a fin de llegar a la armonía de la vida colectiva, ha de ser un principio de mayor generalidad que el que preside la formación orgánica del Estado: ha de ser el principio de la identidad de fin de todos los hombres y de su fraternidad universal. Un simple humanismo, el culto del hombre, las exigencias de la sensibilidad, un sistema teórico de honestidad en las relaciones

## 16.10. La cuestión social

En la primera parte (apdo. 5.4) de este trabajo he enumerado la opinión y las distintas intervenciones escritas de Torras i Bages en torno la cuestión obrera. Aquí únicamente me referiré a algunas pinceladas sobre sus planteamientos, que se limitan a una orientación general sobre la materia. En el opúsculo *El clero en la vida social moderna* ya ponía de relieve que el proletariado debía ser la clase predilecta de los sacerdotes<sup>1955</sup>. Y es que el propio Jesucristo perteneció a la clase obrera<sup>1956</sup>, y ésta clase siempre fue su preferida<sup>1957</sup>. Por ello, y aún más en los tiempos modernos, Torras i Bages osa reivindicar la “nobleza del trabajo<sup>1958</sup>, trabajo que representa un mandato del Creador y que perfecciona a la vez que dignifica al hombre<sup>1959</sup>. Precisamente, la legitimidad de la propiedad y del capital proviene de la aplicación a ese trabajo<sup>1960</sup>.

La cuestión social no es una cuestión principalmente económica para Torras i Bages, sino que, con toda evidencia, es moral y religiosa, y debe resolverse, en línea con las directrices de León XIII en *Gravis de communis*, al tenor de las leyes religiosas y morales<sup>1961</sup>.

Observa el obispo de Vic que las reformas legales en beneficio de los derechos de los trabajadores no arreglarán por sí mismas sus problemas<sup>1962</sup>. Así,

---

internacionales, no tienen la fuerza suficiente para mantener el equilibrio entre los diferentes miembros de la familia humana”, cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., p. 369.

<sup>1955</sup> Op. cit., p. 201.

<sup>1956</sup> Cf. “Alegato en defensa de la libertad de la vida religiosa”, op. cit., p. 680.

<sup>1957</sup> “Aquesta classe social, la més estimada de Jesucrist, té en los temps modern i sembla que encara està destinada a tenir-ne més en lo pervenir, una gran importància social. Per nosaltres sempre ha tingut importància primària, perquè és a on hi ha més ànimes per a salvar, i de consegüent és la més apropiada als tresors de Jesucrist; però lo desenrotllament social la portarà a ésser, i ja és avui, un factor essencial en la màquina del món. Per això és que envers ella havem de dirigir l’eficàcia evangèlica. Una de les coses més tristes del nostre temps és que el poble, fill predilecte de la Iglésia, avui en sa gran massa obrera estiga en prevenció contra d’ella”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., pp. 382-383 (carta a Ildefonso Roca, S.J., de 27.02.1903).

<sup>1958</sup> “En els nostres dies, l’executòria verdadera, la que fa la verdadera noblesa és el treball; l’aristocràcia [de] veritat, la que exerceix influència real en el moviment públic és la de la gent de treball”, cf. “La formació del caràcter”, op. cit., p. 514.

<sup>1959</sup> “Según la sentencia divina, todos los hombres hemos de trabajar para comer, pero el cristiano en el trabajo de manos, quiere cumplir además una obligación impuesta por el Criador, y la cumple libremente, y por esto el trabajo le ennoblece, le perfecciona y le eleva sobre los agentes puramente materiales, pues toma el trabajo, como realmente lo es, por un instrumento de dignificación personal”, cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, op. cit., pp. 292-293.

<sup>1960</sup> “La propietat i el capital són justos perquè són fills legítims del treball, i el treball és de lo més sagrat de l’home. És la Font de la vida aquí a la terra, és la regla més segura de la moralitat, és el compliment d’una llei posada pel Criador”, cf. “Conducta dels obrers catòlics...”, op. cit., p. 202.

<sup>1961</sup> Cf. “En defensa de la libertad religiosa”, op. cit., p. 688.

<sup>1962</sup> “Siguem nosaltres, estimats cristians, el llevat, que amb la pràctica de l’Evangeli i amb la divulgació de ses admirables i santes ensenyances assaoni la massa social; sembrim el petit gra de l’esperit de Jesucrist, contingut en son sagrat Evangeli, en nostre poble, que vos

la atención a la cuestión social por parte de la Iglesia, especialmente a través de la caridad, es el antídoto al conflicto de clase<sup>1963</sup>. Los conflictos sociales se armonizan en una sociedad cristiana<sup>1964</sup>, puesto que se resuelven conforme a derecho, referidos equitativamente al bien común y superior de toda la sociedad:

Les lleis, segons la doctrina catòlica, tenen per objecte el bé comú; no el bé d'aquest o d'aquell altre, no el bé dels capitalistes o dels obrers, sinó el bé de tots, de tot el cos social, perquè qui fa bé al tot, fa bé a les parts; i l'equitat exigeix que el repartiment del bé social sia en proporció a totes les classes<sup>1965</sup>.

#### 16.11. La escuela neutra

Torras i Bages contribuye con decisión en la defensa de los derechos de la Iglesia en la cuestión educativa. No es que el obispo de Vic inventara nada nuevo, puesto que las conclusiones del primer Congreso Católico celebrado en Madrid en abril de 1889 habían recordado que en España, en consonancia con la legislación concordataria y civil:

A la Iglesia pertenece el derecho indiscutible de dirigir e inspeccionar la enseñanza en todos los establecimientos públicos y privados, derecho que es directo, supremo y exclusivo en lo que se refiere a las ciencias religiosas y morales, e indirecto y de intervención en todos los demás ramos del saber humano para exigir que en ellos no se enseñe cosa alguna contraria al dogma y a la moral católica, como así se reconoce en el Concordato de 1851 y se deduce de la Constitución vigente del Reino (art. 3)<sup>1966</sup>.

Como obispo, se siente responsable de los más pequeños y asume con fiereza intelectual un indiscutible liderazgo ante esta *kulturkampf* por el alma de las nuevas generaciones. Frente al proyecto gubernativo de introducción de

---

assegurem que és el remei de major eficàcia per a curar els mals de la societat. Bona és la legislació obrera que les nacions modernes van elaborant (...); però les lleis no tenen força per a reformar la societat, si aquesta no posseeix un bon esperit; perquè l'esperit és lo qui vivifica", cf. "Idees que maten, idees que vivifiquen", op. cit., p. 125.

<sup>1963</sup> "És indubtable que a l'odi de classes, atiat per les sectes antisocials, la Iglésia ha d'oposar l'amor dels uns als altres, amor d'obres i no solament de paraules, servint-se, ajudant-se, consolant-se i estimant-se. (...) I Maria Santíssima és la Font d'aquest amor sobrenatural, diví i humà", cf. "Gràcia d'una dona", op. cit., p. 97.

<sup>1964</sup> "De una sociedad sazónada con los principios del Evangelio, que posea el conocimiento del origen y del fin del hombre, de la naturaleza y carácter de la riqueza, de la dignidad del trabajo manual y de la fraternidad humana, espontáneamente surgirían leyes, instituciones y costumbres que moderarían y armonizarían los conflictos inevitables que aparecen entre los distintos agentes que contribuyen a la producción", cf. "El espíritu en el problema del trabajo", op. cit., pp. 288-289.

<sup>1965</sup> Cf. "L'equilibri en la jerarquia industrial", op. cit., p. 692.

<sup>1966</sup> Cita tomada en Bada, J., *Societat i Església a Catalunya: cent anys entre constitucions i dictadures (1876-1978)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2011, p. 44.

escuelas laicas (neutras) en 1910, contra el cual también se levantó Azorín en una serie de artículos en el *ABC*, el prelado catalán intervino personalmente para movilizar a políticos de distintas sensibilidades, como Cambó, en favor de la escuela cristiana. También remitió sendos escritos a distintos mítines celebrados en ciudades como Vic, Manresa, Igualada, Vilafranca o Tarrassa. Y escribió un folleto dirigido contra el laicismo escolar: *El hombre mutilado por la escuela neutra*<sup>1967</sup>. En este campo de la educación, se trataba en realidad de un combate antropológico, en el que, como hemos comprobado, Torras i Bages tenía muy claro el tipo de hombre que defendía. Para él, el cometido de la Iglesia era formar hombres de bien, según el modelo de Cristo, no intelectuales<sup>1968</sup>. En cambio, entiende Mons. Torras i Bages que “quan en un país o en una època les coses van malament, quan la societat es relaxa i dissol, sempre és perquè l’home s’ha desvirtuat”<sup>1969</sup>.

En todo caso, es natural que en un país cristiano las escuelas hayan de ser cristianas: “y el pueblo tiene derecho a que así sean. Es claro que el Estado no puede imponer la religión, pero menos puede imponer la irreligión”<sup>1970</sup>. A este respecto, precisa Mons. Torras i Bages que no se trata de imponer una escuela cristiana a los que no son cristianos, si bien tratándose de casos excepcionales, no debían constituir la regla y, prudencialmente, el legislador podría “encontrar medios, sin menoscabo del interés general, de proveer lo conveniente al corto número que se resista a la enseñanza católica”<sup>1971</sup>. Antes bien, exhortaba sin complejos el prelado catalán: “todo español amante de su patria ha de esforzarse en que continúe siendo católica la escuela, como lo es el país, so pena de que España quede desnaturalizada”<sup>1972</sup>.

De ahí su dura crítica a la pretensión –que califica como una nueva desamortización– de la autoridad estatal de regular la educación sin contar con la autoridad eclesiástica:

Apoderarse el Estado de las escuelas primarias en absoluto, sin intervención de la Iglesia, abolir de las escuelas la religión positiva, en España la religión católica, significa una desamortización de las conciencias individuales en beneficio del Estado, y, de consiguiente, la muerte de la libertad, y la opresión de la religión y

---

<sup>1967</sup> Vid. *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 618-659.

<sup>1968</sup> Cf. “Conducta dels obrers catòlics...”, op. cit., p. 199. “Podem dir no sols que l’objecte final de la filosofia és formar homes, que la recta sociologia es dirigeix a formar l’home, sinó que la mateixa vinguda al món del Verb de Déu, l’obra de la redempció humana, tota s’enclou en restaurar la nostra naturalesa desequilibrada, en formar a l’home”, cf. “L’atletisme cristià”, op. cit., p. 512.

<sup>1969</sup> Op. cit., p. 513.

<sup>1970</sup> Cf. “El hombre mutilado por la escuela neutra”, op. cit., p. 655.

<sup>1971</sup> Op. cit., p. 658.

<sup>1972</sup> *Ibíd.*, p. 659.

de la familia. [...] Convertir la escuela en un aprendizaje de gramática, cuentas y geografía, prescindiendo de la educación moral, no es hacer obra humana<sup>1973</sup>.

Justifica su toma de posición en este asunto como una defensa de la educación cristiana de los hijos de las clases proletarias más desfavorecidas, que muchas veces no disponen de otra educación para sus hijos que la procurada por los establecimientos de titularidad pública<sup>1974</sup>. Recrimina a la escuela neutra o laica que se base en una moral independiente o inmanente, desvinculada de cualquier contenido normativo transcendente al sujeto: la Ley de Dios inscrita en los corazones<sup>1975</sup>. Este laicismo en la educación responde a una visión reductiva de la naturaleza humana: “porque si realmente es neutra, si prescinde de la conciencia, amputa del hombre su parte más noble y esencial, disminuye, de consiguiente, el ser humano, la belleza humana queda torpemente ultrajada”<sup>1976</sup>. En realidad, para Torras i Bages, los proyectos legislativos para introducir una escuela laica contradicen el modo de ser del país y son un instrumento de política antirreligiosa<sup>1977</sup>. En este sentido, la escuela neutra lo es únicamente en apariencia<sup>1978</sup>.

En ese contexto, en el mes de febrero de 1910, la impugnación del laicismo educativo y la reivindicación de la escuela cristiana por parte de Torras i Bages dan pie a que exprese resueltamente la idea del conocido lema que se le atribuye, según el cual “Catalunya serà cristiana o no serà”. Escribía al mítin de Vic contra las escuelas laicas, el 6 de febrero de 1910:

Lo dret que el nostre país té a ésser cristià. *Catalunya és cristiana de des que és Catalunya i deixaria d'ésser-ho amb l'escola neutra o laica*. L'escola forma les noves generacions i l'escola sens Déu formaria no generacions cristianes, sinó generacions impies. [...] Prescindir de Déu a l'escola és declarar que la infància i

---

<sup>1973</sup> *Ibíd.*, p. 644.

<sup>1974</sup> “Y si levantamos nuestra voz en este asunto de las escuelas [neutras], es por el amor que debemos profesar y profesamos al pueblo obrero, que hoy día se ve en la situación de no poder educar a sus hijos, aunque quiera, por razón de la manera como se practica el trabajo en las fábricas, que es un disolvente de la familia obrera, que clama venganza contra la sociedad actual de Dios”, *ibíd.*, p. 630.

<sup>1975</sup> “En el fondo la cuestión de la Escuela neutra es la cuestión de la moral independiente, de la moral autónoma, de la moral *sui iuris*, que bien podemos llamarla moral del capricho, que de hecho significa la abolición de la moral. Porque la educación moral supone principios directores, normas de gobierno, imperio de obligaciones; sin esto no existe moralidad. [...] Nadie dirá que uno mismo es al propio tiempo soberano y súbdito, superior e inferior, juez y reo, [...] el que fija la situación de la conciencia y da fuerza de ley a los principios de ésta, es una autoridad suma, es un Legislador soberano y Juez íntimo que no necesita ni de procesos, ni de testigos, ni de examen, sino que todo le está presente y nada se le oculta: es Dios”, *ibíd.*, p. 642.

<sup>1976</sup> *Ibíd.*, p. 646.

<sup>1977</sup> *Ibíd.*, pp. 652-653.

<sup>1978</sup> “La Escuela neutra, o sin dogmatismos, aun suponiéndola sincera, y la experiencia demuestra con evidencia, en Francia y en España, que no lo es, sino que la neutralidad casi siempre es un velo con que se cubre el anticristianismo”, *ibíd.*, p. 656.

la joventut no necessiten per res a Déu i tot cristià ha de tenir per principi fonamental de consciència que l'home no pot prescindir de Déu ni un sol instant de la seva vida. [...] A Déu o se l'estima o se l'avorreix. Així ho demostra l'experiència de les escoles laiques o neutres de França i d'Espanya, puix d'elles ha eixit un odi frenètic contra de la religió, i l'odi contra la religió és odi contra Déu, perquè així com la religió sens Déu és no-res, no existeix, Déu sens la religió per lo que toca als hòmens, se redueix també a no-res, se desvaneix. Per això tots los ciutadans qui creuen en Jesucrist i amen al seu país no poden mirar-se amb indiferència que Déu sia tret de l'escola, ni fer-se solidaris de la blasfèmia dels partidaris de l'escola laica que diuen que la influència de Déu és malèfica o perniciosa en l'educació de la joventut, com si Déu fos lo principi del mal essent així que és lo principi de tot bé; i deveu tots vosaltres, ciutadans cristians i aimants del país, treballar amb diligència perquè les escoles sien cristianes si voleu que la nostra terra continue essent cristiana, que les vostres famílies, que les costums públiques, que els sentiments de les noves generacions sien cristians, puix de l'escola sens Déu no poden eixir-ne cristians sinó enemics de Déu i enemics de consegüent dels qui adoren a Déu<sup>1979</sup>.

Unos días más tarde, el 10 de febrero, se dirigía en semejantes términos a los ciudadanos de Manresa y su comarca:

L'escola laica o neutra en la realitat del fet resulta una escola sens Déu, i les generacions sortides d'aquesta escola sens Déu no formarien un poble cristià. I el poble català és un poble cristià, no és un poble neutre, que neutre vol dir que no és ni una cosa ni altra, i de consegüent insubstancial i sens virtut, sinó que és un poble que ama lo seu modo d'ésser propi, i que al mateix temps vol lligar amb tots los altres pobles realitzant lo gran desig de Jesús, Fill de Déu, de la fraternitat universal del llinatge humà<sup>1980</sup>.

El 22 de febrero reiteraba estas mismas ideas a los habitantes de la ciudad de Igualada:

Fora del cristianisme no existeix verdadera civilització. [...] Voler desterrar d'Espanya lo cristianisme, és voler treure d'ella la civilització. Traure lo cristianisme de les escoles és voler-lo desterrar d'Espanya, perquè lo cristianisme és una vida íntima, i en l'escola principalment, sobretot en les classes populars, és a on se transmeteix aquesta vida. ¿Que li ha fet alguna mal lo cristianisme a Catalunya? ¿Sens la religió los catalans seran més morals, més justiciers, més treballadors, s'estimaran més los unos als altres, que no pas si a l'escola se'ls hi ensenya la doctrina cristiana que ens diu que per salvar-nos hem d'ésser honestos, justos i que els hòmens nos hem d'estimar i ajudar los uns als altres?

<sup>1979</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VII, op. cit., pp. 262-263 (el subrayado es mío). Este mismo texto se incluye también en el *Epistolari*, IV, pp. 85-86.

<sup>1980</sup> Cf. "Als ciutadans de Manresa i comarca que defensen l'escola catòlica" en *Obres Completes*, v. VII, op. cit., pp. 265-265. Este mismo texto consta en el *Epistolari*, v. IV, op. cit., pp. 88-89.

[...] La doctrina de Jesucrist no sols és una doctrina de salvació eterna, sinó que és també una doctrina de concòrdia social. [...] Cristians foren los nostres passats, cristians som nosaltres, una mateixa forma de vida ha guiat fins ara a les famílies catalanes en los seus sentiments, en les seues costums, en les seues relacions socials; traure de les escoles la doctrina de Jesucrist és tergiversar lo modo d'ésser de les nostres famílies, i del nostre poble, és renegar de si mateix, és sostraure lo fonament de la nostra vida social, i quan d'una cosa se'n trau lo fonament, per necessitat s'enfonsa. Que Catalunya, doncs, continue essent cristiana, que la llei de l'amor, cada dia més intens, sia la llei de vida del nostre poble, i que els futurs ciutadans qui han de continuar aquesta vida sien educats ha en l'escola en la virtut i doctrina de Jesús, qui és lo gran Mestre del llinatge humà<sup>1981</sup>.

De aquellas mismas fechas es el texto que remite con este mismo objeto a sus compatriotas de Vilafranca del Panadés:

Qui vol l'escola sens Déu vol que les generacions qui s'han d'educar en elles no sien cristianes, i fins que no sien humanes. L'escola sens Déu és una escola antihumana perquè a Déu mai l'arrancaran de la consciència humana, puix l'adoració a Déu en una forma digna o indigna l'han practicada tots los pobles de la terra, i de consegüent traure a Déu de l'educació de la infància i de la joventut és falsejar la consciència [...]. I els bons ciutadans qui amen a Catalunya i volen la seua continuació entre els pobles dignes i lliures han de reclamar contra tot projecte de separar a Déu de l'educació de la infància i de la joventut perquè això significaria la desnaturalització del nostre país, significaria que Catalunya deixaria d'ésser cristiana i aleshores Catalunya tampoc seria Catalana, perquè a Catalunya la féu lo cristianisme, i la seua naturalesa és cristiana; i si la tenim i estimem com un país honrat, treballador e intel·ligent és perquè son mestre ha sigut Jesucrist<sup>1982</sup>.

#### 16.12. La paz y la guerra

Con ocasión de la I Guerra Mundial, en 1915 Mons. Torras i Bages escribió dos pastorales en las que trata sobre la paz y sobre la guerra: *L'enigma de la guerra*<sup>1983</sup> y *El internacionalismo papal*<sup>1984</sup> (esta segunda, motivada por la exhortación apostólica de Benedicto XV *Allorché fummo chiamati*, del 28 de julio 1915, a los pueblos beligerantes y a sus dirigentes). Y también la evocó gráficamente en su última pastoral, *La ciència del patir*:

Grosses són les calamitats que avui pesen sobre l'Europa: mils i mils homes morts, víctimes de les bombes i bales, altres engolits pel mar en l'enfonsament

<sup>1981</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., pp. 93-94.

<sup>1982</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 95.

<sup>1983</sup> Vid. *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 325-360.

<sup>1984</sup> Op. cit., pp. 361-394.



dels barcos, més mils encara esguerrats per tota la vida, cecs, sords, boigs, mancos, coixos, famílies que queden sense ningú dels qui els guanyaven el pa, pares sense fills, fills sense pares, ciutats destruïdes, nacions que perden la nacionalitat, grans temples enrunats, biblioteques i museus cremats, la fam i misèries de tota mena regnant en països abans rics i de vida abundant i còmoda: aquest és l'espectacle que avui donen al món les nacions que es tenien per les més civilitzades, que semblaven l'exemplar que havien d'imitar totes les altres<sup>1985</sup>.

La paz no es en puridad un principio, sino más bien una situación o un efecto que conlleva el compromiso cristiano. Es doctrina evangélica y la Iglesia insiste y trabaja para que se extienda entre los hombres "com una atmosfera que respiri tot el món civilitzat"<sup>1986</sup>. Es sinónimo de respeto a la vida y surge con la sumisión de la carne al espíritu, es decir, donde prevalece el principio espiritual<sup>1987</sup>: "la paz social, la paz interna, la regularidad en el ritmo de la vida es el mayor de todos los bienes de que puede disfrutar la sociedad; y todos los que ejercemos autoridad tenemos obligación de favorecerla cuando existe, o de procurar su restauración cuando se ha perdido"<sup>1988</sup>. También en la vida política internacional, la paz es una condición necesaria para el feliz funcionamiento de los pueblos civilizados del mundo, a través de la observancia del derecho internacional y de la constitución de una sociedad de naciones, por lo que la paz de los pueblos debe erigirse en el fin último que se proponga la civilización<sup>1989</sup>. Esta paz entre las naciones, que cancelará vasallajes, será una manifestación de la ley social del cristianismo, pero que no se logrará sin la cooperación de todas<sup>1990</sup>.

La falta de paz, esto es, la guerra, "es un estado morbosos, cuya cesación interesa porque tiende a la destrucción del organismo colectivo"<sup>1991</sup>. Con todo, los esfuerzos de pacificación son inútiles mientras no se satisfagan las injusticias sociales<sup>1992</sup>. Además, reconoce Torras i Bages, que la guerra es un enigma

<sup>1985</sup> Op. cit., p. 398.

<sup>1986</sup> Cf. "L'enigma de la guerra", op. cit., p. 355.

<sup>1987</sup> Op. cit., p. 339.

<sup>1988</sup> Cf. "Los excesos del Estado", op. cit., p. 182.

<sup>1989</sup> Cf. "El internacionalismo papal", op. cit., pp. 362-363.

<sup>1990</sup> "La llei social del cristianisme es complirà el dia en què tots els pobles de la terra, degudament ordenats, se serveixin els uns als altres, sense que el més fort vulgui dominar els demés. Emperò cada poble, lo mateix que cada individu, ha de contribuir a la redempció de si mateix guanyant-se el mèrit de viure amb vida pròpia i personal", cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 715.

<sup>1991</sup> Cf. "El internacionalismo papal", op. cit., p. 362.

<sup>1992</sup> "Mai com avui, caríssims, els homes havien predicat la pau, ni s'havien reunit tantes conferències, ni s'havien escrit tants volums, per acabar amb la guerra, per a mitigar les revolucions, per a arribar a la concòrdia. És una de les més grans humiliacions de la paraula humana, perquè guerres i revolucions tan fortes com modernes, matances tan extraordinàries com les dels nostres dies, poques vegades s'havien vist en la història tan vella del món, com en aquests temps de la diplomàcia de la pau. I així continuarà mentre no se satisfaci la fam dels

invencible y su extirpación radical es imposible: “porque tiene sus raíces en pasiones humanas que durante la vida presente es imposible aniquilar, porque el albedrío humano es libre e inconstante”<sup>1993</sup>. La guerra la provocan los hombres, pero son incapaces de evitarla ni de terminarla<sup>1994</sup>. Y es que la causa original de la guerra es el pecado, cuyos gérmenes se encuentran en nuestra naturaleza caída<sup>1995</sup>. La ciencia sin Dios es homicida y habrá guerra si los Estados no respetan a Dios y al hombre por ser imagen de Dios: “aleshores matar homes és com matar altres animals”<sup>1996</sup>.

Finalmente, Torras i Bages se refiere al militarismo antitético como una forma social cristiana en una época de civilización, como un estímulo para la guerra: “perquè significa la força àrbitre de la independència i llibertat dels pobles, l’opressió del poderós sobre del dèbil. És el materialisme polític. Manifesta l’absència d’un principi espiritual en la regularització de les relacions d’uns pobles amb altres. El militarisme no lliga amb el Cristianisme”<sup>1997</sup>.

---

homes; a casa sense pa tot són raons, diu un refrà que sol haver-hi en totes les llengües; i mentre hi hagi fam, mentre els homes no estiguin satisfets, les raons, les lluites i les contradiccions continuaran vives, cruels i sagnants”, cf. “La confessió de la fe”, op. cit., pp. 168-169.

<sup>1993</sup> Cf. “L’enigma de la guerra”, op. cit., p. 345.

<sup>1994</sup> Op. cit., p. 357.

<sup>1995</sup> *Ibíd.*, p. 332.

<sup>1996</sup> *Ibíd.*, p. 345.

<sup>1997</sup> *Ibíd.*, p. 354.

## § 17.- EL REGIONALISMO

### 17.1. Observación inicial: regionalismo y naturaleza social

La doctrina regionalista de Torras i Bages, desde su propia perspectiva tomista, requiere anteponer su teoría política general, para determinar la naturaleza de la propia comunidad humana en relación con la figura de la región, en tanto que ésta goza de ser o entidad propia. Como ya he puesto de relieve (apdo. 15.2), ello presupone la inteligencia de dicho ser social regional por parte de la razón<sup>1998</sup>, de la que se sigue la respuesta de las voluntades personales y colectivas hacia el bien verdadero apetecible que muestra el conocimiento práctico de la región en cuanto ente. Al igual que en el resto de las cuestiones sociales que acabamos de ver, esta voluntad o razón práctica son objeto de la doctrina política regionalista.

Por consiguiente, la línea de investigación entorno al regionalismo que recorre Torras i Bages a lo largo de sus obras, toda su doctrina política regionalista, se perfila ya desde sus primeros escritos acerca de esta materia a finales de los años 80 del siglo XIX. Busca conocer los principios, causas o elementos que integran esta parcela de saber. Precisamente porque Torras i Bages se apoya en una ciencia primera, *prima facie* abstracta o universal, pero que surge de la experiencia y que aplica los primeros principios -aquellos que no podrían ser de otra manera- analiza su objeto de conocimiento, la “naturaleza” en cuanto ente móvil en este caso: la realidad de una comunidad política regional y con vida histórica propia, Cataluña. No se tratará de una definición meramente descriptiva o analítica de dicha naturaleza, sino que lo que se persigue es la comprensión de dicha naturaleza por su causa formal<sup>1999</sup>. Ahora bien, tal y como él mismo presenta su metodología al estudiar el regionalismo, no lo hace de forma sistemática ni apriorísticamente, sino

---

<sup>1998</sup> “Intellectus autem per prius apprehendit ipsum ens; et secundario apprehendit se intelligere ens; et tertio apprehendit se appetere ens. Unde primo est ratio entis, secundo ratio veri, tertio ratio boni, licet bonum sit in rebus”, cf. *Summa theologiae*, I, q. 16, a. 4, ad. 2.

<sup>1999</sup> En palabras del mismo Torras: “és l’observació i contemplació silenciosa de la faç de Catalunya, a fin de determinar son tipus perquè ningú no pretengui deformar-lo”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 232 (el subrayado es mío).

basándose siempre en el dato real<sup>2000</sup>. Además, rechaza a tal fin la importación de formas extranjeras<sup>2001</sup>.

Así, la naturaleza –su identidad– de Cataluña es cognoscible en cuanto que es principio propio del movimiento que anima al país por sí mismo, sin influencia extrínseca. Dicho movimiento podrá ser reconocido por las diversas ramas particulares del saber siempre y cuando estén abiertas a la consideración y contemplación transcendente de dicha realidad objetiva.

#### 17.2. Sociedad y comunidad política en el espacio y en el tiempo: región, patria, nación y Estado

La doctrina del regionalismo que, como veremos, defiende Torras i Bages, da por sentada la atribución de ciertos significados usuales para voces tales como región, patria, nación, país, comunidad política, Estado, etc. Sin embargo, como lo advierte Canals Vidal, la confusión y transmutación de los significados de estas palabras que ha tenido lugar en la filosofía política moderna, imposibilita su aplicación<sup>2002</sup>. En realidad, Torras i Bages emplea por lo general y de forma indistinta, siguiendo el uso corriente de la cultura de su tiempo, los términos *nación*, *nacionalidad*, *patria*, *pueblo* o *región* cuando alude principalmente a Cataluña, pero también los refiere a España. De ahí que su significado preciso dependerá finalmente del contexto. La palabra empleada, en todo caso, refleja y alude a la realidad a la que él se quiere referir. Para él, por ejemplo, es evidente que en una zona en concreto de la Península Ibérica –Cataluña– existe una comunidad de personas –una región, un pueblo, nación o nacionalidad– con vida y movimiento propios, con una historia y una tradición y también con un designio providencial proyectado hacia el futuro. En tanto que comunidad real, tiene un espíritu que le otorga una personalidad –incluso jurídica– más allá de su reconocimiento legal positivo. Personalidad moral que, en otro orden de planos inferior, dispondrían, por supuesto la persona, la familia, el municipio, la universidad, una nación sin Estado o la misma comunidad de naciones. Se trata siempre de una realidad entitativa. Por lo tanto, goza de una autonomía y de un ámbito de libertad natural que también se erige en un marco de responsabilidad por sus propios destinos. Dentro del espacio propio de su competencia, según su naturaleza, la región catalana es *sui iuris*.

Así, nos centraremos primeramente en la significación dada a la palabra “región”<sup>2003</sup>. En su sentido habitual, la región alude al asentamiento geográfico

<sup>2000</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., 102.

<sup>2001</sup> “Desgraciat d’aquell que per viure ha d’anar a captar fora casa”, op. cit., loc. cit..

<sup>2002</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Política española: pasado y futuro*, op. cit., p. 70.

<sup>2003</sup> Más allá de las definiciones de los diferentes diccionarios. En todo caso, la patria es, al igual que es o existe la familia, la nación y la humanidad. Es por ello que se puede hablar de los

de una comunidad humana, que si bien integra otra más amplia de la que es parte, posee unos rasgos particulares que la diferencian del resto<sup>2004</sup>. Este asentamiento geográfico<sup>2005</sup>, en un sentido más propio, se extiende a las condiciones físicas, psicológicas, espirituales o religiosas y culturales de dicha comunidad. Por ello Torras i Bages habla de la región como “motllo social”<sup>2006</sup>. Esta configuración única, irrepetible de la región, la constituye en “vertader ser personal capaç de vida pròpia”<sup>2007</sup> o, lo que es lo mismo, una persona “social” (es decir, un ente que tiene unidad de ser). Las consecuencias inmediatas de esta concepción es el reconocimiento de la personalidad jurídica o moral de la región.

Aunque Torras i Bages emplea la voz “patria” y alude a ella en numerosísimas ocasiones, no abunda en definiciones de lo que entiende por “patria”, por ser un concepto obvio como lo denota su etimología: la tierra de los padres. La patria es la parte de la humanidad más inmediata por razones de sangre, costumbres, sentimientos y proximidad de convivencia<sup>2008</sup>. Es “la nostra mare comuna”<sup>2009</sup>. Ésta es Cataluña para Torras i Bages. En todo caso, la patria no es el elemento material, sino el espíritu encarnado en la materia<sup>2010</sup>. Tal y como lo ha definido el autor de *¿Què és la maçoneria?*, es obvio que el sentimiento de patria quede pervertido, destruido, por el liberalismo o el naturalismo que defiende la masonería. Ésta pretende quitar la forma del país, para luego “reconstruir-ho a sa imatge i semblança”<sup>2011</sup>. Antes bien, toda patria estará vivificada por una ley interior, “una integridad moral de la patria contra la cual no es lícito atentar”<sup>2012</sup>.

---

correspondientes sentimientos de familia, patria, nación o humanidad como percepciones universalmente identificables, puesto que se predicen objetivas e inconfundibles.

<sup>2004</sup> Región etimológicamente entendida como “parte de”.

<sup>2005</sup> Consúltese las definiciones de región de la Real Academia de la Lengua: “1. f. Porción de territorio determinada por caracteres étnicos o circunstancias especiales de clima, producción, topografía, administración, gobierno, etc. 2. f. Cada una de las grandes divisiones territoriales de una nación, definida por características geográficas e histórico-sociales, y que puede dividirse a su vez en provincias, departamentos, etc.”.

<sup>2006</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 231.

<sup>2007</sup> Op. cit.

<sup>2008</sup> Cf. “Conducta dels obrers catòlics...”, op. cit., p. 207-208.

<sup>2009</sup> Cf. “La glòria del martiri” en *Obres completes*, v. V, op. cit., p. 494.

<sup>2010</sup> “¿Què és aquesta [la patria] – se pregunta – sinó un conjunt de creences, de tradicions, de costums i de lleis [...] no és la terra i les roques del país; ho serà pels naturalistes, no pas pels homes que no hem corromput sos sentiments naturals; la pàtria és una cosa espiritual encarnada en el terreny que trepitgem; com la casa natal en què tenim posats els nostres afectes, no és l’argamassa, les pedres i les bigues, sinó la seva forma, sa existència actual i encara que amb aquells elements materials se’n construeixi una altra, diem que no és la mateixa”, cf. “¿Què és la maçoneria?”, op. cit., p. 103.

<sup>2011</sup> Op. cit., p. 102.

<sup>2012</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 183.

Igualmente, los sentidos de “nación” y “nacionalidad” que emplea Torras i Bages son los usuales, si bien precisamente por esto también quedan impregnados en ocasiones por el ambiente romántico y liberal que se ha impuesto en la cultura oficial barcelonesa del siglo XIX. En este sentido, participa de la “disglosia” de la sociedad catalana contemporánea (véase el apdo. 11.1 de la segunda parte), por lo que no tiene dificultad alguna en referirse indistintamente a la “nación” o “patria”, tanto catalana como española.

Por otra parte, desde la perspectiva abiertamente nacionalista catalana<sup>2013</sup>, los conceptos de *nación*, *nacionalidad*, *patria* o *pueblo* conllevan una pretensión de auto-suficiencia, auto-conciencia y auto-determinación, que a la larga, exige la constitución de un estado autónomo o al menos de poder ejercer la opción por una integración federal o análoga en otra estructura, pero sin renunciar jamás a las consecuencias o conclusiones del reconocimiento de su identidad.

Pues bien, para la doctrina aristotélico-tomista que sigue Torras i Bages, toda sociedad se organiza en una comunidad política concreta. Su expresión plena, el Estado moderno<sup>2014</sup>, hipertrofia de la polis o comunidad política perfecta<sup>2015</sup>, tiene, a pesar de todo, un origen natural y goza de las notas de permanencia y de subsistencia a lo largo del tiempo. El Estado, a pesar de este origen natural, se ha convertido en un ente social artificial, el cual, por esta razón, tiende al estatismo, esto es, al totalitarismo cuanto más se distancia de la naturaleza. El amor a la patria, a diferencia del amor al Estado, es más fuerte, puesto que el hombre podría dar la vida por ella; pero en todo caso, ambos afectos no pueden relajar los vínculos que ligán al hombre con la Humanidad

---

<sup>2013</sup> Para aportar un ejemplo contemporáneo al mismo Torras i Bages, aducimos el formulado en 1913 por Rovira i Virgili: “aquesta flama és el sentiment de la nacionalitat, creador de la pàtria viva. Car si en un sentit maternal i convencional podem establir moltes pàtries – pàtria – municipi, pàtria – regio, pàtria – nació, pàtria – estat, pàtria – raça, pàtria – humanitat –, pel seu flamejar espiritual coneixerem la pàtria vera, la que té ànima [...]. Per això coneixem que la pàtria vera dels catalans [...] és Catalunya, i sols Catalunya”, cf. prólogo a *La qüestió de Catalunya* de Pi i Margall, *La qüestió de Catalunya*, Societat Catalana d'Edicions., Barcelona 1913, p. XVI. Pi i Margall, en el libro citado (traducción del mismo Rovira i Virgili), se refiere también a su visión del regionalismo: “el regionalisme, o ço que és igual, el federalisme, és tot un sistema d'organització política. Aplicat en tota la seva integritat pot ésser la salvació de la Pàtria; mutilat pot ésser la seva ruïna” (op. cit., p. 52, reproducción de un artículo de 5.08.1899 del mismo autor publicado en *El Nuevo Régimen*).

<sup>2014</sup> Que en la España decimonónica tiende a confundirse con el Estado central, de ahí las críticas generales al Estado, fautor del uniformismo centralista y absorbente, por parte de Torras i Bages.

<sup>2015</sup> La *civitas* aristotélica, que es la que “pot viure per sí mateixa”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 337. Al respecto de las referencias clásicas en *La tradició catalana*, según refiere Valentí Fiol, el marqués de Olivart en *L'Avens* (IX-1892) reprochaba a Torras i Bages la arbitraria interpretación del concepto de *civitas* (como Estado y no como región), cf. *El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos*, Ed. Ariel, Barcelona 1973, p. 252. Asimismo, vid. Anglada d'Abadal, M<sup>a</sup>. À., “Notes sobre l'humanisme a La Tradició Catalana” en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 101-106.

entera<sup>2016</sup>. Respecto a la definición de España como comunidad política y su vínculo afectivo con ella, véase *infra* el apdo. 17.6 del presente trabajo.

Entre España, los pueblos hispanoamericanos y la Humanidad entera, se encuentra Europa, conjunto de pueblos, cuya civilización es “hija del cristianismo”<sup>2017</sup> forjada por la Iglesia<sup>2018</sup>. Los sangrientos conflictos de Europa – la Gran Guerra europea – sólo son una consecuencia más de haberse olvidado de Dios<sup>2019</sup>.

Después de releer los significados que Torras i Bages atribuye a voces como «patria» y «nación», vemos que, a pesar de las connotaciones ambientales existentes, no encontramos en él influencias de origen francés, como la nación subjetiva y voluntarista<sup>2020</sup>, o del idealismo alemán, como la nación objetiva y natural<sup>2021</sup>. Pero sí que asume rectificadora, como veremos en el apdo. 17.8, la

<sup>2016</sup> Cf. “El internacionalismo papal”, op. cit., p. 368.

<sup>2017</sup> Cf. “Carta pastoral de los prelados reunidos en el congreso católico de Compostela” en *Obres completes*, v. VI, op. cit., p. 426. Aunque fuese una carta colectiva del episcopado, el prelado de Vic habría sido el encargado de redactarla (ver nota introductoria a la carta, op. cit., p. 423).

<sup>2018</sup> Op. cit., p. 428.

<sup>2019</sup> “L’Europa ensuperbida es creia ésser més que Déu i no l’adorava; estava plena d’immundícia i s’encarava amb Déu negant-li l’obediència, i el càstig ha vingut sobre d’ella”, cf. “L’enigma de la guerra”, op. cit., p. 359.

<sup>2020</sup> Es conocida la definición renaniana de nación en el discurso que pronunció bajo el título *Qu’est-ce qu’une nation?* en la Sorbona el 11.03.1882: “une nation est une grande solidarité constituée par le sentiment des sacrifices qu’on a faits et de ceux qu’on est disposé à faire encore. Elle suppose un passé, elle se résume pourtant dans le présent par un fait tangible: le consentement, le désir clairement exprimé de continuer la vie commune. L’existence d’une nation est un plébiscite de tous les jours”, cf. *Qu’est-ce qu’une nation*, Calmann Lévy Ed., Paris 1882 (2ª ed.), p. 27. Para Renan, las naciones, en su sentido contemporáneo, “son quelque chose d’assez nouveau dans l’histoire”, op. cit., p. 3. En todo caso, “une nation est un âme, un principe spirituel”, ibíd., p. 26. El espíritu de la nación, en ese planteamiento, lo constituye la auto-determinación continuada, el plebiscito diario.

<sup>2021</sup> Si el nacionalismo occidental se basaba en una nacionalidad fruto de factores sociales y políticos, el nacionalismo alemán se basaba en un hecho “natural” de una comunidad unida no tanto por la voluntad de sus miembros, sino por lazos tradicionales de afinidad o *status*. “El nacionalismo alemán sustituyó el concepto legal y racional de la “ciudadanía” por el infinitamente más vago de *Volk*, que habiéndolo descubierto primero los humanistas alemanes, lo desarrollaron más tarde Herder y los románticos”, cf. Kohn, H., *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, 1ª edición española México 1949, p. 280. Este romanticismo alemán, según Kohn, hundía sus raíces en la Reforma. En Alemania, durante el siglo XVIII, “la clase letrada y los príncipes prusianos obraron con independencia mutua, con escasa comprensión y estimación recíprocos. Sólo a principios del siglo XIX empezaron a cooperar entre sí y hasta a fundirse: esto se llevó a cabo bajo la influencia vivificante de la Revolución francesa, y a través del nuevo concepto del *Volk*, la contribución perdurable del espíritu más creador y sugerente, dentro del campo del nacionalismo alemán, entre los letrados alemanes: Johann Gottfried Herder”, op. cit., p. 283. Este concepto de *Volk* es una integración política mística de lo irracional, que no se expresaba mediante pactos de voluntades de individuos. “Herder, al que se puede considerar como el primer representante del nacionalismo alemán y del nacionalismo a base del *Volk*, en general, fue influido por la importancia que Rousseau daba a las etapas primitivas de los pueblos “puros”” p. 297. Por lo

teoría de la conciencia o espíritu nacional, que en su caso indentifica con el cristianismo, reclamando su vigencia y actualidad.

### 17.3. Fundamento del patriotismo regionalista

Torras i Bages conceptúa el regionalismo como una expresión del patriotismo, toda vez que “el fonament de la vida regional és l’amor; l’amor a la terra pròpia”<sup>2022</sup>. La vida en la región, por otro lado, es “la forma adequada i natural de l’exercici de l’amor social”<sup>2023</sup>. Un amor que tiene que ser “humilde” y moderado en sus aspiraciones<sup>2024</sup>, apartado de la vanagloria<sup>2025</sup>.

Conforme a lo que nos hemos asomado en el apdo. 16.4 *supra*, para Torras i Bages, desde una perspectiva subjetiva, el fundamento del amor a la patria o a una región es el amor ordenado y práctico que comienza por uno mismo<sup>2026</sup> y que por este mismo motivo es el debido a los padres<sup>2027</sup>. Esto se traduce en el amor al propio modo de ser social<sup>2028</sup>, que especifica o diferencia una comunidad política de otra. Por ser una virtud de caridad, encuentra su modelo en la misma actitud de Cristo llorando ante Jerusalén<sup>2029</sup>. El patriotismo es el amor al prójimo<sup>2030</sup>, en este sentido, “és lo contrari del separatisme”<sup>2031</sup> y

---

general, la crítica liberal de Kohn hacia el nacionalismo consiste en identificar esta ideología como un estadio pasajero de toma de conciencia e integración comunitaria, que por su propia exageración destruye la propia libertad humana individual. Por ello, el nacionalismo está llamado a ser superado. Del mismo autor, vid. *The age of nationalism, the first era of global history*, Harper & Brothers Publishers, New York 1962; *Nationalism and realism: 1852-1879 (Volume II of a History of the European century 1814-1917)*, D. Van Nostrand Company, Inc., Princeton 1968; y *Nationalism: its meaning and history*, Robert E. Krieger Publishing Company, Malabar Florida 1982.

<sup>2022</sup> “La tradició catalana”, op. cit., p. 308. Añade poco después que “en el regionalisme s’hi troba el sentiment, que és l’hermós color d’aquesta forma política; és impossible trobar-lo en el liberalisme. El contracte social, la resolució d’una majoria, no crea sentiments; aqueixos naixen espontàniament, són una mena d’instint racional que no pot produir-lo ni la votació d’una assemblea constituent, ni el rescripte d’un Cèsar. Totes les coses naturals provenen de l’Autor de la Naturalesa; la regió, doncs, creada per Déu, és la que produeix aqueix dolcíssim afecte de l’ànima”, op. cit., p. 315.

<sup>2023</sup> *Ibid.*, p. 275.

<sup>2024</sup> *Ibid.*, p. 332.

<sup>2025</sup> *Ibid.*, p. 331.

<sup>2026</sup> Cf. “El reverendíssim Dr. Morgades” en *Obres completes*, v. III, op. cit., p. 590.

<sup>2027</sup> “L’amor als pares porta a l’amor de la pàtria”, cf. “Mes del Sagrat Cor de Jesús”, op. cit., p. 220.

<sup>2028</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 89, carta de 10.02.1910 al míting de Manresa y comarca en defensa de la escuela católica.

<sup>2029</sup> En un sermón predicado el 5.07.1874 ya había presentado a Jesucristo como modelo de patriotismo: “[Jesús] lloró también amargamente como nosotros lloramos ante los males de la patria. He aquí a Jesucristo modelo de amigos y enseñándonos que debemos amar a nuestra patria”, cf. “De la fe, único medio de la vida sobrenatural (sermón de 5.07.1874 predicado en la catedral de Barcelona)”, op. cit., op. cit., p. 299.

<sup>2030</sup> Cf. “Conducta dels obrers catòlics...”, op. cit., p. 207.

<sup>2031</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, op. cit., p. 110.



levanta los espíritus caídos y los encamina a la verdadera libertad<sup>2032</sup>. Dios es el fundamento del amor a la familia, así como a la patria, su natural expansión, existiendo una estrecha conexión entre la calidad de este amor al Creador y a estas instituciones<sup>2033</sup>. La caridad de patria es una forma o especie de caridad sobrenatural que nos hace amar el bien de nuestro país en sus asociaciones naturales, como eran las “cases de pagès”, sin afanes orgullosos ni egoísmos particulares. Dichas asociaciones naturales son indispensables para mantener ordenadas las pasiones y conseguir la unidad querida por Cristo<sup>2034</sup>. Y al contrario, la amistad y el amor a la patria, si no proceden del Espíritu de Dios, no sirven de nada<sup>2035</sup>, como demuestra los efectos ruinosos del patriotismo liberal manifestado en las revueltas habidas en España a lo largo del siglo XIX<sup>2036</sup>. De ahí la incompatibilidad de la masonería y el patriotismo<sup>2037</sup>. El regionalismo, consiguientemente, es una moral social, específicamente presente en las sociedades cristianas. Es por ello que Torras i Bages escribió *La tradició catalana*, para legitimar dicho regionalismo catalán y concluir que es pecado *contra natura*, “espècie de parricidi, l’opugnar-lo; i, al revés, virtut de pàtria caritat el treballar per a son desenrotllament i perfecció”<sup>2038</sup>.

Por su parte, desde una perspectiva objetiva, la ley cristiana posibilita la libertad perfecta que se desprende de la naturaleza. El regionalismo, retorno a la naturaleza y base sólida para la gracia<sup>2039</sup>, deviene, por consiguiente, un instrumento para que la ley cristiana restaure a la misma naturaleza. Y el regionalismo, autonomía de la misma sociedad, es verdadera y connatural libertad. De ahí que “la llei regional és la llei natural” - que no será jamás derogada<sup>2040</sup>.

Patriotismo o regionalismo son términos que para Torras i Bages son prácticamente indistintos o equiparables, si bien el regionalismo se circunscribe a la región catalana, mientras que el patriotismo también se puede referir en él a España como nación o patria común. Pues bien, ese patriotismo de base

<sup>2032</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 32, carta de 4.05.1899, a Duran i Bas.

<sup>2033</sup> Cf. “Devoción al Sagrado Corazón de Jesús”, op. cit., p. 71.

<sup>2034</sup> Cf. “La pagesia cristiana”, op. cit., pp. 11-12.

<sup>2035</sup> Cf. “De la fe, único medio de la vida sobrenatural (sermón de 5.07.1874 predicado en la catedral de Barcelona”, op. cit., p. 300.

<sup>2036</sup> “¡Oh patriotisme liberal! [...] ¿Hi ha, doncs, relació entre la maçoneria i la política? Les dates de 1820, 1839, 1848, 1854 i 1868 estan tan íntimament lligades [...], que bé es pot dir que ella és el factor principal en les revoltes polítiques d’aquest segle”, cf. “Què és la maçoneria”, op. cit., p. 92.

<sup>2037</sup> Op. cit., p. 102.

<sup>2038</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 716.

<sup>2039</sup> “La forma de vida regional, filla de la naturalesa, condició pròpia pel desenrotllament de la vera llibertat i base sòlida per a assentar-se sobre ella la gràcia creadora qui fortifica i engrandeix la naturalesa”, cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 80.

<sup>2040</sup> Cf. “La força de la poesia”, op. cit., p. 193.

regionalista es simplemente el “veritable, natural i constant amor de pàtria”<sup>2041</sup>, amor que nace en la región, anterior al Estado. En cuanto que es amor, “el regionalisme no és un sistema [...] naix de les mateixes entranyes de la societat”<sup>2042</sup>. Si en el plano natural, el regionalismo es la aplicación del cuarto mandamiento (“amarás a tu padre y a tu madre”), en el plano teológico, el amor a la región es también cierta práctica de rendir culto a Dios<sup>2043</sup>.

Amor que no se identifica exclusivamente con el sentimiento o con la razón, sino que nace del conocimiento y apela a la voluntad<sup>2044</sup>. De ahí que emplee el atributo de “constante” al regionalismo, mostrando un paralelismo con la teoría clásica de la justicia<sup>2045</sup>. En efecto, el regionalismo, además de amor, implica justicia, puesto que este amor a la patria se reputa como algo debido<sup>2046</sup>. Semejante patriotismo que nos brinda Torras i Bages legitima el regionalismo como movimiento de defensa, en definitiva político, de la ordenación natural de una comunidad política, donde la región encuentra su hábitat apropiado.

Con todo, el regionalismo, sin ser provocado, sería el sentimiento natural o propio que nace de la experiencia de vida de una comunidad en una región. Por esta razón, por intimísimo, frecuentemente no se explicitará o exteriorizará por sí mismo. Es la aparición de una forma política normalmene centralista que propugna la estructuración de una comunidad más allá o de modo contrario a su configuración natural, esto es, antirregionalmente, desvinculando social y políticamente la comunidad de la región, la que evidencia o suscita en reacción el sentimiento que se ataca. Es entonces cuando, frente a la agresión, se siente el

---

<sup>2041</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 275. Compárese con la segunda definición del Diccionario de la Real Academia Española: “amor o apego a determinada región de un Estado y a las cosas pertenecientes a ella”. En este sentido, la definición del Dr. Torras coincidiría más bien con la definición del patriotismo de la Real Academia: “amor a la patria”. Regionalismo y patriotismo son términos equivalentes dentro de la construcción de Torras i Bages.

<sup>2042</sup> Op. cit., pp. 313-314.

<sup>2043</sup> Por ello no exagera el eclesiástico nacido en Cabanyes cuando considera *La tradició catalana* como un “*breviari*” del culto a la patria, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 229.

<sup>2044</sup> O como lo explica Vázquez de Mella, “el sentimiento nace de la voluntad, pero la voluntad no es una facultad ciega e independiente. El *nihil volitum quin praecognitum* revela una ley psicológica; «no se puede querer lo que no se conoce previamente»; el conocimiento procede de la volición y, por consiguiente, es necesario, para que se produzca el amor, el conocimiento antecedente del objeto amado; [...] tratándose de instituciones y doctrinas, los más ardientes amores de la voluntad empiezan por ser convicciones de la mente”, cf. *Regionalismo y Monarquía*, Ed. Rialp, Madrid, 1957, p. 102.

<sup>2045</sup> “Iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi”, Digesto 1, 1, 10.

<sup>2046</sup> Esta coincidencia con la justicia explica que el regionalismo se hace más presente cuando se conculcan los derechos de la patria. A este respecto, Vázquez de Mella describe el cometido del regionalismo: “lo que exige el regionalismo es una reintegración a la sociedad, en todos sus órdenes y jerarquías, de la soberanía nacional, de las atribuciones que el Estado ha arrancado o ha conculcado contra su propio derecho, pues en realidad este gran movimiento regionalista no es otra cosa que una *reivindicación de las atribuciones detentadas* a la sociedad por el Estado”, cf. *Regionalismo y Monarquía*, op. cit., p. 69.

patriotismo como «amor a la región», amor que se convierte en una actitud y una actuación concreta. El regionalismo, en tanto que “amor”, tiene un contenido positivo, no excluyente. Es más, es capaz de integrar armoniosamente lo “ajeno” como parte de lo “propio”, enriqueciendo así la vida comunitaria regional. No nace en oposición o negación respecto a otro regionalismo. De ahí su diferencia radical con el nacionalismo, puesto que todo patriotismo, para no degenerar en nacionalismo, debería mantenerse regionalista. Pero para ello, el regionalismo no debe convertirse en un “ídolo”<sup>2047</sup>.

El regionalismo -o patriotismo práctico, nociones que salvo delicadas connotaciones son equivalentes- es tanto más necesario cuando el pueblo pretende regirse autónomamente: “el sentiment de pàtria [...] deu ésser més conreat en una época democràtica en la cual el poble vol guiar-se més per si mateix”<sup>2048</sup>.

El regionalismo tiene vocación universal, por ser un aglutinante no puede ser un partido. Tampoco puede ser impuesto desde arriba, sino que “ix de la terra”<sup>2049</sup>. Por amar las cosas pequeñas, las cosas humanas, personaliza más al hombre<sup>2050</sup>.

En un sentido más estricto, el autor de *La tradició catalana* edifica su regionalismo desde la concepción organicista de la sociedad, que aunque no se explicita, parte de una concepción metafísica de la persona y de la sociedad<sup>2051</sup>. Partiendo desde la familia y teniendo en cuenta el municipio y la región, hasta llegar a lo que modernamente se conoce como Estado, la comunidad política estaría formada por cuerpos o personas morales, autónomas y soberanas en sus respectivos campos de competencia. Esta autarquía no entraña desconexión, antes al contrario, como argumento *a minori ad maius*, establece una jerarquía inversa caracterizada por el principio de subsidiariedad, puesto que el ente que se encuentra en un plano superior ha de subvenir a las necesidades o deficiencias del inferior. Es decir, el ente superior se encuentra al servicio del inferior, puesto que éste se halla más cercano al individuo. Ello tiene su lógica, puesto sin menoscabo de la realidad de los demás entes: es la persona concreta la que compone y la que explica la sociedad. Pero es que además la doctrina

---

<sup>2047</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 45.

<sup>2048</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 277.

<sup>2049</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, op. cit., p. 103.

<sup>2050</sup> Op. cit., p. 107.

<sup>2051</sup> Por su afinidad con el prelado ausonense, acudimos una vez más a Vázquez de Mella, que desde la presentación de la existencia como existencia o por sí mismo o por la acción de otro, y que en el caso del hombre (sólo Dios es por sí mismo) implica una red de dependencias no sólo del Dador del ser, sino de conexiones recíprocas, red de dependencias que explica también la jerarquía de leyes y de las entidades sociales que componen la asociación o comunidad humana, cf. *Regionalismo y Monarquía*, op. cit., pp. 55-57.

regionalista apunta a la conciliación verdadera a la que aspira dicha sociedad estructurada y jerarquizada en diferentes entidades<sup>2052</sup>.

El regionalismo torrasiano se opone abiertamente a la línea centralista y, en el fondo, revolucionaria iniciada a partir del Renacimiento<sup>2053</sup>, donde se manifestó el espíritu de destrucción de lo social en virtud de una supuesta centralidad del individuo, por cuyo individualismo aquél pasaría a ser súbdito del Monarca que encarnaba al Estado absoluto. Aunque suscitó una expansión universal de la civilización procedente de la Cristiandad medieval<sup>2054</sup>, el pueblo catalán y su literatura fueron una gran víctima del Renacimiento<sup>2055</sup>: “el Renaixement, a nostre parer, donà el cop de mort a la literatura catalana”<sup>2056</sup>.

El vicio de fondo que radica en este espíritu antirregional o antisocial es para Torras i Bages de orden naturalista: “1. Creure que la llei té igual eficàcia que la gràcia; 2. No veure que la gràcia salva la llibertat humana, així como la llei la força”<sup>2057</sup>. Desde esta perspectiva, este espíritu centralista es profundamente irreligioso, queriendo reemplazar el juego de naturaleza-gracia por el de la eficacia de la ley positiva, que por mucho que se quiera presentar como expresión de la voluntad popular, no deja de ser una imposición externa – heterónoma – a la misma comunidad y al individuo, a fin de modelar arbitrariamente una naturaleza hacia un hipotético fin artificial. En su trabajo citado de *Consideracions socials i polítiques sobre el regionalisme*, vendrá a demostrar que “la forma regional no cohibeix la naturalesa, i així veiem que [...]

---

<sup>2052</sup> “Perquè aquells savis [del Renacimiento] ignoraven el secret de les grans conciliacions [del regionalismo], com desgraciadament també l’ignoren molts dels presents”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 634.

<sup>2053</sup> “El Regionalisme i el Renaixement són antitètics: aquell és el sistema natural, el desenrotllament de la primera cèl·lula social, que és la família, una forma que no ix de cap motllo humà, sinó que les condicions del país, les circumstàncies del temps, la influència de les doctrines i les lliures accions humanes, tot sots l’influx de la Providència, han determinat; el Renaixement fou, com tota revolució, una forma *a priori*, un trencament de la tradició, un acte de la supèrbia humana, qui tracta amb menyspreu la sabiduria dels passats i sols té fe en la pròpia, violenta i despòtica, de què Déu es valgué, com es val de tota revolució, pel bé definitiu de la humana criatura”, op. cit., pp. 619-620.

<sup>2054</sup> “El Renaixement matà l’espontània manifestació de l’esperit; mes amb sa uniformitat, unida a altres poderosíssimes causes en l’ordre material, contribuí, almenys negativament, a preparar la humana societat per a rebre una civilització universal, de la que és un precedent la legislació internacional que cada dia veiem desenrotllar-se. El Regionalisme típic que ens delecta contemplar en l’Edat Mitjana, la diversitat de trajos i de costums, de jurisdiccions i de sobiranes, de literatures i fins de litúrgies eclesiàstiques tan interessant baix l’aspecte estètic, fóra una petita mania pretendre’ls en el temps moderns, puix la difusió dels principis socials del cristianisme, estafats pels socialistes internacionals, demanava una forma més ampla”, ibíd., p. 632.

<sup>2055</sup> “El Renaixement fou una revolució aristocràtica feta en dany dels pobles, i entre tots aquests el català, qui, per una admirable precocitat, havia arribat a un extraordinari desenrotllament d’esperit, fou la víctima més sacrificada”, ibíd., p. 631.

<sup>2056</sup> Ibíd., p. 531.

<sup>2057</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 40.

fa indestructible la societat”<sup>2058</sup>. Forma regional que assegura la paz y el orden social<sup>2059</sup>.

Al igual que en el gobierno de la comunidad política, la sociedad regional requiere de gobierno y de autoridad, una autoridad que, como hemos visto, debe ser fuerte<sup>2060</sup>. Con todo, a diferencia de otros autores catalanes anclados en la tradición, Torras i Bages no vindica específicamente la forma monárquica en su genuidad como, en lo concreto *hic et nunc* y teniendo en cuenta la historia y la tradición de las Españas, la que se ha revelado más adecuada para el sistema regional, adoptando un indiferentismo respecto a las formas políticas, más bien abstracto, a pesar de su tradicionalismo declarado. Es decir, en el trilema Dios, Patria y Rey, se olvida del último<sup>2061</sup>.

#### 17.4. Iglesia y regionalismo

Torras i Bages afirma, en apoyo de sus tesis, que la Iglesia es regionalista<sup>2062</sup>, regionalismo que ama y ella misma practica<sup>2063</sup>. Y como hemos visto, según el clérigo catalán el regionalismo no sólo es de derecho natural<sup>2064</sup>, sino divino<sup>2065</sup>, con lo que la Iglesia siempre lo ha contemplado con buenos ojos<sup>2066</sup>. De hecho, en el amor a Jesucristo y a la Iglesia se hace posible el amor particular a la patria y a la Humanidad<sup>2067</sup>. Siguiendo las indicaciones de la Encíclica *Sapientae christianae* de León XIII<sup>2068</sup> de 10 de enero 1890, el mismo Torras i Bages, clérigo él mismo, no tiene reparos de apostar por este amor a Dios y a su tierra catalana<sup>2069</sup>. En varias ocasiones, presenta a León XIII como

<sup>2058</sup> Op. cit., pp. 50-51.

<sup>2059</sup> Ibíd., p. 84.

<sup>2060</sup> “La força del principi d’autoritat és una garantia de llibertat, i per això el regionalisme, condició de vida espontània i lliure, requereix una autoritat forta”, ibíd., p. 93. Ello no es óbice para que la libertad civil y política sea connatural al cristianismo.

<sup>2061</sup> Cf. Vilallonga, B., *Representar la nació. Història i memòria d’Espanya en la Catalunya vuitcentista*, op. cit., p. 401.

<sup>2062</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 147.

<sup>2063</sup> Cf. Apéndices a “La tradició catalana (La Iglésia i el regionalisme)”, op. cit., p. 8.

<sup>2064</sup> Cf. “La força de la poesia”, op. cit., p. 193.

<sup>2065</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, op. cit., p. 107 y también en “La força de la poesia”, op. cit., p. 192.

<sup>2066</sup> “Los devers envers la Pàtria és clar que existeixen i la Iglésia sempre lo ha respectat com a provinents del dret natural”, cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 123, carta de 24.08.1914, a Carmen Mascaró.

<sup>2067</sup> “L’esperit evangèlic en què se concilia l’amor a la pàtria amb la caritat universal de Jesucrist”, ibíd.

<sup>2068</sup> En especial, los números 9 y 10 de la Encíclica.

<sup>2069</sup> “Un doble amor, inspirador siempre, mueve en esta función honrosa [en el sagrado ministerio] mi espíritu: el amor a Dios y el amor a nuestra tierra catalana. La universalidad del amor humano, que abraza a todo el linaje, se fija y concreta, pero no obstante irradia en todas direcciones; el amor que todo hombre tiene a su tierra no es exclusivista, redundante a la colectividad cosmopolita [...] mayormente cuando este amor [...] es excitado por un hecho humano, esencialmente humano, pero que en la historia y en la naturaleza peculiar de nuestro

Papa “regionalista”<sup>2070</sup>. Así, observa Torras i Bages invocando al Papa Pecci, que la Iglesia católica favorece el regionalismo:

La Iglesia, en su constitución jerárquica y dogmática, invariable, eterna, independiente de tiempos y circunstancias, mas en lo que atañe a sus relaciones con el mundo, varía según varíe éste; *circumdata varietate*, es regionalista, es de la época, no cohibe para nada los movimientos libres de la humanidad, mientras sean honestos, ama todas las formas de vida sin apegarse a ninguna<sup>2071</sup>.

Por ello, la Iglesia se alía con el regionalismo en tanto que se presta a la sobrenaturalización de la sociedad –en este caso, de ámbito regional. Si fuera al contrario, un regionalismo naturalista o laicista, sería el más repugnante<sup>2072</sup>.

Aunque la Iglesia católica, esto es, el cristianismo, tenga una misión trascendente, que excede de las condiciones políticas y sociales del devenir humano en la tierra, el obispo catalán mantiene que el regionalismo es la forma natural óptima o más adecuada para la misión y el establecimiento de la Iglesia en una comunidad. La Iglesia, universal por antonomasia, es regionalista por concreción<sup>2073</sup>. Complementariamente, la persona, la sociedad y la región encuentran su plenitud en la Iglesia<sup>2074</sup>.

Originaria y constitutivamente, en la percepción torrasiana, Cataluña ha sido obra de Dios, por medio de la acción socializadora de la Iglesia, acción que se ha construido en el decurso de más de un milenio y medio. Lo anterior, no le cabe duda al obispo vicense, no ha podido redundar sino en la mejor conformación posible para Cataluña y sus habitantes. Esta profunda

---

país resplandece aquí por condiciones especiales entre los pueblos similares al pueblo catalán: el trabajo manual”, cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, op. cit., pp. 271-272.

<sup>2070</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., pp. 114-115, carta de 3.08.1887 a Jaime Collell; “La tradició catalana”, op. cit., p. 334.

<sup>2071</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 147.

<sup>2072</sup> Cf. Apéndices a “La tradició catalana (La Iglésia i el regionalisme)”, op. cit., p. 9.

<sup>2073</sup> “El Déu d’Israel, Déu etern i Senyor del cel i de la terra, feu sa religió essencialment regionalista, lligant-la a un lloc i a un temple [...]. D’aquí el gran interés espiritual que la religió tingui aquest carácter regionalista i l’explicació que l’Església Romana, malgrat sa essència d’universalitat, hagi seguit aquesta tendència, i d’aquí que nosaltres judiquem perniciosíssima la moda de donar a la religió aire estranger i forà, de vestir-la a la manera de Madrid o de París, menyspreant els venerables hàbits amb què l’adornaren els nostres progenitors [...] No és sols la religió, és també la pàtria. Ambdues coses, quan són ben enteses, formen una sola peça: la naturalesa i la gràcia s’uneixen [...] aleshores el sentiment regional estén per tot el ser humà [...] el bàlsam immortalitzador de la religió: aquesta [...] l’espargeix sa suavíssima influència per tota la vida social [...]. Busca Déu en sa pròpia regió, puix que no hi ha altra nació que el tingui més a prop de si, és un Déu vertaderament regional, i és al mateix temps el Déu de cels i terra [...] Ell determina gairebé sempre l’entitat jurídica del poble A o del poble B”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 257-258.

<sup>2074</sup> “Diguérem en provar que l’Església és regionalista, que cada home en sa regió podria completar sa vida religiosa, i el nostre ideal ha d’ésser també que cada ciutadà pugui igualment en ella completar sa vida civil i social. I no es cregui [...] que volgüem que el català no degui traspasar els termes de Catalunya”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 282.

interrelación entre el cristianismo y Cataluña no se ha agotado, haciéndose más urgente en tiempos de crisis. Para avivar la caridad social, a fin de sostener esta potencia espiritual que conforma en lo más íntimo a Cataluña, la Iglesia y en especial sus sacerdotes, juegan un papel clave<sup>2075</sup>. He aquí una alianza regeneradora de la sociedad entre la religión y la región: “l’arrel és la que guarda la vida; així quan l’edifici polític perd la virtut, devem cercar-la en les arrels permanents de la vida civil entre els homes: la regió i la religió”<sup>2076</sup>.

En definitiva, la Iglesia, elemento natural y sobrenatural a la vez, trasciende los límites y fronteras geográficas o políticas. La Iglesia es universal, pero a la vez íntimamente regional. Y como demuestra Torras i Bages, la Iglesia presupone la región y sistemáticamente es incluso anterior al Estado. A su vez, la región encuentra su plenitud en la Iglesia, de la cual tal se podría ver privada por figurar en un Estado que no la respeta. No sólo es una plenitud internacional, sino universal y que le permite a la región la comunión intergeneracional. La experiencia muestra que a falta de administraciones civiles propias, han sido los órganos de la Iglesia –parroquias y diócesis– los que se han basado en la estructura regional y que le han mantenido la lengua, costumbres, registros, etc.

Este conjunto social, al cual cabría agregarle, siguiendo los mismos principios, la familia y el municipio, así como la comunidad política perfecta y la sociedad de naciones, debidamente armonizado en la Iglesia católica, garantiza la paz y la libertad de los individuos –verdaderas personas– de acuerdo a su destino último, que no debe olvidarse, cual es la salvación personal, la unión con Dios ya aquí en la tierra dentro de lo posible. Sin esta visión sobrenatural o escatológica, no tendrá ningún sentido final o transcendente la delimitación natural, por ejemplo, de la región de la nación o del Estado, puesto que tal delimitación le está orientada. Es también por ello que el nacionalismo y el centralismo son *per se* contrarios a la Iglesia, al remover las mismas bases en las que se asienta. Aun cuando el nacionalismo o el centralismo –que no es sino nacionalismo de Estado– aparentan “aliarse” con la Iglesia, se trata de una instrumentalización perniciosa, puesto que supedita el fin espiritual al temporal.

#### 17.5. El patriotismo regionalista: patriotismo catalán y español

Confesaba Torras i Bages que su divisa y el motor de sus afanes era el amor a Dios y el amor la patria”<sup>2077</sup>:

---

<sup>2075</sup> Op. cit., p. 333.

<sup>2076</sup> Ibíd., p. 275.

<sup>2077</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 256, carta a Narciso Verdaguer i Callís, 1893, sin fecha exacta.

Un doble amor, inspirador siempre, mueve en esta función honrosa mi espíritu: el amor a Dios y el amor a nuestra tierra catalana. La universalidad del amor humano, que abraza a todo el linaje, se fija y concreta, pero no obstante irradia en todas las direcciones; el amor que todo hombre tiene a su tierra no es exclusivista, redundando a la colectividad cosmopolita<sup>2078</sup>.

Sin embargo, y dado que el amor no es exclusivista, Torras i Bages no ve dificultad en admitir dos amores complementarios, recíprocos y fecundos, no sólo en el plano sobrenatural vigorizado por la caridad, sino en el mismo plano natural: el amor a Cataluña y el amor a España<sup>2079</sup>. Esta legitimidad e incluso obligatoriedad del amor a la patria, como extensión del amor a la familia y al amor a sí mismo, se refuerza por el funcionamiento de la gracia, que no destruye la naturaleza, sino que la perfecciona y la presupone, asumiendo, guiando y elevando estos amores naturales. En palabras de Francisco Canals, “es una dimensión decisiva de la vocación de «inculturación de la fe», conexas con la economía encarnacionista de la salvación de la humanidad por Cristo”<sup>2080</sup>.

Ahora bien, Torras i Bages ha adquirido por méritos propios el título de Patriarca de Cataluña. Constituye la figura más visible de una línea de catalanismo situado a caballo entre una actitud propiamente tradicional y otra conservadora, con mucho empuje a finales del siglo XIX y comienzos del XX y cuya expresión más clara fue el vigatanismo. Aplica o refiere su teoría tradicional y regional al caso catalán, defendiendo en este sentido el catalanismo como plasmación del regionalismo, que podría identificarse en las Bases de Manresa<sup>2081</sup> y que ya entrado el siglo XX alcanzarían los hitos políticos de la *Solidaritat Catalana* y la Mancomunidad.

Conviene, pues, analizar y valorar en toda su integridad la aportación de Torras i Bages en pro del catalanismo. Desde una perspectiva contraria al catalanismo, una de las acusaciones más fuertes que se le pueden imputar es que –sin ser separatista o *conscientemente* nacionalista– no supo o quiso defender la unidad de España y el patriotismo español con el mismo vigor que lo hacía

<sup>2078</sup> Cf. “El espíritu en el problema del trabajo”, op. cit., p. 232.

<sup>2079</sup> “La potencialitat humana creix quan se junten elements separats [...] en l’ordre de la naturalesa la fecunditat naix de la conjunció, i en l’ordre de la gràcia de la caritat, que és la conjunció més íntima, més excelsa i més fecunda [...]. Quan seràs, oh Espanya, una legió de pobles, tal com t’ha fet la naturalesa [...]. L’amor a tot el llinatge humà, l’amor particular al poble català, l’amor especial a tota la gent espanyola, és la noble passió que ha de caracteritzar l’esperit catalanes”, cf. “De la fruïció artística”, en *Obres completes*, op. cit., pp. 201-203.

<sup>2080</sup> Cf. *La tradición catalana en el siglo XVIII*, op. cit., p. 13.

<sup>2081</sup> José Luis Pérez Francesch afirma que “les Bases de Manresa s’emmarquen, doncs, en la línia de l’anomenat regionalisme o catalanisme catòlic; no debades sembla ser que la disposició transitòria que ens ocupa for obra de Josep Torras i Bages, un dels màxims representants d’aquesta orientació dins l’Església”, cf. *Les Bases de Manresa i el programa de la Unió Catalanista (1891-1899)*, Fundació Caixa Manresa 1992, p. 147.



respecto de Cataluña, teniendo en cuenta su autoridad privilegiada en el catalanismo catalán. Así, se le ha echado en cara que su regionalismo expuesto principalmente en *La tradició catalana*, presenta una atención desproporcionada a lo particular catalán, en detrimento o sin resaltar debidamente lo común hispánico. España quedaría equiparada básicamente con el Estado liberal. Ello habría propiciado la conversión nacionalista de los discípulos catalanistas de Torras i Bages<sup>2082</sup>.

---

<sup>2082</sup> Vid. Vallet de Goytisolo, J.B. *Reflexiones sobre Cataluña – Religación, interacción y dialéctica en su historia y en su derecho*, Fundación Caixa Barcelona, Barcelona 1989. Refiriéndose al sentimiento español de Torras i Bages, Vallet afirma que “le queda en un horizonte lejano la existencia o reconstrucción de un *vinculum unitatis* más amplio que, sin mengua del vínculo catalán, agrupe los distintos pueblos de España. Incluso parece que no lo siente; al menos no lo busca. ¡Las demás regiones que se lo procuren a sí mismas! Además contrapone la región, como unidad natural, y el Estado, como ente político. Es una muestra de que caló bien el común sentido de la historia de España, y de que confundía la nación española con el Estado y con la superestructura liberal”. Parece, por tanto, que denuncia Vallet una negligencia o una carencia en el patriotismo español de Torras i Bages, soslayando la integración natural de Cataluña en la comunidad política hispánica dotada de la suprema autoridad. Esta cuestión es la reproducción de un artículo más amplio publicado en dos números sucesivos de *Cristiandad* en 1978 (nº 565 y nº 566). En esencia, lo que Vallet pretende abordar es “precisar cómo una rama importante del pensamiento tradicionalista –incluido el de Torras y Bages– llegó a concretarse estrechándose hasta circunscribirse específicamente en un regionalismo o nacionalismo catalanista, y cómo, ya esta dirección fue supeditándose a un pragmatismo político”, cf. “Torras y Bages y «La tradició catalana»” en *Cristiandad*, núm. 565, 1978, p. 50. A parte de su exposición del regionalismo y la tradición de Torras i Bages, una lectura de *La tradició catalana*, se centra Vallet también en “aquellos otros puntos, perspectivas o vacíos que posteriormente hayan podido influir en la evolución del catalanismo en un sentido que, creemos firmemente hubiese horrorizado al sabio Obispo de Vic”, op. cit. p. 52. En particular, “debemos ver qué pudo faltar en la doctrina expuesta por estos hombres y qué pudo ocurrir en los sentimientos y en la mentalidad de quienes les siguieron para que todo acabara en un mero catalanismo, montado en un sistema liberal y democrático, que, al final, serían claramente derrotados por el catalanismo de izquierdas”, cf. *Cristiandad*, núm. 566, 1978, p. 86. Respecto a las sombras que arroja *La Tradició Catalana*, Vallet considera las siguientes: “a) en el ámbito del sentimiento, éste es centrado a la «patria catalana» y queda muy desviado al referirse a la «patria española». b) En su perspectiva pesimista respecto de España, que a veces parece confundir con el Estado centralista generado por la Revolución liberal, en contraste con su visión optimista de una Cataluña real y tradicional. c) En su concepción social orgánica, que aparece vigorosa en la familia, el municipio y la región; pero pierde fuerza, hasta casi diluirse a partir de ella. Es fácil que una mayor acentuación de esas dispares perspectivas, originara luego, en el catalanismo ulterior, una fisura entre lo acentuado y lo no destacado, que incluso llegara a crear una dialéctica entre lo exaltado sentimentalmente y omitido u olvidado”, op. cit., p. 87. En las páginas siguientes, Vallet le echará en cara, no sin delicadeza, al Dr. Torras el no haber terminado de aplicar en su concepción el sistema orgánico de la comunidad política de Santo Tomás en referencia a la cúspide de dicho orden, el conjunto político de España: “sin discutir la legitimidad e incluso necesidad de ese sentimiento referido primero al propio pueblo y a la comarca y después a la región, nos parece que es incompleto en cuanto resulta insuficiente, para religar a estas regiones entre sí, si, además, no se eleva al entramado de todas; es decir, entre nosotros, a España entera. ¿Acaso ese legítimo sentimiento de amor, que de la casa, del pueblo, la ciudad y la comarca asciende hasta Catalunya entera [...] no puede elevarse, como el sentimiento fecundo, hasta toda esa España en la que Cataluña se integró? ¿Es que, acaso, para estimularlo, faltan vivencias tan entrañables como las que el

La obra de Torras i Bages intenta responder anticipadamente a tales acusaciones. *La tradició catalana* se escribe en plena Restauración liberal, aquejada de nuevas contradicciones sociales e incapaz de eliminar los males endémicos de una España que recibirá un golpe muy duro con el Desastre de 1898. Sale al frente de esta preocupación de Torras i Bages por la situación primordial de Cataluña y constituye, para el caso catalán y en nuestro modo de ver, la principal aportación espiritual a la *Renaixença* cultural y social. En ese interés por la reconstrucción de Cataluña, en relación con la imputación que se le podría hacer de fallar en la defensa de un patriotismo español, el presbítero catalán la rechaza aludiendo a la imposibilidad práctica de invocar en Cataluña ese tipo de patriotismo español<sup>2083</sup>. Para ello haría falta unidad en las clases dirigentes y que éstas fueran respetadas por el pueblo, lo cual no caracterizaba la España de finales del XIX, por lo que constataba que “el sentiment nacional [español] ha minvat terriblement”<sup>2084</sup>.

Es cierto que *La tradició catalana* no se ocupa expresamente de robustecer el sentimiento proespañol en Cataluña. Tampoco abunda en la consecuencia lógica, en el plano natural del orden político, cuando se afirma la vida regional (de Cataluña), es decir, la contemplación del plano superior de la comunidad

---

autor siente respecto de nuestra Cataluña?”, op. cit., p. 88. Si históricamente, desde Jaime I el Conquistador hasta la *Guerra Gran*, Cataluña había demostrado con su sangre su amor a España, se pregunta Vallet, “¿acaso a finales del siglo XIX podía darse por muerto este espíritu, y por agotados los ideales y los sentimientos comunes?”, op. cit., p. 89. En respuesta, conjetura Vallet: “Tal vez, en Torras y Bages influyera la visión pesimista que tenía de España, quizás confundiéndola con el Estado unitario implantado según el modelo francés, y con los gobiernos que lo regían”, op. cit., p. 89. Si bien indica Vallet que Torras i Bages acierta con su remedio frente al centralismo liberal en que las regiones recobren su vigor natural, diagnostica una falta de progresión en este remedio, puesto que esta recuperación del vigor natural debería conducir al interés por el destino común, por la patria de todos. “Lo que queda soslayado es la existencia de un *vinculum unitatis* más extenso que, sin perjuicio del vínculo catalán, agrupe los distintos países hispanos. Incluso parece que no lo siente; no lo busca. Las otras regiones deberán procurarse el suyo [...]. Pero Torras y Bages contrapone la región, como entidad natural, y el Estado, como entidad política. Pensamos que no existe tal contraposición de lo natural y de lo político, y que tanto la región como el Estado son naturales cuando no están artificiosamente mantenidas, y ambas son políticas [...] consecuencia de que no captaba el común sentido de la historia de España, dado precisamente en su misión común histórica; y confundía la nación española con el Estado y con su superestructura política liberal [...] mientras contemplaba la región despojándola de todo lo que no fuera su estructura puramente social y con olvido de su natural integración en la sociedad política soberana”, op. cit., p. 90-91. En contraste, la experiencia histórica ha mostrado cómo esta Cataluña “idealizada” ha degenerado en una caricatura de sí misma: “esa Cataluña autodeterminada por el sufragio universal, no con su legítima estructura conforme al orden natural sino dominada por ese liberalismo, y menos aún, la proyectada no sólo con la Idea hegeliana sino incluso con la praxis marxista, hubiese horrorizado a Torras y Bages”, op. cit., p. 91. Paradójicamente, como argüiría Canals (cita de Vallet), una interpretación moderada de Torras i Bages y de la tradición catalana propiciaría el triunfo a las izquierdas: “en una Cataluña que no imaginó posible Torras y Bages” *ibid.*

<sup>2083</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 279.

<sup>2084</sup> Op. cit. pp. 63-64.

política plena o soberana (España), donde se logra el bien común de forma definitiva. Quizás no era éste el objeto de *La tradició catalana*. Por otro lado, es muy posible que el “sentimiento” de Torras i Bages sea más intenso hacia la patria catalana, pero no hay que olvidar que *La tradició catalana* no sólo se refiere al “sentimiento de patria”, sino que todo este libro es una obra sobre el valor ético y racional, que no sólo sentimental, de la tradición y el regionalismo en Cataluña. Es verdad que tanto la tradición como el regionalismo mueven los afectos, pero éstos deben ordenarse bajo la guía de la razón. La persona es, ante todo, un sujeto racional que siendo libre, se ha de mover por la voluntad en búsqueda del bien bajo el criterio de la verdad, no exclusivamente por sus emociones. No hay veleidad separatista alguna en Torras i Bages. En el capítulo noveno (“El regionalista”) del volumen segundo de la segunda edición de la *Biografia* de Solà i Moreta, se incluye un nuevo epígrafe titulado *Regionalista; no separatista*<sup>2085</sup>. En él se indica que Torras i Bages reconocía en el cese del autogobierno político de la nación catalana a causa de leyes históricas como un designio providencial<sup>2086</sup>. Según el biógrafo, “catalanisme i espanyolisme en el doctor Torras no són dos mots antitètics, al revés, es compeneten i completen. El fet d’ésser no el priva d’ésser espanyol, i el seu espanyolisme no li lleva res del seu catalanisme”<sup>2087</sup>.

El abandono o relajación de los principios fundantes del regionalismo que, con el tiempo, ha llevado a cabo el nacionalismo catalán moderado o conservador, no es la única causa que ha desarticulado la Cataluña tradicional. Han existido otros motivos que Torras i Bages había presentado en *La tradició catalana* y en otros lugares, en especial el riesgo de radicalización del propio catalanismo. El naufragio del catalanismo tradicional obedeció principalmente a una crisis de fe, cuyas causas también son heterogéneas, como es la progresiva materialización de la sociedad catalana, propiciada por el crecimiento económico. Con todo, la principal es la confusión de planos, al reemplazarse del primer lugar el plano sobrenatural, la orientación teológica de la sociedad, por una reversión hacia la autocontemplación, donde el elemento religioso juega todavía un factor importante, pero ya no el principal, de la vida regional. La primera intención de Torras i Bages era apostólica, su apología de esa vida regional lo era en tanto que, debidamente practicada, facilitaba el marco más adecuado para la compenetración del plano natural con el sobrenatural. Ejemplo de ello es su reivindicación de la lengua (capítulos IV a VII de *La tradició catalana*) con el único objeto de facilitar una interiorización de la fe gracias a la lengua materna, la cual siempre es más íntima. El idioma catalán, en cuanto lengua, es un elemento secundario y siempre al servicio de la región y

---

<sup>2085</sup> Cf. *Biografia de J. Torras i Bages*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1993, op. cit., pp. 284-287.

<sup>2086</sup> *Ibid.*, p. 284.

<sup>2087</sup> *Ibid.*, p. 285.

su finalidad sobrenatural. Aunque el hecho de la *Renaixença* y del resurgir de la cultura catalana y su lengua se valora muy positivamente, en ningún lugar de *La tradició catalana* se puede apreciar una exaltación chovinista de la lengua catalana. En este sentido, la invocación que de Torras i Bages se ha querido hacer desde el catalanismo conservador está desenfocada por cuanto desconoce la jerarquía de valores defendida por el obispo catalán. Por otro lado, frente a la posible debilidad del patriotismo “español” en Torras i Bages, lo que viene a plantear Torras i Bages es que una Cataluña *recristianizada*, que hubiera recuperado sus raíces, convergería natural y espontáneamente con el resto de una España *recristianizada* y también fiel a su tradición, como ya ha sucedido en otras ocasiones de la Historia.

Comoquiera, donde más podría contrastar en él la confluencia y reconciliación de los patriotismos catalán y español es en relación con su actitud hacia España.

#### 17.6. España e hispanidad

Es conocida la definición torrasiana de España, en el prólogo de la segunda edición de *La tradició catalana* del año 1906, como un “conjunt de pobles units per la Providència”<sup>2088</sup>, es decir, una realidad formada por lazos espirituales que no dependen de la voluntad auto-determinada de los pueblos hispanos. Asimismo, Torras i Bages trata también la cuestión de España en otros textos. Así, en los apéndices insertados en sus *Consideracions socials i polítiques sobre el regionalisme* escribía: “la nostra Espanya és una legió de pobles; junts fan un tot. La providència mai s’erra, ni quan els posà en un territori”<sup>2089</sup>. En este sentido, considera admirablemente que “la varietat i el contrast no el posà Déu per a discòrdia, sinó per a harmonia. L’odi recrema i destrueix, l’amor engendra i edifica”<sup>2090</sup>. Aquí resuenan anticipadas las maravillosas palabras de San Maximiliano Kolbe: *sólo el amor crea* y en cambio, queda condenada la obra nacionalizadora por medio del odio, que el mismo Prat de la Riba quería justificar como necesaria<sup>2091</sup>. En su *Mes del Sagrat Cor de Jesús* (uno de sus primeros textos), Torras i Bages incluía una oración extraordinaria al corazón del Divino Redentor:

Rectifiqueu tots els nostres sentiments i ensenyeu-nos com devem amar la nació en què Vos ens haveu fet néixer, i complir les obligacions que tenim envers la nostra terra. Prega, doncs, cristià, d’un modo particular per Espanya i demana al Sagrat Cor que derrami sobre d’ella el tresor de la fe i amor de Déu. Considera, per últim, com estimava el Cor de Jesús als seus amics. L’amistat, diuen els savis,

<sup>2088</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 229.

<sup>2089</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 111.

<sup>2090</sup> *Ibíd.*

<sup>2091</sup> Cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 50.

sol ésser entre iguals, i per això la Bondat divina, qui volia que son Fill es fes company i amic dels homes, el féu néixer home, i arrià a ésser tan amic dels miserables descendents d'Adam, que mai se n'havia vist ni se'n veurà d'aquí endavant cap d'altre qui amb Ell es pugui comparar<sup>2092</sup>.

A su vez, en *La força de la poesia*, de 1899, contemplaba España con una mirada creyente y esperanzada:

¡Quan serás, oh estimada Espanya, una legió de pobles, tal com t'ha fet la naturalesa, amb caràcter i qualitats diferents, formant tots plegats una summa harmonia baix les ordres de la Providència, qui mai s'erra, i que t'ha donat l'existència, una i vària, perquè fossis un membre interessantíssim de la Cristiandat; vivint tots fraternalment en aquesta Península d'on ha eixit tanta de llum en l'ordre de la fe, de la filosofia, de l'art i de la civilització en general. [...] L'amor a tot el llinatge humà, l'amor particular al poble català, l'amor especial a tota la gent espanyola, és la noble passió que ha de caracteritzar l'esperit catalanesc que bull com vi novell en l'ànima de tot el jovent intel·lectual de la nostra terra<sup>2093</sup>.

La realidad española, para nuestro regionalista catalán, tiene los cimientos más fuertes, los de la Providencia. En consecuencia, son incuestionables y reúnen así las características de la comunidad política perfecta, la Hispanidad, sin perjuicio de que defienda la naturaleza plural de España. Esta Providencia es la que le ha dado la existencia, una y varia, para que siendo un miembro importante de la Cristiandad, posibilite la convivencia fraternal de sus pueblos y habitantes. La condición contingente y tensa de la España contemporánea suscita en él una respuesta orante: "que Déu ajudi a la nostra pobre Espanya"<sup>2094</sup>.

Por tanto, parece indubitado que para Torras i Bages profesar el mismo amor o caridad hacia Cataluña y España no le representa una especial dificultad. Es más, considera que sólo el amor recíproco, la caridad social, puede ofrecer una solución a los problemas y resentimientos surgidos entre los diversos pueblos, armonizando pueblos de tan distintas cualidades, según un designio de una Providencia no caprichosa o arbitraria. En diversas ocasiones el Dr. Torras califica a España como "la Madre España" o "la Madre Patria España"<sup>2095</sup>, y manifiesta sin ningún género de complejos, sus afectos por la "estimada Espanya"<sup>2096</sup>, "la nostra Espanya"<sup>2097</sup>. Y es que España y Cataluña tendrían la misma causa eficiente inmediata:

<sup>2092</sup> Cf. *Obres Compltes*, v. IV, op. cit., p. 222.

<sup>2093</sup> Cf. *Obres Compltes*, v. II, op. cit., p. 203.

<sup>2094</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 399, carta de Torras i Bages a Leoncio Soler i March, 10.05.1903.

<sup>2095</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, p. 230, carta de 29.09.1915 a Faustino Rodríguez San Pedro, Presidente de la Unión Íbero Americana.

<sup>2096</sup> "La força de la poesia", op. cit., p. 203.

Nuestra raza se formó espiritualmente en el molde sobrenatural de la fe de Cristo, que ennoblece y eleva al hombre, corrigiendo o neutralizando los humores morbosos de nuestra complexión, y orientando nuestro espíritu hacia los grandes ideales de la humanidad<sup>2098</sup>.

Se trata de una comunión fraternal especialmente sentida con los pueblos hermanos de Hispanoamérica<sup>2099</sup>. Y es que, la formación providencial de España no sólo tuvo la fe católica por causa eficiente sino final, cuyo resultado extraordinario fue la evangelización de América y el nacimiento del conjunto de la familia hispanoamericana<sup>2100</sup>. Al obispo mejicano Emeterio Valverde Téllez le participaba su afecto íntimo, que nacía precisamente “de nuestra hermandad, que procede de la comunidad de nuestra fe, y de nuestra raza”<sup>2101</sup>.

Además, entre España, los pueblos hispanoamericanos y la Humanidad entera, se encuentra Europa, conjunto de pueblos, cuya civilización es “hija del cristianismo”<sup>2102</sup> forjada por la Iglesia<sup>2103</sup>. Los sangrientos conflictos de Europa – la Primera Guerra Mundial – sólo son una consecuencia más de haberse olvidado de Dios<sup>2104</sup>.

#### 17.7. España será católica o no será

El Catolicismo, para Torras i Bages, es “un elemento intrínseco y esencial en la constitución real y legal de la sociedad española; es el fundamento más hondo de nuestra nacionalidad, y el eje sobre el que gira nuestra legislación y

<sup>2097</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, op. cit., p. 111. En una carta a Collell de 5.08.1873, Torras i Bages, refugiado en el Rosellón francés, reconocía: “Per fi he fet lo que no tenia ganes de fer, lo que és contra el meu geni, contra el meu cor i fins contra les meues conviccions; he deixat la nostra estimada Espanya per a venir-me’n a aquesta terra de França, des d’a on encara estimo molt més el nostre país”, cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., p. 53.

<sup>2098</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, p. 230, carta de 29.09.1915 a Faustino Rodríguez San Pedro, op. cit., p. 230.

<sup>2099</sup> “No sólo el espíritu de aquellos pueblos americanos es nuestro espíritu, sino que su sangre es nuestra sangre, y españoles y americanos formamos una misma familia, que habita en distintos hemisferios, y por lo tanto conviene que la distancia geográfica no enfríe el amor natural que es el suave vínculo de unión de las familias. Poseído de estos sentimientos, no dude V.E. que cooperaré a la realización de sus nobles propósitos, deseándoles el mejor éxito, para utilidad y gloria de la Madre Patria España y de las naciones americanas, que son como retoños de ella y viven de la misma savia”, op. cit.

<sup>2100</sup> Que son “resultado de la compenetración que había entre nuestra Patria [la Madre Patria España] y la Iglesia”, cf. *Epistolari*, op. cit., loc. cit.

<sup>2101</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., p. 7, carta de 13.09.1913.

<sup>2102</sup> Cf. “Carta pastoral de los prelados reunidos en el congreso católico de Compostela” en *Obres completes*, v. VI, op. cit., p. 426. Aunque fuese una carta colectiva del episcopado español, fue el prelado de Vic el encargado de redactarla (ver nota introductoria a la carta, op. cit., p. 423).

<sup>2103</sup> Op. cit. p. 428.

<sup>2104</sup> “L’Europa ensuperbida es creia ésser més que Déu i no l’adorava; estava plena d’immundícia i s’encarava amb Déu negant-li l’obediència, i el càstig ha vingut sobre d’ella”, cf. “L’enigma de la guerra”, op. cit., p. 359.

toda nuestra vida social”<sup>2105</sup>. El catolicismo constituye, en palabras de Torras i Bages, la ley nacional o ley orgánica de la vida doméstica y pública que en España abarca todo el territorio, comprende todas las regiones, se extiende a todas las clases sociales, vive en las familias<sup>2106</sup>. Por tanto, tal y como se ha evidenciado en la Historia, la necesidad de mantener viva esta fe ha generado la tradición española y, en los tiempos de la modernidad, se hace más urgente su actualizada vindicación. En la carta gratulatoria que remitió San Pío X a Torras i Bages tras la publicación de su pastoral *Dios y el César* (1910), el Papa ratificaba la resuelta afirmación torrasiana sobre el catolicismo español, considerando la fe católica como fundamento de la unidad de los pueblos de España: “quum indubium sit catholicam fidem id prae ceteris esse quo Hispaniae populi in unam coalescunt nationem”<sup>2107</sup>.

Así, a propósito de una posible reforma del Concordato de 1851, Torras i Bages remitía una carta al Ministro de Gracia y Justicia, el 15 de febrero de 1902 en la que reclamaba el reconocimiento público del alma de España, la religión católica<sup>2108</sup>, toda vez “que pueblo cristiano es el pueblo español”<sup>2109</sup>. Y es que para él, el modo de ser natural y espontáneo del pueblo español, no afectado por influencias extrañas, es católico<sup>2110</sup>. El reconocimiento y respeto público de la fe –un verdadero derecho nacional<sup>2111</sup>– así como de los derechos legítimos y la libertad de la Iglesia vienen exigidos por la justicia<sup>2112</sup>. El Pontífice romano es, en consecuencia, el garante de esta constitución histórica española y de la libertad religiosa, por lo que se evidencia que la potestad civil ha de proceder “de acuerdo con la cabeza de la Iglesia católica cuando se trata de legislar sobre materias e instituciones religiosas”<sup>2113</sup>.

<sup>2105</sup> Cf. “Dios y el César”, op. cit., p. 16.

<sup>2106</sup> Op. cit., p. 18.

<sup>2107</sup> Cf. *Acta Apostolicae Sedis. Commentaria Officiale*, annus III – vol. III, Typis Polyglottis Vaticanis, Romae 1911, p. 233.

<sup>2108</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., pp. 283-293. Esta carta también consta transcrita en *Obres Completes*, v. II, pp. 700-711).

<sup>2109</sup> Op. cit., p. 287.

<sup>2110</sup> “Aplicando nuestro caso el célebre dicho de Tertuliano, el español es naturalmente católico, y cuando obra espontáneamente y no está sugestionado por ninguna influencia externa, obra en católico”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 215.

<sup>2111</sup> “En España la Iglesia y las instituciones de la Iglesia gozan de vida pública en virtud de nuestro derecho nacional. En nuestro país la Iglesia es anterior al Estado, y hasta podemos decir que el Estado nació de la Iglesia, pues la España actual, la España nación independiente [...] fue engendrada por la Iglesia y después fue por ella misma nutrida y educada [...]. La vida religiosa no fue una derivación de la vida civil, sino que ella existió por sí misma”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 214. Cf. también “Orientacions sense orient”, op. cit., p. 458.

<sup>2112</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 292, carta de 15.02.1902 al Ministro de Gracia y Justicia.

<sup>2113</sup> Cf. “Dios y el César”, op. cit., p. 31.

Por el contrario, si España se queda sin su alma católica, “va a morir”<sup>2114</sup>, puesto que “el Estado se suicidaría porque atentaría contra el aglutinante social más poderoso, cortaría por sí mismo el vínculo de cohesión moral de la sociedad española”<sup>2115</sup>. En opinión del prelado ausetano, el anticlericalismo es antisocial y antiespañol<sup>2116</sup>. Por ello, el laicismo es la opresión de una inmensa mayoría social cristiana por una minoría desarraigada<sup>2117</sup>. Por este motivo, Torras i Bages es durísimo en su crítica hacia los políticos españoles que promueven demagógicamente ciertas políticas laicistas:

Esos políticos que se han arrogado la representación de la democracia y quieren librar de males y colmar de bienes al pueblo español, no precisamente estudiando la manera de defender al obrero de las demasías del capital (...), sino maquinando medidas de exterminio contra los pacíficos religiosos, hijos del pueblo y amantes del pueblo y que dedican la vida a glorificar a Dios y a servir al prójimo en sus múltiples necesidades<sup>2118</sup>.

#### 17.8. El espíritu de una Cataluña cristiana

En 1842 un publicista carlista catalán alababa el sentir tradicional del pueblo español, porque poseía “en grado eminente el espíritu de su nacionalidad”<sup>2119</sup>, espíritu que se basaba en los principios religioso y monárquico como constitutivos de la sociedad española. A su vez, ya en 1843 los redactores de *Lo verdader catalá* reclamaban el “esperit patri ó provincial”, si bien éste debía armonizarse con el “esperit del sigle”<sup>2120</sup>. Tres años más tarde, en la oración inaugural del curso académico leída por Alberto Pujol, catedrático

<sup>2114</sup> “Si el alma de España no se quiere que sea la Religión que profesa la casi totalidad de sus ciudadanos, con las magníficas expresiones cristianas que de ella irradian en todas las esferas de la vida, me temo, señor Ministro, que España va a quedar sin alma, o, lo que es lo mismo, que va a morir”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 284, carta de 15.02.1902 al Ministro de Gracia y Justicia.

<sup>2115</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 288, carta de 15.02.1902 al Ministro de Gracia y Justicia.

<sup>2116</sup> “A Espanya, més que en altres nacions, la impugnació de la Església és la impugnació de la societat, i per això porta l’amargura (...), puix destrueix l’orientació general del país, i així s’expliquen aquelles amargures, desolacions i divisions, (...) les innovacions anticristianes, que alguns somnien, tindrien una influència regressiva en la civilització espanyola”, cf. “Obsevacions sense orient”, op. cit., p. 458.

<sup>2117</sup> “Si los católicos, que constituyen la casi totalidad de los ciudadanos españoles, no quieren imponer su creencia a la escasa minoría que manifiesta haber abjurado de ella; si ni siquiera en virtud de la doctrina católica pueden hacerlo bajo pena de pecado, tampoco podrán tolerar que esa minoría de creencias negativas, sin religión, que ni siquiera tienen sus individuos conexión espiritual entre sí, fuera de la conexión del odio, quiera privarles del derecho más precioso de los ciudadanos de un país libre, cual es el de la profesión pública de su religión”, cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 181.

<sup>2118</sup> Cf. “Los excesos del Estado”, op. cit., p. 188.

<sup>2119</sup> Cf. Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, op. cit., p. 124.

<sup>2120</sup> Cf. P. R. P., “Introducció” en *Lo verdader catalá*, núm. 1, 15.03.1843, p. 8.



en aquel entonces de Derecho Romano en la Universidad de Barcelona, es decir una década antes de la conocida oración inaugural de Llorens i Barba y de los textos de Duran i Bas, se hacía mención al “espíritu de la nación, que no deja de ser nacional aunque sea algunas veces imitador. Copiar el sistema de los extranjeros solo porque son extranjeros es poca nacionalidad”<sup>2121</sup>.

En la *Oración inaugural* del curso académico de 1854-1855 de la Universidad de Barcelona, que leyó Francisco Llorens i Barba<sup>2122</sup> y a la que hemos aludido en otras partes del presente trabajo, se pueden encontrar grandes paralelismos con algunos de los argumentos de *La tradició catalana*. En aquel discurso, Llorens i Barba analizaba la presencia de un espíritu en el pensamiento de una nación, que se encarga unas veces de “repeler lejos de sí el principio exótico que una mano violenta había introducido en su seno; otras despliega su vigor asimilándose elementos afines”<sup>2123</sup>. Pero la solución no pasa por un mero eclecticismo que podría falsear la misma filosofía, sino por encontrarse una simpatía del alma que convierta o asimile la doctrina “extraña” en “substancia propia”<sup>2124</sup>. En este sentido, el cristianismo se ofrece como una doctrina de interés universal que puede “armonizarse con el espíritu de cada nación”<sup>2125</sup>. Pensamiento nacional y patriotismo, por tanto, están unidos. Así, para Llorens i Barba –estamos todavía en las antepuertas de *La Renaixença*– la interiorización y el robustecimiento del propio pensamiento con la vida nacional hará que “el amor purísimo de la ciencia que nos alienta y fortalece se confundirá con el amor entrañable a la patria”<sup>2126</sup>. El espíritu se manifiesta por el pensamiento *nacional*, dado que toda filosofía estaría condicionada por el espíritu de su tiempo. Para Tomás Carreras i Artau:

El pensament filosòfic d'un poble, sobretot quan hom l'estudia en els seus orígens, no és fruit del caprici ni una modalitat purament exterior, sinó quelcom immanent en el mateix poble, elaborat en el si de les seves pròpies entranyes, gràcies a la influència de factors externs – no cal negar-ho–, però responent sempre a una necessitat interior de creixença espiritual<sup>2127</sup>.

Al contrario, desde dicha perspectiva, la falta de pensamiento evidenciaría la carencia de espíritu y, consiguientemente, la inexistencia del mismo pueblo.

---

<sup>2121</sup> Cf. “Oración inaugural” en *Solemne apertura de la Universidad Literaria de Barcelona, verificada el día primero de octubre de 1846*, Imprenta de Tomás Gorchs, Barcelona 1846, pp. 11-12.

<sup>2122</sup> Cf. Llorens i Barba, F. J., *Lecciones de Filosofía*, Tomo III, Ed. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1956, pp. 441-457.

<sup>2123</sup> Op. cit., p. 447.

<sup>2124</sup> Ibíd., p. 449.

<sup>2125</sup> Ibíd., p. 451.

<sup>2126</sup> Ibíd., p. 457.

<sup>2127</sup> Cf. *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1931, p. 16.

El gran ideólogo del nacionalismo catalán, Prat de la Riba, señalaba a Torras i Bages como el vindicador del espíritu y del pensamiento propios de Cataluña. Pero Prat le echaba delicadamente en cara a Torras i Bages su incongruencia por no reconocer a Cataluña el carácter político de nación<sup>2128</sup> y, como sugería agudamente Solé-Tura, Prat procedía a secularizar o inmanentizar ese espíritu histórico catalán<sup>2129</sup>. Y en 1960, Vicens Vives se refería al progreso generacional y la maduración que ha experimentado el espíritu catalán al mismo tiempo que prevenía frente a la mitomanía romántica<sup>2130</sup>.

En cualquier caso, hablar de espíritu o alma es referirnos a la naturaleza o esencia, *la quidditas*, principio formal o constitutivo dinámico que anima y explica una realidad física o moral (política). El mismo San Pablo se refiere al Espíritu que vivifica a los cristianos frente al “deseo de la carne” que mueve a los paganos (Rm 8, 1-26), un Espíritu que no es del mundo sino de Dios (1 Co 2, 12). El espíritu se manifiesta o se conoce en la propia vida de dicha realidad. Vida, a su vez, entendida como desenvolvimiento o actualización de ese espíritu. Y si hay vida, será vida por sí misma o bien por otro, pero gozará siempre de un ámbito de autonomía para el cumplimiento de los propios fines. Una sociedad o comunidad política cualquiera, por tanto, también poseen su espíritu que les anima hacia su fin particular. En una nación, ese espíritu

---

<sup>2128</sup> “I ve aleshores un gran pensador i ens ensenya que Catalunya no salament té una llengua, un Dret, un esperit i un caràcter nacionals, sinó que té també un pensament nacional, i va passant per davant dels nostres ulls un rosari de grans homes de la nostra terra, i de cada un ens fa veure com tradueix i actual quelcom comú, permanent, desconegut, semblant a l’esperit nacional que infanta el Dret i la llengua, semblant al caràcter nacional que traspua en les obres dels artistes. [...] Ens estranyava que el conjunt, la síntesi que vèiem feta, no la veiessin també els mateixos que ens la presentaven. I no la veien. [...] Nosaltres vèiem l’esperit nacional, el caràcter nacional, el pensament nacional; vèiem el Dret, vèiem la llengua; i de llengua, Dret i organisme, de pensament i caràcter i esperit nacionals, en trèiem la Nació [...]. I vèiem més; vèiem que Catalunya tenia llengua, Dret, art propis; que tenia un esperit nacional, un caràcter nacional, un pensament nacional; Catalunya era, doncs, una nació”, cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 54.

<sup>2129</sup> Cf. *Catalanisme i revolució burgesa*, Ed. 62, Barcelona 1967, pp. 177-180. Este estudio es un ejemplo admirable de despliegue dialéctico marxista a la hora de analizar la historia del catalanismo. Éste sería para Solé-Tura la historia de una revolución burguesa frustrada. La burguesía catalana habría adoptado el catalanismo como un instrumento ideológico para la toma de poder, si bien se vio forzada a transigir (doctrinalmente) con el tradicionalismo. Sería además una revolución hecha por su cuenta, debido a las diferencias estructurales con el resto de España, más atrasada. Precisamente, según Solé-Tura, esta transigencia o moderantismo sería causa de la frustración de su proyecto: “les concessions que fa a la tradició són el símptoma d’una feblesa inguarible, d’una incapacitat radical de dur a terme la seva comesa històrica de transformació capitalista d’Espanya”, op. cit., p. 105. Para este autor, el ruralismo de Torras i Bages conectaría el espíritu nacional con la tradición y su síntesis doctrinal serviría de inspiración a Prat de la Riba. Con todo, el sistema torrasiano presentaría una contradicción, puesto que al pretender aglutinar en un todo el ser social de Cataluña, se dejaba el centro económico e industrial tan dinámico de Barcelona (ibíd., p. 121).

<sup>2130</sup> Cf. Vicens Vives, J., en prólogo a Ruiz i Calónja, J. [Ed.], *Panorama del pensament català contemporani*, Ed. Vicens-Vives, Barcelona 1963, pp. 9-10.

configura la propia nacionalidad y, en su caso, la enlaza con la familia de todos los pueblos.

En una orientación completamente contraria, por ejemplo, Hegel<sup>2131</sup>, propone la tesis de que es el Espíritu quien se despliega progresiva e irresistiblemente por fases en los distintos espíritus de las naciones y tiende hacia su afirmación plena en el Estado, esto es, la libertad. Se trata de una tendencia de cuño platonizante o idealista, o mejor gnóstica, que condiciona todo el pensamiento moderno y concibe la “vía” del espíritu como liberación efectiva. Salida intuitiva, sin ninguna referencia al plano de la extensión o “corpóreo”, entendiendo por tal la propia sociedad concreta o histórica, antes al contrario, que la niega para superarla como limitación, superación de lo real. Se trataría, en definitiva, de una autogeneración narcisista a partir del *Geist* concebido como libertad. En esta misma línea, Rovira i Virgili apuntaba como función del nacionalismo, la reivindicación del espíritu nacional, vivificador de la nación y estímulo de su voluntad, título de su soberanía espiritual<sup>2132</sup>.

Tras estas observaciones iniciales, nos resultará más fácil introducirnos en la reflexión de Torras i Bages acerca del espíritu de Cataluña. Y es que en su opinión, en el ambiente cristiano y regionalista constatamos fácilmente la concordia social<sup>2133</sup>, que él expresa en la existencia de un espíritu, fundamento de su autonomía, especialmente circunscrito por él a Cataluña. Si Cataluña es una persona o ente moral ha de tener un alma que informe y explique su carácter invariable, más allá de los cambios y de la variabilidad del cuerpo o materia del que se compone el país. Para Torras i Bages este espíritu representa la fe cristiana vivida por el mismo pueblo. El espíritu catalán no es otro que el cristianismo, y cualquier “integración” extraña u opuesta a este espíritu, sólo puede producir “una nova regió catalana”<sup>2134</sup>, que poco o nada tendrá que ver con la propia Cataluña. En su opúsculo *Què és la maçoneria?* (1884), anterior a sus grandes textos regionalistas, afirma: “l’esperit sectari [masónico, es decir, revolucionario y liberal] i l’esperit català no lliguen”<sup>2135</sup>.

Además, esta vida o ley propia, ley de vida y de amor, es el espíritu de la patria, su *espíritu nacional*, es decir, el “element vivificador que uneix entre si les parts, com a vincle d’unitat que determina la naturalesa específica del ser”<sup>2136</sup>, su carácter. Ciertamente, podríamos percibir la alusión al espíritu nacional

<sup>2131</sup> Cf. *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente / Alianza Editorial, 3ª reimpresión, Madrid 1986.

<sup>2132</sup> Cf. *Nacionalisme i Federalisme*, Ed. 62, Barcelona 1989, p. 136.

<sup>2133</sup> “La doctrina de Jesucrist no sols és una doctrina de salvació eterna, sinó que és també una doctrina de concòrdia social”, cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 93, carta de 22.02.1910 a los ciudadanos de Igualada que se congregan para defender la escuela cristiana.

<sup>2134</sup> “L’esperit català és essencialment cristià”, cf. Apéndices a “La tradició catalana (La Iglésia i el regionalisme)” en *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 10.

<sup>2135</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 72.

<sup>2136</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 238.

como contaminada de idealismo alemán, presente en el romanticismo y en la escuela histórica. Sin embargo, ¿podría Torras i Bages hacer suyo sin reservas un planteamiento de la escuela histórica y su raigambre herderiana o hegeliana a la hora de estudiar el posible *volksgeist*? Si su formación tomista podría avanzar una respuesta negativa, en *La tradició catalana* Torras i Bages demuestra que aprovecha lo que le conviene del desarrollo historicista y coincide con el movimiento de oposición a la codificación –tan vivo en la Cataluña de finales del siglo XIX–, si bien su visión de lo que encierra el espíritu nacional se distingue del planteamiento y de las conclusiones de la escuela histórica. Para el obispo de Vic, el *espíritu* nacional es la sangre de la región, pero no la absolutiza ni la diviniza por sí misma. El espíritu nacional de Cataluña es la colaboración o respuesta a la misma vida trinitaria presente en lo más íntimo de la vida de las personas y de la sociedad catalana. Es el cristianismo, no sólo en su manifestación cultural (ello sería una mera consecuencia), sino en cuanto fe personal y colectiva en Cristo, Señor de la Historia, vivida por el pueblo a lo largo de la misma Historia, particularmente en Cataluña: “Catalunya era molt de veres i molt pràcticament cristiana”<sup>2137</sup>. La citada segunda edición de la *Biografia* de Solà i Moreta contiene una conclusión alternativa e inédita de la primera parte de *La tradició catalana*:

El lector que arribi a est punt, després de llegides les reflexions i observacions contingudes en los capítols d’aquest primer llibre, nos sembla que haurà quedat convençut de la perfecta consonància entre la forma regional i la disposició natural de la societat, i fins de que la naturalesa clama per la forma regional i gemega quan no la posseeix; i en quant a Catalunya, haurà vist com lo Cristianisme, identificant-se amb ella, ha vingut a ser lo constitutiu essencial de la nostra regió. Catalunya és filla del Cristianisme, lo qual *genuit sibi simile*, a l’engendrar la forma social de la nostra gent; la llibertat catalana és la consuetud catalana, engendrada per la casta unió de la naturalesa i la gràcia, i parida a son temps per la mateixa terra; no és la llibertat baladrera i destructora, engendrada per la cega concupiscència i l’odi, i parida sens la gestació convenient per la torbonada de la orgia revolucionària. Per això l’element ètic és visible en totes les manifestacions del regionalisme català<sup>2138</sup>.

Efectivamente, ha sido la fe, esta respuesta correspondida al Evangelio y transplantada al suelo español, en especial en Cataluña, la que ha movido a sus habitantes construyendo y configurando –*actualizando*– su ser nacional. La fe que ha generado Cataluña no es meramente una ideología asumida colectivamente, feliz y eficazmente sostenida en el tiempo. Antes bien, es una acogida concreta de la persona de Cristo en las vidas concatenadas de sucesivas generaciones de un pueblo: “Crist, restaurador de la naturaleza, és el cor de la

<sup>2137</sup> Op. cit., p. 245.

<sup>2138</sup> Cf. *Biografia de J. Torras i Bages*, v. II, op. cit., p. 296.

nació catalana, i al suau i ordenat ritme de sa sabiduria i amor es movien els fundadors i pares de nostre poble”<sup>2139</sup>. Por ello, puede exclamar, sin exagerar: “l’Orfeu català fou Crist”<sup>2140</sup>. Y es que “Ell solament té poder de crear i restaurar els pobles”<sup>2141</sup>.

Esta vida de la nación *plenamente* catalana, por cristiana, no sólo se injerta en la vida de la única Iglesia, sino que se produce una simbiosis única<sup>2142</sup> de los planos natural y espiritual –materia y forma– en un mismo cuerpo social elevado por la gracia: “Catalunya i Iglésia són dues coses en el passat de nostra terra que és impossible destriar-les; són dos ingredients que lligaren tan bé fins a formar la pàtria; i si algú volgués renegar de la Iglésia no dubti que al mateix temps hauria de renegar de la pàtria”<sup>2143</sup>.

Por ello, hablando Torras i Bages de «espíritu nacional» -espíritu nacional catalán-, lo entiende como la *forma* de Cataluña. A este respecto, explica el obispo vicense, “l’acció vital o moviment lliure d’un poble s’encamina a un fi [...] el qual no és altra cosa que el pensament de tots els ciutadans que coincideixen entre si. Quan no hi ha aquesta harmonia de pensaments, no hi ha esperit nacional”<sup>2144</sup>. Por su fin, *La tradició catalana* cobra una orientación trascendente, sobrepasando cualquier utopía nacional o nacionalista, sirviendo a un fin metafísico o, mejor, teológico, que podemos explicitar: una apología del regionalismo como medio idóneo que facilita la interconexión de lo natural con lo sobrenatural, la vida humana en una sociedad, espacio y tiempo determinados en comunión con las generaciones pasadas y venideras, para la salvación personal eterna de los miembros de la comunidad.

En consecuencia, el espíritu nacional manifiesta la “unitat de pensament o sia al triomf racional de la veritat”<sup>2145</sup>, unidad de espíritu que se plasma en aquel ideal de la Iglesia primitiva, donde todos participan del *cor unum et anima una*<sup>2146</sup>. Esta unanimidad o lo que es lo mismo, el reconocimiento de la *forma sustancial de la nación*, en la vida presente es resultado de la victoria racional de

<sup>2139</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 244.

<sup>2140</sup> Op. cit., p. 246.

<sup>2141</sup> Ibíd., p. 329.

<sup>2142</sup> “Potser no hi ha altra nació tan entera i sòlidament cristiana com fou Catalunya. La infusió de la gràcia divina es féu en una raça forta, entenimentada i activa”, ibíd., p. 242.

<sup>2143</sup> Ibíd., p. 232.

<sup>2144</sup> Ibíd., p. 239.

<sup>2145</sup> Ibíd. p. 407.

<sup>2146</sup> Concordia o unanimidad social, que no uniformidad, según el modelo de vida eclesial (que no es otra cosa que la vida civil presidida en la fe en Cristo), según el modelo propuesto por el Apóstol: “obsecro itaque vos ego, vinctus in Domino, ut digne ambuletis vocatione, qua vocati estis, cum omni humilitate et mansuetudine, cum longanimitate, supportantes invicem in caritate, solliciti servare unitatem spiritus in vinculo pacis; unum corpus et unus Spiritus, sicut et vocati estis in una spe vocationis vestrae; unus Dominus, una fides, unum baptisma; unus Deus et Pater omnium, qui super omnes et per omnia et in omnibus. Unicuique autem nostrum data est gratia secundum mensuram donationis Christi” Ef 4, 1-7.

la verdad a nivel individual y coetáneamente social<sup>2147</sup>. Mediante la unidad de pensamiento, que no uniformidad, se logra la unidad de actuación, la perfección social. Este espíritu de concordia es dinámico, de ahí que el regionalismo en contacto con el Evangelio evolucione, se enriquezca. No ha lugar para una mirada nostálgica a los tiempos pasados, donde la vida social estuvo informada por un regionalismo más presente que en la actualidad. El regionalismo que deberá aflorar en los nuevos tiempos deberá ser más humano. Es el mismo espíritu, pero con mayor fuerza<sup>2148</sup>. En una Cataluña en expansión material como la del último tercio del siglo XIX el celo por mantener vivo un espíritu cristiano es esencial:

*En el cos social, i la terminació de la vida d'un poble ve quan aquest ha perdut son esperit vivoificant i característic. En el temps modern, Catalunya ha crescut molt considerablement i té un lloc preeminent entre els pobles ibèrics; els antics gèrmens amagats a la terra, dins de l'humus català que està constituït per la nostra tradició, l'amor i la constància del treball, la modèstia de la vida, l'esperit pràctic i sensat, poc donat a fantasies, el respecte a la jerarquia familiar i altres virtuts fecundes per les condicions potents i expansives de la vida moderna, han determinat i produït una faç esplèndida de la vida catalana, el país ha multiplicat, i la nostra gent té un bon lloc en el gran laboratori modern. Però tota exuberància externa és perillosa. En la literatura, en l'art, fins en la política, les èpoques d'exuberància tenen, generalment parlant, pròxima l'època de l'excés, del desequilibri, de la corrupció de la mort. A proporció del cos ha de créixer: si no, aquesta queda ofegada per l'excès corporal*<sup>2149</sup>.

Esta escuela ha sido frontalmente cuestionada, por su apología del cristianismo como principio determinante del espíritu catalán, por la intelectualidad catalana que ha prevalecido en la cultura catalana. En un inicio, la impugnación ha sido más reservada, como se le ha hecho desde el catalanismo moderado, comenzando por el presidente de la Mancomunidad

<sup>2147</sup> En su obra citada, Evaristo Palomar también tiene ocasión de abordar el "espíritu nacional" de un pueblo o comunidad en sintonía con Torras i Bages. Así, "acción, comunión y permanencia se dan vitalmente en todo auténtico pueblo. Y no hay que buscarlo fuera del propio pueblo, sino como vida del mismo en su «alma» o «espíritu». Pues es dicha alma, como vida suya, la que lo hace ser y devenir en lo que es, incluso en lo accidental, cuanto más en lo esencial. Un pueblo sin alma, sin alma propia, sin vida suya, sin corazón, esto es, sin concordia –como unidad de las diferentes personas y entes sociales en un solo corazón o unidad moral–, no existe. Y es este espíritu, que engendra el pueblo, el que obtiene la permanencia en el ser del mismo pueblo o comunidad política y social en el tiempo como historia; su historia, que es su alma como tiempo efectivo, real, vivido", cf. *Sobre la tradición*, op. cit., p. 81–82.

<sup>2148</sup> "La difusió dels principis socials del cristianisme, estafets pels socialistes internacionals, demanava una forma més amplia que l'esperit cristià revelà al Vives, i que ha de donar al Regionalisme de l'avenir, sortit dels temps passats com la flor de la poncella, un esperit igual a l'antic, mes una forma molt diversa", cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 632.

<sup>2149</sup> Op. cit., p. 229, el subrayado es mío.

catalana, Prat de la Riba<sup>2150</sup>. Desde ámbitos de la misma Iglesia, el jesuita Batllori cree que Torras i Bages no cifra tanto el espíritu catalán en el mismo

---

<sup>2150</sup> A quien no le duelen prendas en admitir que Cataluña podría estar regida por espíritus antitéticos sin dejar de ser Cataluña: “una Catalunya lliure podria ésser uniformista, centralitzadora, democràtica, absolutista, catòlica, lliurepensadora, unitària, federal, individualista, estatista, autonomista, imperialista, sense deixar d’ésser catalana. Són problemes interiors que es resolen en la consciència del poble”, cf. *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977, p. 51. Consecuentemente, ante la posibilidad de esta indiferencia espiritual de un pueblo, para Prat de la Riba, lo que realmente constituye la identidad de una nacionalidad y lo que justifica sus reivindicaciones es su lengua y, correlativamente, su cultura. “El llenguatge és el principal, per no dir l’únic, instrument de la vida de relació [...] Tant és així, que per molts pobles estranger és sinònim d’home que parla una alta llengua [...] no té res d’estrany que totes les escoles que s’han de la nacionalitat en un sentit realista i positiu hagin atribuït a la unitat de llengua una valor considerable. L’escola històrica de Savigny; l’orgànica de Krause i els seus nombrosos deixebles, entre els quals sobresurten Ahrens i Bluntschli (i a Espanya Azcárate i Santamaría); l’escola cristiana de Taparelli; la italiana, amb Rossi, Romagnosi, Casanova, Mancini, Palma, Carnazza, Armari, Stuart Mill, Morello (de marcada sabor hegeliana), Trono, Pierantoni, Macri i molts altres; l’escola psicològica de Lazarus i Steinthal; totes consideren la llengua com a element constitutiu de la nacionalitat”, cf. *Prat de la Riba, propulsor de la llengua i la cultura* (edición y selección de sus textos preparada por Jordi Rubió i Balaguer, Enric Jardí y Jordi Galí), Ed. Selecta, Barcelona 1974, pp. 67-70. Sin entrar en la valoración de la aportación y del esfuerzo de Prat de la Riba por *bastir* aquella Cataluña *gran* en su acción política al frente de la Diputación Provincial de Barcelona y de la Mancomunidad catalana, así como su labor cultural fundando el Instituto de Estudios Catalans, bibliotecas, etc., la idea que tiene y propugna es la de una Cataluña nación, una idea espiritual de una totalidad autosuficiente que, para expresarlo en términos escolásticos, no ha logrado aún su despliegue en acto: la constitución de su propio Estado. Se encuentra, por tanto, en potencia, si bien en la época en la que escribe Prat de la Riba su obra de *La Nacionalitat Catalana*, Cataluña ya se habría concienciado de su potencialidad. En esta toma de conciencia o autodeterminación, Prat de la Riba entronca o apoya su programa en el único que podía justificar su pretensión: el racionalista entendido como opuesto a la Escuela, donde, a este respecto, se sustituye la autodeterminación individual por la colectivo-nacional. Los presupuestos de partida de Prat de la Riba son diversos y heterogéneos, en ocasiones contradictorios, mas podemos sintetizar su pensamiento en una materialización o inmanencia absoluta de la realidad catalana: “la nacionalitat, és doncs, un *Volksggeist*, és esperit social o públic”, op. cit., p. 36. En este contexto no deja de sorprender el laicismo encubierto que inspira todo el libro en una época, la suya, en el que pervivía una Cataluña profundamente cristiana. Se trata de una elevación pseudo-religiosa del amor por Cataluña, devoción autónoma y desgajada de toda referencia a su más inmediato paralelismo: el cristianismo. Así, se comprende aquello de “una Catalunya lliure podria ésser catòlica, lliurepensadora [...], imperialista, sense deixar d’ésser catalana [...] són problemes interiors que es resolen en la consciència i en la voluntat del poble”. De ahí que el político catalán, desde una posición conservadora, necesite justificar su planteamiento tan ajeno y opuesto al pensamiento tradicional vigente en Cataluña, aludiendo, confusa y manipuladamente, a otros grandes pensadores de su tiempo. En particular y de modo paradigmático, resulta ejemplar el recurso que hace al mismo autor de *La tradició catalana*, tergiversando a conciencia todo el sistema torrasiano en relación con el sentido y la relevancia trascendente que la personalidad jurídica de Cataluña cobra en la contemplación última de las cosas y de la historia de la salvación en la vida particular y social de cada uno de los catalanes. Por ello no es de extrañar que una vez absolutizada, desde un discurso idealista sobre la nación, aunque Prat de la Riba se guarde de citar a Hegel, la ideología y la teoría propuesta por ese autor sea netamente *nacionalista*, por más que se quieran moderar –como lo hicieron otros– con el encuadramiento europeísta o filántropo de la cultura grecorromana occidental. Y menos podrá sorprender la apología final

cristianismo, sino en el *seny* que se manifiesta en la historia (que no sería una evolución dialéctica, siendo más bien, una persistencia de la tradición), con lo que le incardinaria en los prolegómenos del *noucentisme*. Contrariamente, Batllori estima que ese espíritu catalán se conforma por la combinación del *seny* y de la *rauxa* tan denostada por el obispo de Vic. En este sentido, acepta el cristianismo como “un element important del seu passat i també del seu present –almenys en la mesura en que Benedetto Croce afirmava que no podia deixar d’anomenar-se cristià”<sup>2151</sup>, pero sin resultar ser en ningún momento la misma forma o espíritu de Cataluña.

---

tan explícita del imperialismo ibérico catalán, consecuencia lógica de toda su exposición precedente.

<sup>2151</sup> Cf. “Entrevista a Miquel Batllori” en *Pensadors catalans* de Rubert de Ventós, X., Ed. 62, Barcelona 1987, p. 19.



## § 18.- LA TRADICIÓN CATALANA

Como ha señalado José María Petit<sup>2152</sup>, la tradición, y especialmente la tradición política, alude a los usos y costumbres anteriores a toda ley escrita. Conviene tener en cuenta que la humanidad es tradicional por naturaleza. La tradición nos pone en contacto, por la concatenación histórica de las instituciones, con la fuente originaria del ordenamiento social, la ley divina. A través de la contemplación de la tradición, reconocemos la verdad política. Por ello, la aversión por la tradición es, en realidad, un odio contra Dios y su orden, lo que explica que la revolución quiera aniquilar la tradición concreta, particular y diferenciada de las otras. La tradición debe ser asumida no por “tradicionalismo”, como una actitud inmanente e historicista, sino por amor trascendente a la verdad.

Con razón Torras i Bages ha sido considerado como el gran definidor de la tradición de Cataluña<sup>2153</sup>, como producto de su espíritu cristiano. De este modo, la tradición constituye la propia patria, si bien cabe advertir que esta afirmación plantea la dificultad añadida de identificar *lo tradicional*. En cuanto uno de los teóricos más representativos de la “tradición catalana” es, por lo mismo, un gran representante del tradicionalismo español. No obstante, salvo en *La tradició catalana*, Torras i Bages no aborda específicamente la idea de la tradición a lo largo de su extensa obra. Ello no significa, sin embargo, que no podamos recoger en sus escritos toda una elaborada reflexión sobre lo que significa la tradición, cuando la estudia con ocasión o referida a otras cuestiones conexas. Paralelamente, dado que la tradición se circunscribe siempre a un ámbito concreto, hay que caer en la cuenta de que el interés del Dr. Torras se centra principalmente en la tradición vigente en su tierra, Cataluña, con una intención eminente apologética, para restaurar tal tradición. En todo caso, el tradicionalismo que postula Torras i Bages no se confunde en ningún caso con el tradicionalismo filosófico, que tanto atractivo tendría sobre las posturas

<sup>2152</sup> Cf. “La tradición: su trascendencia de la historia” en *Obras Completas*, t. II, v. II, Ed. Tradere / Fundación Ramón Orlandis i Despuig, Madrid 2011, pp. 575-582.

<sup>2153</sup> Cf. Canals Vidal, F., “Cataluña en la España tradicional” en *La Vanguardia*, núm. 36455, 26.06.1983, p. 9.

conservadoras católicas del siglo XIX<sup>2154</sup>. La reflexión torrasiana sobre la tradición y sobre la tradición catalana nos plantea la pregunta sobre el sentido de volver hoy en día a esta tradición histórica. Sobre su actualidad, en definitiva.

#### 18.1. La tradición en *La tradició catalana*

En *La tradició catalana* el Dr. Torras se opone a la tendencia secularizadora en el catalanismo<sup>2155</sup>, ya perceptible en aquellos años, sosteniendo, en cambio, que la naturaleza de Cataluña se halla tan íntimamente unida al cristianismo como lo está la forma a la materia, de modo que no deben separarse Cataluña, obra de Dios, y fe cristiana, so pena de quedar ambas desfiguradas<sup>2156</sup>. Como confiesa el mismo autor, “és aquest llibre, la veu de la tradició catalana, o sia l’expressió de l’esperit de la nostra gent, l’eco de la seva veu”<sup>2157</sup>. En este sentido, el libro no reflexiona sobre la tradición en general, sino que se ciñe a una consideración sobre sus manifestaciones en Cataluña. Al mismo tiempo, es una apología que reivindica la actualidad de las raíces cristianas que han formado el pueblo catalán. Todo ello, en una época en la se hace evidente el resurgir de Cataluña, mas por cuya misma razón es necesario un crecimiento paralelo del espíritu, a fin de que el despertar no se convierta prontamente en decadencia y ocaso. Asimismo, cree el autor que, con su obra, podrá contribuir “al sosteniment i a l’energia de l’esperit catalanesc que és tan necessari que se sostingui en la nova faç de la nostra vida social”<sup>2158</sup>. A tal fin vindica la tradición catalana y el regionalismo, dado que su correcta aplicación en Cataluña habría permitido la pervivencia de esta estrecha relación entre pueblo y cristianismo. En su aspecto polemista, *La tradició catalana* ataca duramente al liberalismo y al espíritu revolucionario por destruir precisamente esta simbiosis entre Cataluña y cristianismo.

La primera parte de *La tradició catalana* contiene una síntesis de la doctrina regionalista del autor, que concibe el regionalismo como la óptima constitución natural de una sociedad, al permitir una recepción y aprovechamiento de la gracia divina en ella sin oposiciones “estructurales”, conjugándose así el elemento natural y el sobrenatural del modo más armonioso posible.

---

<sup>2154</sup> “Los hombres viven muy al día. Y no saben reconocer la importancia de la tradición y de la historia en la Iglesia de Dios y en el Cristianismo que son ciertamente una revelación pero que se transmite a las generaciones sucesivas por la tradición y por la historia”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 56 (carta de Torras i Bages a Tomás Costa, arzobispo de Tarragona, 30.09.1904).

<sup>2155</sup> Recordemos que en 1886 Almirall había publicado *Lo catalanisme*.

<sup>2156</sup> Desfiguración operada mediante la secularización que desvertebraría el cuerpo social, abocando al individualismo que termina cancelando la idea de Dios en las personas.

<sup>2157</sup> *Ibíd.*, p. 237.

<sup>2158</sup> Op. cit. pág.229.

Como he indicado, el regionalismo, para Torras i Bages, es una manifestación del patriotismo en la región, virtud clásica de la *pietas*, que se expresa en el amor y en los deberes dimanantes hacia la patria. La patria, tierra de los padres, es para él la que nos ha dado el ser social, ordenando el cuarto mandamiento del Decálogo, honrarla y servirla. Pues bien, en la patria, comunión de generaciones en el tiempo y en el espacio, es precisamente la tradición la que la anima o conforma, al dar vida y un sentido histórico a una comunidad concreta, asentada sobre un territorio determinado y aglutinando los distintos elementos particulares que la componen (étnicos, lingüísticos, jurídicos, consuetudinarios, históricos, geográficos o, más en general, culturales). En cuanto causa formal o elemento constituyente de la patria, es la propia tradición la que nos permite reconocer el ser de la comunidad a la que se refiere. Sin conocerla, el individuo, y el propio miembro de dicha comunidad, no terminará de conocerse a sí mismo ni de insertarse propiamente en su comunidad.

En su aspecto polemista, *La tradició catalana* ataca al liberalismo y al espíritu revolucionario por destruir precisamente esta simbiosis entre Cataluña y cristianismo que se ha manifestado en la historia. Del mismo modo, a Torras i Bages le merece desaprobación, por extranjerizante, la introducción en la Cataluña de su tiempo de elementos “ajenos” en sus costumbres sociales, modas, en el uso de la lengua (por afán de modernidad), olvidando los propios<sup>2159</sup>. En este contexto, defiende el idioma nativo catalán en la

---

<sup>2159</sup> Es interesante la distinción a la que alude Francisco Canals Vidal, el *intrinsecismo* y el *extrinsecismo*, a saber: “la primera posición busca explicar la génesis y la orientación del catalanismo en un esfuerzo de concentración en las vivencias e ideales tradicionalmente arraigadas en Cataluña; el origen del catalanismo sería interno al propio ser de la Cataluña histórica. La segunda propugnaría el reconocimiento de que el catalanismo procede de un impacto extrínseco y, concretamente, proveniente de los ideales y de las realidades políticas que se originaron con la Revolución francesa”, cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, Ed. Scire, Barcelona 2006, p. 109. Aunque fácilmente se podría equiparar esta distinción a la que se hace entre el catalanismo de “izquierdas” y de “derechas”, Canals advierte que no es así, puesto que con frecuencia el llamado catalanismo conservador pretiriendo el contenido de la propia tradición catalana, acude a los planteamientos o fuentes del catalanismo extrinsecista. En todo caso, Canals considera a Torras i Bages como el representante por excelencia del intrinsecismo en Cataluña, prueba especial de ello es *La tradició catalana*: “escrita la obra de Torras i Bages, *La Tradició Catalana*, frente a la de Almirall, no nos hemos de extender en probar que su interpretación de la tradición catalana y sus opciones e ideales para el catalanismo están en posición antitética a la de cualquier *extrinsecismo* revolucionario [...] El regionalismo –ideal de Torras i Bages– no sólo no nace de la Revolución francesa sino que «la Revolución» es un gravísimo mal social precisamente posibilitado por la previa desaparición del regionalismo que es su antítesis más exacta [...] Para el gran obispo de Vic es un hecho evidente el tenaz aferrarse de Cataluña de la Edad Media [...]. Torras i Bages defiende una interpretación histórica audazmente «medievalizante», íbid., p. 117. Interpretación basada o contemplada desde el tomismo, puesto que “el tomismo es el sistema intelectual característico de nuestra mentalidad [...]. De aquí que Torras i Bages apreciase menos y considerase artificiales y extrínsecas a nuestro modo de ser las aportaciones culturales del humanismo renacentista”, op. cit., p. 118. En su lección magistral “Unidad según síntesis”, leída en el acto de investidura

predicación, en la catequesis de los niños o en las prácticas de piedad, ante la progresiva implantación en ciertos ámbitos del castellano o incluso del francés, lo que provocaría, a su juicio, una espiritualidad artificial y pedante, por ende estéril.

Como buen escolástico y a fin de estudiar la tradición en Cataluña, en la segunda parte de *La tradició catalana*, Torras i Bages analiza en su manifestación más excelente, cuál es la vida intelectual del pueblo catalán. A este respecto, en sus figuras más representativas investiga, por un lado, la línea consolidada de su pensamiento especulativo y literario, históricamente considerado, infiriendo

---

como Doctor honoris causa por la Universitat Abat Oliba el día 21 de abril de 2005 (discurso publicado en el núm. 147 de *Espíritu*, 2014, pp. 9-31), Canals reitera esta diferenciación, cf. nota 6ª, pp. 11-12. Evidentemente, en esta clasificación *La Tradició Catalana* constituye el catecismo del *intrinsecismo* al realizar según la voluntad de su autor una determinación con visos de permanencia del *tipus* de Cataluña, enseñando cómo debe ser integrado lo “ajeno” en la identidad catalana: “no devem acomodar la nostra pàtria al que trobem fora d’ella, sinó que això devem acomodar-ho al nostre país i convertir-ho en substància nacional”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 68. Desde otros ámbitos, incluso por parte de personas muy cercanas a la Iglesia, esta actitud intrinsecista, esta apelación al pensamiento tradicional por parte de Torras i Bages, no obstante, ha sido criticada como paralizadora o inhibidora por cerrar al progreso que vertiginosamente iba impregnando la cultura y la sociedad catalana del primer tercio del siglo XX. Por ejemplo, resulta interesante a estos efectos la crítica de Alexandre Galí, en particular a la influencia de Torras i Bages y, en general, de la filosofía *perennis* para la Cataluña noucentista: “per un singular maridatge, potser no donat a cap altre país cristià, la filosofia de l’infinit i de les coses eternes, és a dir, la filosofia de la religió, que havia tingut el privilegi d’obrir a l’esperit els horitzons de l’infinit i de l’etern, a casa nostra servia per a eixalar totes les volades, obligant l’esperit en totes les seves manifestacions a mantenir-se en els límits i en l’ordre d’uns rituals casolans, amb un instint de defensa i de protecció de valors no pas sempre generosos ni sempre dignes d’aital sacrifici, com tampoc no sempre amb finalitats veritablement pairals”, cf. Galí, A., *Obra Completa - Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900-1936. Llibre XVIII y Llibre XIX: Congressos i moviment científic i filosòfic*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona 1986, p. 188. Como ejemplo de planteamiento radicalmente extrinsecista se hallaría Rovira i Virgili, aunque su construcción teórica parte de la distinción entre *centrífugos* y *centrípetos*, cf. “Centrífugs i Centrípets” en *Catalunya i Espanya*, Ed. de la Magrana, Barcelona, 1988, pp. 347-349. Rovira i Virgili considera que el nacionalismo es centrípeto, pero –en contraste a Canals– esta energía intrínseca se hace sobre otra cosa que la “Catalunya deixatada, esfilagursada, feta a miques i bocins”, op. cit., p. 348. El último artículo recopilado en *Catalunya i Espanya*, bajo el mismo título, escrito ya en el exilio en 1939, realiza un análisis crítico y pesimista de lo que ha sido, a su parecer, la política catalana y el catalanismo, puesto que han sucumbido con la derrota de la República. Ante esto, Rovira i Virgili plantea como única solución –sin poner fecha ni lugar– la autodeterminación soberanista de Cataluña. Es decir, la adquisición de aquello que por propio derecho le correspondería a Cataluña según el nacionalista catalán, la capacidad de decidir por sí misma. Por ello, recomienda en 1939! las nuevas vías para el nacionalismo a fin de obtener la meta propuesta: concienciación de este derecho de autodeterminación y percepción de las posibilidades de realizarlo; patriotismo “puro”, actuación de todas las fuerzas según las limitaciones de cada uno, mantenimiento de la unidad entre los catalanes –especialmente los del exilio– mediante, por ejemplo, el cultivo de la lengua, la cual “ha salvat Catalunya una, dues, tres vegades en el passat. La llengua tornarà a salvar-la [...] Les plomes [...] són les millors armes de l’esperit, que mena el món”, íbid., p. 499, el subrayado es mío. El espíritu a que se refiere Rovira i Virgili, de tinte hegeliano, ciertamente no parece coincidir con lo que Torras i Bages y otros han reconocido como la esencia de Cataluña, el cristianismo.

las notas comunes de dicho pensamiento; y, por otra parte, el despliegue de la filosofía práctica, donde se trasluce aún más el modo de ser catalán. En especial, se detendrá, en lo político, en el pactismo medieval, así como en lo jurídico, en la escuela jurídica catalana, vigorosa hasta el mismo siglo XIX.

Por último, conviene resolver la cuestión de si el encuadramiento de una exposición sobre Cataluña, la tradición y el regionalismo con referencia al cristianismo, primero por parte de un sacerdote y más tarde obispo, casa con la visión universal del horizonte de una Iglesia católica, asentada en toda la tierra pero con una meta sobrenatural. Torras i Bages, una vez consagrado obispo de Vic y con ocasión de la segunda edición de *La Tradició Catalana*, se formulaba esta misma pregunta<sup>2160</sup>. Se contestaba él mismo, ratificándose en su convicción, mostrando que sólo el patriotismo que se funda y respeta la tradición responde a la verdadera naturaleza humana y asegura la solidaridad humana, posibilitando desde la región la vida plena de una comunidad política en el espacio y en el tiempo, en relación con otras comunidades, regionales e internacionales. En la región, en cuanto que integrada de pleno derecho en la comunidad política mayor, bajo la autoridad del Monarca, se encuentra la universalidad de lo humano, completada por la común pertenencia a la familia de los pueblos humanos. Obviamente, la plenitud de esta comunión entre individuos y comunidades la otorga la Iglesia, universal por antonomasia. Además y por parte de la Iglesia, ésta necesita adaptarse a la forma regional, por ser la natural, a fin de desarrollar su labor evangelizadora. Es esta forma regional y no otra la que más facilita dicha labor, de ahí el interés de la Iglesia por defenderla. Esta cuestión es la que desarrollará Torras i Bages más ampliamente en el capítulo III del Libro I de *La tradició catalana*.

## 18.2. Tradición y regionalismo

Para Torras i Bages la tradición es una “educadora de las naciones”<sup>2161</sup> y por tanto, formadora de patrias. En Cataluña, tradición y regionalismo son expresiones interconectadas de una misma realidad y no pueden separarse del cristianismo que las genera. Este orden de análisis, en primer lugar, la tradición y, a continuación, el regionalismo, no es casual. En el plano lógico y material, Torras i Bages antepone la tradición al regionalismo<sup>2162</sup>, puesto que es la tradición la que forma y nutre a la patria, vivificándola en el tiempo. Sin tradición no hay comunidad política: “la tradició fa la Iglésia; i tota iglésia, és a dir, qualsevol aplec d’homes amb unitat i perennitat de vida, suposa la tradició,

<sup>2160</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 225-227.

<sup>2161</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 198, (carta al Secretario General del Congreso Social y Económico Hispano-Americano, 29.12.1900)

<sup>2162</sup> “En l’ordre ètic i nacional, la tradició té més importància que el mateix poble”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 237.

com tot rosari suposa una cadena”<sup>2163</sup>. Consiguientemente, para conocer una región, es necesario conocer antes su tradición. Y esta tradición justifica la autonomía de un país, toda vez que “suposa en ell la preexistència d’una llei de vida pròpia, és a dir, una tradició; un país que no té llei pròpia d’existència no és un autònom, no és d’ell mateix, és *primi capientis* de qualsevol que se n’apodera, de la darrera moda política, literària i artística que es presenta”<sup>2164</sup>.

Por tanto, tradición y regionalismo son aspectos de la misma realidad, dado que el regionalismo nace de la vivencia de la tradición en un espacio y tiempo determinados. En este sentido, el regionalismo es condición implícita de la tradición. Sin tradición no hay región. Por esta razón, Torras i Bages exhorta: “admetem la tradició nacional. Pàtria i tradició son una mateixa cosa pel ser racional”<sup>2165</sup>. Además, ambas nociones se complementan puesto que el regionalismo “té per principi no tocar les coses del lloc on Déu les ha posades”<sup>2166</sup>, con lo cual el regionalismo se irgue en garante de la tradición. La tradición y el regionalismo no se pueden desligar, ni tampoco pueden separarse del espíritu cristiano que las anima.

Al mismo tiempo, también es cierto que la tradición se genera y continúa en una comunidad concreta, como es la región. Como tal, queda fuera del comercio de los hombres, no puede ser meramente “un acuerdo sobre lo fundamental”<sup>2167</sup>, acuerdo contingente y expresión de una voluntad presente generalizada. No hay tradición sin una fidelidad constante a la misma. Dentro de este ámbito, la tradición nacida en una región se constituye en molde o forma intrínseca que extiende dicha comunidad en el tiempo. El vigor de dicha tradición señala el vigor de la vida regional. De este modo, la tradición comporta el regionalismo. Pero la tradición trasciende el regionalismo, porque es expresión en el tiempo de la misma naturaleza.

Por otra parte, la misma defensa de la actualidad y el valor de la tradición -y de una tradición católica- que lleva a cabo respecto de Cataluña, la hace en referencia a España en general. En una de sus pastorales más famosas, *Dios y el César*, insiste:

Que España continúe siendo, aun legalmente, una nación católica, ya que al dejar de serlo, resultaría una nación descalificada; pues dejaría de ser hija de sus

---

<sup>2163</sup> Op. cit., p. 237.

<sup>2164</sup> Cf. “La força de la poesia”, op. cit., p. 197.

<sup>2165</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 233. “Ens havem convençut de que la tradició és un element essencial del patriotisme, i que el concepte *patriotisme* difícilment pot subsistir, anihilada la idea de tradició” *ibíd.*, p. 226.

<sup>2166</sup> *Ibíd.*, p. 282.

<sup>2167</sup> Cf. Friedrich, C.J., *El hombre y el gobierno*, Ed. Tecnos, Madrid, 1968, p. 657.

padres, que crearon nuestras leyes, principios, sentimientos y costumbres, al maternal calor de la Iglesia Católica, apostólica y romana<sup>2168</sup>.

En definitiva, es necesario tener en cuenta que el espíritu o carácter catalán, forjado por el cristianismo, y que según Torras i Bages fue especialmente formado por el tomismo, es el que se expresaría en la tradición de Cataluña. Por ello, la constatación de la decadencia del pueblo catalán y de su tradición, ante el envite absolutista y liberal, necesita de la revitalización de esta tradición en el proceso de la regeneración catalana, mediante una recristianización social. Para el sacerdote tradicionalista, éste es el papel fundamental del clero, llamado a ejercer una influencia indirecta sobre la *Renaixença*, como la gracia que restaura la naturaleza, en lo que vendría a ser un programa del catalanismo católico.

### 18.3. Delimitación de la idea de tradición

Para conocer la tradición de una región, hay que conocer con anterioridad qué es la tradición<sup>2169</sup>. Sin embargo, en toda su obra, el Dr. Torras no excogita un concepto filosófico de la tradición, al presuponerlo desde su formación tomista, asumiendo el uso corriente del mismo en su tiempo y ambiente cultural, tal y como la describe en la pastoral *La victòria del Bruc*:

La tradició és una cadena d'or que enllaça les diferents generacions d'un poble; la tradició és el caràcter i distintiu particular de la naturalesa humana; ni els àngels, que són purs esperits, ni les bèsties, que són sols materials, poden tenir tradició. Per això trencar la tradició, rebutjar la tradició, mofar-se de la tradició és un crim de lesa humanitat. La civilització no és altra cosa que un patrimoni espiritual acumulat per una sèrie de generacions, és a dir, per la tradició<sup>2170</sup>.

Torras i Bages reflexiona con frecuencia sobre la tradición, al asociarla con otras significaciones conectadas, aún sin confundirlas, tales como cristianismo, espíritu nacional, patriotismo o regionalismo, etc. En todo caso, según el pensador catalán, la tradición nos refiere al propio ser<sup>2171</sup>, nos relaciona con la misma naturaleza humana. Así, la tradición es un fenómeno característico del animal racional, condición necesaria de la sabiduría humana<sup>2172</sup>. En tanto que nos entrega el ser y por ello un bien verdadero, que puede ser conocido, la tradición propia debe ser amada.

<sup>2168</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 31-32.

<sup>2169</sup> Y no una tradición particular, como podría ser la catalana, cf. Palomar, E., *Sobre la Tradición. Significado, naturaleza y concepto*, op. cit., pp. 15-16.

<sup>2170</sup> Cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 397.

<sup>2171</sup> Cf. "En la inauguració del monument a D. Manuel Milà" en *Obres Completes*, v. III, op. cit., p. 639.

<sup>2172</sup> Cf. "La tradició catalana", op. cit., p. 344.

El modelo de toda tradición, la tradición por excelencia, es la que se vive en la eucaristía. La eucaristía, “acte col·lectiu”<sup>2173</sup> que genera a la Iglesia por actualización del único sacrificio redentor, en cuanto comunión entre el cielo y la tierra, entre los santos y los vivos, es la mayor tradición<sup>2174</sup>. En todo caso, aunque no aluda expresamente a la Tradición Apostólica, señala que la tradición, en la sociedad humana, pero también en la Iglesia, es vía de transmisión de la revelación *natural*<sup>2175</sup>.

Torras i Bages equipara la tradición con la solidaridad intergeneracional, que se concreta en el tiempo y en el espacio, como aplicación o fruto de la caridad en una comunidad<sup>2176</sup>. A estos efectos, podemos tomar la definición de la tradición consignada en el prólogo de *La tradició catalana*: “una solidaritat immensa, com una transmissió i comunicació de vida entre els homes passats, presents i futurs que viuen en un país”<sup>2177</sup>. Solidaridad de sentimientos y voluntades, es decir, solidaridad afectiva y moral<sup>2178</sup>, que se extiende y que se transmite de generación en generación. La solidaridad es causa de dicho acto de entrega-recepción, pero encierra además un contenido, lo transmitido.

Esta tradición presupone una naturaleza común en el hombre, que nace, vive, se reproduce y fenece en una comunidad concreta. Toda comunidad requiere de la amistad entre sus miembros. Existe, por tanto, una “essencial relació entre la naturalesa dels homes i la tradició”<sup>2179</sup>. La tradición no es algo adherido o añadido a la naturaleza humana, sino que es algo inherente a ella, “una necessitat de la naturalesa humana”<sup>2180</sup>. En puridad, no hay más tradición que la que parte de la naturaleza. De hecho, toda tradición apela a la naturaleza con más o menos correspondencia. La diferencia radica en la concepción de la naturaleza de la que se parta. Inversamente, la tradición posibilita el

<sup>2173</sup> Cf. “El sant sacrifici”, op. cit., p. 81.

<sup>2174</sup> “Però mentre dura el temps, mentre la humanitat està en curs [...] en la missa s’uneixen les generacions. Per això quan celebrem ens unim amb Abel, Abraham, Melquisedec [...] ens juntem amb els sants Apòstols [...] amb els sants màrtirs [...] amb tots els cristians qui viuen dins de la Iglésia, i fins amb tots els homes del món, puix preguem per la nostra salut i la de tot el món [...] amb les santes ànimes del Purgatori [...] invoquem a més a aquests sers celestials [...]. I d’aquesta manera, unides totes les criatures del cel, de la terra i del purgatori, capaces de conèixer i d’amar a Déu [...] li tributen l’himne de l’alabança”, cf. “El sant sacrifici” en *Obres Completes*, v. VI, op. cit., pp. 80-81.

<sup>2175</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 56, carta a Tomàs Costa, arzobispo de Tarragona, de 30.09.1904.

<sup>2176</sup> Tradición que también es efecto del amor: “aquesta amor a la tradició, que és l’amor ben entesa a si mateix”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 383.

<sup>2177</sup> Op. cit., p. 227.

<sup>2178</sup> *Ibid.*

<sup>2179</sup> *Ibid.*

<sup>2180</sup> *Ibid.*, p. 228.



conocimiento de dicha naturaleza, la manifiesta<sup>2181</sup> y la hace amable. Es más, para Torras i Bages, la tradición es “la manifestació d’una llei de la naturalesa”<sup>2182</sup> o lo que es lo mismo, es la manifestación de la ley natural, tradición que en su expresión vital permite descubrir su concreción inscrita en la conciencia personal y social<sup>2183</sup>. A *sensu contrario*, cuando se desvirtúa la tradición en una sociedad, se difumina la conciencia de la ley natural y se pierde toda referencia a la verdadera naturaleza de dicha comunidad. He aquí la Revolución, la gran erradicadora.

Igualmente, el respeto a la tradición es “una condició de progrés, tant en l’ordre moral com en el físic”<sup>2184</sup>, garantía de conservación de la propia identidad, que sin llegar a cerrarse en sí misma, permite una apertura y un despliegue armónico hacia el futuro, en otras palabras, la perfección o la actualización de la potencialidad del propio ser. En este sentido, la tradición -procediendo del pasado y vigente en la actualidad, llenándola de sentido- se ordena esperanzadamente hacia el futuro<sup>2185</sup>.

Así pues, la actitud tradicional, entendida como una actitud de valoración y defensa de la tradición, consistirá en anudar y enriquecer el presente con el pasado<sup>2186</sup>. Ahora bien, aunque para Torras i Bages sea preceptivo respetar el pasado, “no devem del passat fer-ne un ídol -puesto que- nostramo, és Jesucrist, qui és d’ahir, d’avui i de tots els segles”<sup>2187</sup>. La tradición es la que determina la identidad, la personalidad de un pueblo; un pueblo que ha abjurado de su tradición es un “poble bord”<sup>2188</sup>. Al representar una razón declarativa del propio ser, es un elemento catalizador, contrario al estancamiento, por lo que es absurdo despreciarla<sup>2189</sup>: “no hi ha res tan progressiu com ella. És com un riu

---

<sup>2181</sup> “En l’ordre natural i humà, la llei de l’educació, o sia la tradició nacional, o el sistema intel·lectual del país, és la fórmula de sa existència, sa essència, la que explica la naturalesa [...] el pensament d’un poble és allò per què el dit poble és el que és”, *ibíd.*, p. 356.

<sup>2182</sup> *Ibíd.*, p. 227.

<sup>2183</sup> La tradición permite reconocer el contenido actual de la ley eterna. Por esto mismo, la tradición está al servicio de la Providencia y se orienta al futuro, puesto que “totes les condicions, influències i vicissituds obeeixen la voluntat sobirana que les ordena i encamina al compliment del fi volgut”, *ibíd.*, p. 356.

<sup>2184</sup> *Ibíd.*, p. 285.

<sup>2185</sup> Aunque las siguientes palabras más bien parecen referirse a él mismo, bien pueden servir para ilustrar esta función asignada a la tradición torrasiana: “nuar el vell amb el modern, vivificar el cos català, infonent-li sang catalana, continuar la tradició intel·lectual” *ibíd.*, p. 129. Este “nuar el vell amb el modern” constituye el objeto y el fin de la tradición según Torras i Bages.

<sup>2186</sup> Cf. “El reverendíssim Dr. Morgades”, *op. cit.*, p. 590.

<sup>2187</sup> Cf. “L’elevació del poble, o sia, la democràcia cristiana”, *op. cit.*, p. 119.

<sup>2188</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, *op. cit.*, p. 113.

<sup>2189</sup> “Despreciar la tradició és una vulgaritat. Per ella som lo que som. Sense la tradició no seríem res; seríem com els salvatges. L’herència dels nostres passats fa que ens podem gloriarnos d’ésser homes civilitzats. Ens diem espanyols, ens diem catalans, per raó dels passats, de qui procedim”, cf. “En la inauguració del monument a D. Manuel Milà”, *op. cit.*, p. 639.

majestuós i abundant que cada generació engruixeix enviant-li son contingent”<sup>2190</sup>.

Además, la transmisión de la fe en la historia se opera por la tradición<sup>2191</sup>. Ella misma es educación<sup>2192</sup>. Por el contrario, la tradición –su contenido, que no es otro que la misma esencia del pueblo que la vive– no es una carga de determinismo histórico. Antes bien, es el resultado de la libre elección de los padres, de las generaciones precedentes, expresada “con los hechos de su vida”<sup>2193</sup>. Por tanto, se comprende la afirmación de Torras i Bages de que la tradición es la “vertadera veu docent de l’ experiència de les generacions passades”<sup>2194</sup>, sin caer por ello en una circularidad histórica cerrada.

En el plano del pensamiento catalán, que es desde donde interviene el obispo vicense, tradición y tradición escolástica o tomista en Cataluña son términos equivalentes<sup>2195</sup>, puesto que el pensamiento tradicional catalán es tomista, salvo contadas excepciones, que corroborarían la regla. Fueron los frailes, predicadores y franciscanos, *quienes* formaron el espíritu catalán<sup>2196</sup>. Aunque Torras i Bages se siente ahijado de Llorens y Barba, supera su escuela de la observación, introduciéndose en el estudio de la *Summa* en consonancia con la secular tradición académica cultivada todavía en algunos centros escolásticos catalanes<sup>2197</sup>. Con este fundamento, aprovechará otras aportaciones

---

<sup>2190</sup> Op. cit., p. 640.

<sup>2191</sup> Cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 56, carta de 30.09.1904 al arzobispo de Tarragona, Tomàs Costa.

<sup>2192</sup> Cf. *La tradició catalana*, op. cit., p. 63. Denomina a la tradición como “educadora de las naciones”, cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 198, carta de 29.12.1900 al Secretario General del Congreso Social y Económico Hispano-Americano. Sólo desde la tradición se puede hablar de una educación verdadera. Además, una educación que “eduque” en el sentido etimológico de la palabra, en una sociedad cristiana, no sólo ha de basarse en la propia tradición, sino que ha de ser necesariamente cristiana. Así, la Iglesia ha resultado ser la gran educadora de Cataluña, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 244. Ha subrayado el papa Benedicto XVI en un Discurso a la Plenaria Italiana, de 27.05.2010, en la que recalca la importancia en la educación de reencontrar las fuentes de la tradición, “un patrimonio interior compartido”, a fin de evitar la anti-educación contemporánea que entiende la educación simplemente como una asistencia o estímulo al auto-despliegue o auto-determinación del niño.

<sup>2193</sup> Cf. “Dios y el César”, op. cit., p. 17.

<sup>2194</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 276-277.

<sup>2195</sup> Francisco Canals, conectando con las tesis de Torras i Bages vertidas en *La tradició catalana*, ante la crítica que recibe, incluso desde posturas conservadoras, el pensamiento tradicional catalán de la época moderna, defiende el valor de dicho pensamiento, cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., pp. 80-82.

<sup>2196</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 375-376.

<sup>2197</sup> “Quan en entrar en l’ estat eclesiàstic agafàrem la *Summa* tomística, la grandesa i resplendor d’aquest monument científic ens impressionà fins al mes pregon de les nostres facultats mentals”, op. cit., p. 371, nota 9ª.

concernientes a la tradición, por ejemplo del positivista Taine, de León XIII<sup>2198</sup> o acudiendo al napolitano Vico<sup>2199</sup>.

#### 18.4. Tradición y familia

El binomio tradición y familia se encuentra muy presente en el pensamiento torrasiano. Si la tradición, en cuanto que causa formal en el plano natural, constituye a la patria, es natural que la familia represente su espacio básico de conformación y de actualización. La célula básica de la sociedad es la familia<sup>2200</sup>. Es la familia, por tanto, la que custodia principalmente la tradición familiar y comunitaria. Como hemos consignado, para Torras i Bages en Cataluña, la permanencia de la familia quedaba consagrada a la institución de la *casa*, garantía de una tradición muy concreta, la de la *nissaga* que la habitaba. De ahí que el fortalecimiento de la familia asegure la estabilidad interna del país, pero a su vez la familia requiera de una vida plena en la región<sup>2201</sup>.

La importancia social de la familia obedece al hecho de que la fe y la tradición, sin poderse escindir una de la otra, se transmiten ordinariamente en su seno<sup>2202</sup>. Sin fuerza interior de la familia, ésta se debilita y la sociedad entra en decadencia<sup>2203</sup>.

#### 18.5. Vivencia de la tradición y tradición política catalana

Según el autor regionalista, en su historia, en numerosas ocasiones y sobre todo en épocas de crisis, Cataluña ha mostrado instintivamente su fidelidad y su apego a la tradición, a la propia tradición. En cambio, en tiempos de expansión y de apertura al exterior, la tradición permanecía como criterio de verificación de las posibles aportaciones extranjeras. Esto probaría en la idea torrasiana que Cataluña se ha venido identificando plenamente con su tradición. Ejemplo de ello sería el amor al derecho autóctono y a la lengua

---

<sup>2198</sup> A quien considera "eminente tradicional", *ibíd.*, p. 344.

<sup>2199</sup> Parafraseando su idea sobre la tradición como "condició necessària de la humana saviesa, que és impossible sense ella [...] vol dir ensenyança, transmissió de coneixements [...] tradició i estancament són dos termes antitètics [...] no és la tradició una cosa arcaica [...] i ella mai no es passa" *ibíd.*, p. 119-120.

<sup>2200</sup> Es más, "la societat no és altra cosa que un desenrotllament d'ella", cf. "Consideracions..." en *Obres completes*, v. II., op. cit., p. 67.

<sup>2201</sup> Cf. "La tradició catalana", op. cit. p. 243 y "Consideracions...", op. cit., p. 68. "La família permanent i tradicional, la que és fomentada pel benèfic influx de la regió i contrariada per l'uniformisme absorbent i avasallador [...] les relacions entre marit i muller i entre pares i fills, viuen més ufanes, ordenades i fecundades amb la calor de la regió", op. cit., p. 69.

<sup>2202</sup> Cf. "L'etern rosari", op. cit., p. 302.

<sup>2203</sup> "Decadència en la família vol dir decadència en la civilització; anihilament vol dir estat salvatge", cf. "Consideracions...", op. cit., p. 66-67.

catalana<sup>2204</sup>. Por ejemplo, durante siglos, el derecho en Cataluña no lo han producido principalmente las *Corts*, sino que era “descubierto” en primera instancia por el pueblo, que reconocía la existencia de algo *justo* por la práctica de la costumbre o mediante el desarrollo de la jurisprudencia, siempre armonizada por la aplicación de la equidad. La aplicación supletoria en Cataluña del derecho canónico de la Iglesia Católica se entendía por ser este ordenamiento encarnación de la equidad. Ello probaría una vez más la profunda interrelación histórica entre el país catalán, la tradición y la Iglesia, generando un régimen histórico de libertades políticas concretas, denominado pactismo y que trataré en el siguiente capítulo. Por su parte, el príncipe confirmaría o corregiría, en caso de desviación o de abuso, los usos y costumbres, verdaderas leyes de Cataluña. Así, la carencia de un parlamento legislador durante muchos siglos no fue obstáculo para el desarrollo en Cataluña del derecho autóctono. De esta forma, para Torras i Bages, si en un plano general esta tradición integraba y comunicaba toda la vida social y política de la región, en un plano más estricto, en Cataluña, la tradición se refiere a la tradición intelectual del país, objeto de un amplio estudio en el segundo libro de *La tradició catalana*.

Ahora bien, Francisco Canals en *Política española: pasado y futuro* pone de relieve la limitación de un pensamiento tradicionalista, es decir, aquel que vindicara la tradición, que no alcanzase a decisiones fundadas en juicios concretos sobre la vida histórica y actual de la sociedad. De ahí que Canals criticara ya en 1954 el balmesianismo y el menéndez-pelayismo por claudicante<sup>2205</sup>. Por ello, en España –y, en este caso, en Cataluña– un tradicionalista que no se definiera como carlista podría ser comparado a un irlandés que a finales del siglo XVII se declarase amante de su patria y católico romano y, al mismo tiempo, orangista, en cuyo caso podría mantener su *status quo*, pero contribuiría a traicionar la perseverancia de su nación en la fe católica y en su autenticidad irlandesa. O, por lo mismo, un carlista que se profesase como “no tradicionalista”, podría ser comparado a un irlandés “jacobita” protestante. En consecuencia, un tradicionalismo español, que no se reconociera carlista, se movería en el orden de una consideración esencialista sin la existencia, huyendo de lo concreto y singular. Este tipo de “tradicionalismo”, pertenecería al orden del saber especulativo-práctico, pero en ningún caso al de la vida política. Se olvidaría así de que en política lo activo y eficiente no lo constituyen la esencia ni el saber de la esencia, sino el ser de las cosas. Por esa

<sup>2204</sup> “La fidelitat a la tradició i la potència d’assimilació, són evidents en la nostra gent, i aquestes qualitats deuen Catalunya l’esser la més avançada de les regions espanyoles [...]. Son amor a la tradició consta per molts indicis que subsisteixen en els temps presents tan desconsiderats: [...] la conservació del dret i l’ús de la llengua [...]. Aquesta amor a la tradició [...] és constant a Catalunya, i això l’ha salvada de certes bogeries”, cf. *La Tradició Catalana*, op. cit., p. 383.

<sup>2205</sup> Cf. “Cuestiones sobre balmesianismo y menéndez-pelayismo” en *Obras Completas*, v. 10: *Estudios políticos (I)*, Ed. Balmes, Barcelona 2015, p. 173.

inconcreción práctica, este tradicionalismo “puro”, de esencias y principios, se convertiría en un racionalismo político o, más bien, en una desfiguración y traición enervadora. De ahí que, en realidad, la tradición política en España está encarnada en el carlismo, el cual combatió, en lo concreto y circunstancial, para salvaguardar la tradición de las Españas en su concreción histórica y social. Al igual que un carlismo no tradicional sería algo sin sentido, un tradicionalismo español o catalán, indiferente al carlismo, carecería también de sentido. Tradicionalismo nudo, constituido por un sistema de conceptos, sin la fuerza y la eficiencia de lo que es<sup>2206</sup>.

A este respecto, en el capítulo segundo de la primera parte de este trabajo, hemos constatado como Torras i Bages marcaba conscientemente sus distancias con el carlismo, al que consideraba desfasado e inoperativo para los tiempos contemporáneos. De ahí su decisión para apostar por la línea catalanista, que él defendía en su sistema regionalista, intentando “cristianizarla” e incluso aportarle el contenido doctrinal de una tradición catalana y tomista, según el modelo que había conocido la Cataluña medieval. Pero esta lectura de la tradición invocada por Torras i Bages resultaba parcialmente desconectada, en lo ideológico y en lo político, de sus últimos e inmediatos representantes contemporáneos en el tiempo que le vio nacer y crecer, estudiados en la segunda parte del presente trabajo (apdo. 10.3) y quienes habían sostenido, con la pluma y con las armas, un combate acérrimo contra la Revolución y su versión meliflua, el constitucionalismo liberal y moderado. En este sentido, el torrasibagismo, que ciertamente no era liberal y mantenía una fidelidad eclesial eximia, pudo ser tildado de mestizo por los carlistas e integristas de su tiempo, sin perjuicio de que éstos celebraran y aprovecharan las excelentes teorizaciones tradicionalistas y antiliberales del Dr. Torras.

---

<sup>2206</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Política española: pasado y futuro*, op. cit., pp. 194-195.

## § 19.- DE LAS LIBERTADES POLÍTICAS O DEL PACTISMO

Una de las manifestaciones históricas de la tradición catalana que Torras i Bages evoca -como bien se ha notado-, es la constitución política pactista de origen medieval de la Corona de Aragón, o sistema de libertades políticas en el que la representación de los distintos reinos y territorios que la formaban modulaba el ejercicio de la soberanía por parte del Príncipe.

### 19.1. Orígenes históricos y despliegue del pactismo catalán

Aunque no sea objeto de este apartado recorrer detenidamente las fuentes y el desarrollo de lo que se ha denominado «pactismo» catalán<sup>2207</sup>, conviene tratarlo, siquiera en una aproximación, en cuanto éste representa uno de los pilares que configuran la tradición catalana que propugna Torras i Bages, en su vertiente de expresión de la libertad política vivida históricamente en Cataluña.

---

<sup>2207</sup> Vid. Mini, A., “El pacto en la cultura catalana” en *Documents del I Congrés de Catalanitat Hispànica – Ripoll*, 11-13.07.2014 (en prensa). En torno a estudios más generales y sobre aspectos particulares del pactismo catalán medieval, me remito a la bibliografía existente sobre la materia: Elías de Tejada, F., *Historia del pensamiento político catalán*, v. I, Ed. Montejurra, Sevilla 1963; Vallet de Goytisolo, J. B., “El pactismo de ayer y los consensos de hoy” en *Verbo*, núm. 175-176, 1979, pp. 685-698, “Presentación” y “Valor jurídico de las leyes paccionadas en el Principado de Cataluña” en *El Pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid 1980, respectivamente, pp. 7-24 y pp. 75-110, “El Estado de Derecho. Su realidad en la España medieval: el pactismo y las libertades concretas” en Sánchez de la Torre, Á. et al., *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Ed. Actas, Madrid 1996, pp. 47-64, “Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía” en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, pp. 15-33, *Reflexions sobre Catalunya. Relligament, interacció i dialèctica en la seva història i el seu dret*, Marcial Pons, Madrid 2006 (traducción al catalán de sus *Reflexiones sobre Cataluña*, Fundación Caixa de Barcelona, Barcelona 1989); Sobrequés Callicó, J., “La práctica política del pactismo en Cataluña” en *El Pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid 1980, pp. 49-74, *El pactisme a Catalunya*, Ed. 62, Barcelona 1982; Ferro, V., *El dret públic català. Les institucions a Catalunya fins al Decret de Nova Planta*, Eumo Ed., Vic 1987; de Montagut Estragués, T., “Els drets històrics a Catalunya” en *Ius Fugit*, núm. 15, 2007-2008, pp. 125-137; Casanovas, P., “Dialèctica i humanisme en el pensament de Balme” en *Ausa*, núm. 167, 2011, pp. 68-80, “L’esperit jurídic català. Del pactisme jurídic al pactisme polític” en *Revista d’història de la filosofia catalana*, núm. 2, 2011, pp. 159-175; Garralda Arizcun, J. F., *Cataluña y la monarquía pactista. Fuero y subsidiariedad en la España de ayer*, Colección Nueva Bermeja, núm. 7, Pamplona 2012.

Este tema está presente especialmente en su libro más célebre, *La tradició catalana*, aunque también se encuentran referencias al mismo a lo largo de toda su obra.

Así pues, antes de exponer su pensamiento sobre la materia, conviene aludir a las corrientes jurídicas y políticas, el ambiente histórico e ideológico que acompañó el pactismo catalán hasta el Decreto de Nueva Planta de 1716. Y ello teniendo en cuenta que referirnos al pactismo, propiamente es, sobre todo, hablar de derecho público o constitucional y no tanto de derecho civil o privado. Aunque el pactismo y el derecho civil catalán compartían unos principios de base, como era el valor fundante de la costumbre, su encaje en el *ius commune* o la vigencia del derecho canónico y romano, el principio de la libertad civil y del sentido realista de las cosas, es decir, la búsqueda de la justicia en el caso concreto, a través de una investigación dialogada de la verdad. Es lo que se ha venido a identificar con el espíritu de la escuela jurídica catalana. Y es que de modo parejo a lo que ocurría en los demás reinos de la Corona de Aragón a lo largo de la Edad Media, en el Principado catalán todos los cuerpos sociales participaban espontáneamente o connaturalmente en la elaboración de la legislación, incluso la familia y el municipio<sup>2208</sup>.

Como han señalado los historiadores del derecho catalán, con anterioridad a la invasión sarracena, en el territorio de la actual Cataluña, la legislación visigótica –las *lgs godes*– confluía con las costumbres de raíz romana y germánica. Por otro lado, la influencia árabe en este campo fue prácticamente inexistente, por lo que a este primer sustrato debemos añadir la “influencia” de la legislación franca y del derecho canónico<sup>2209</sup>. Así pues, dentro del entorno jurídico que vio nacer el *ius commune*, el incipiente derecho catalán surgió más directamente a partir del *Liber iudiciorum* visigótico, que se aplicó mediante los *usatges* o *costums*. Según Vallet de Goytisolo<sup>2210</sup>, los *Usatges* partieron de los *Usualia* que promulgó Ramón Berenguer I, juntamente con su esposa Almodis, en el año 1058, recopilando normas procesales y relativas a las composiciones o arreglos por diversos delitos y también algunos pronunciamientos judiciales de tipo feudal que regían consuetudinariamente en Barcelona. Esta compilación facilitó la carga de la prueba de la costumbre. Sin embargo, se considera que el núcleo principal de los *Usatici Barchinonae* proviene de los tiempos de Ramón Berenguer III el Grande. Nos encontraríamos delante de una de las primeras constituciones políticas de una monarquía feudal europea, aunque formada por condes barceloneses en lugar de reyes. Valls i Taberner los llama la carta magna de las libertades catalanas. Además, al lado de los *Usatges*, es necesario reseñar

<sup>2208</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología de la determinación del derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 1994, p. 689.

<sup>2209</sup> Cf. Rovira Ermengol, J., noticia preliminar a *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*, Ed. Barcino, Barcelona 1933 (reimpresión: 1985), pp. 11-12.

<sup>2210</sup> Cf. *Metodología...*, op. cit., p. 175.

los estatutos eclesiásticos de *pau i treva*, promovidos inicialmente por el Abad Oliva y que procuraron unos efectos civiles muy beneficiosos para la pacificación social. En adelante, en Cataluña se desarrolló un entramado político de origen feudal que constituyó la base del pactismo, el cual, como veremos, resultó de una cierta importancia para la acción legislativa, pero sobre todo, fue transcendental para el gobierno de la *res publica*, desde las familias, gremios, corporaciones e instituciones de cada uno de los reinos de la Corona de Aragón.

En la progresiva implantación de la práctica pactista, tampoco se puede olvidar el juego de los intereses de una oligarquía nobiliaria catalana y especialmente patricia en Barcelona, intereses que a menudo chocaban y que terminaron limitando el poder real.

Pero también hay que tener presentes las tradiciones escolásticas, teológicas, filosóficas y jurídicas que contribuyeron a la justificación teórica del pactismo. Desde el punto de vista jurídico las ha estudiado ampliamente el mencionado Vallet de Goytisolo, un gran conocedor del pensamiento del gerundense Tomás Mieres, uno de los grandes juristas catalanes medievales y autor del tratado de derecho político *Apparatus super Constitutionibus Curiarum generalium Cathaloniae* (1465). Nos encontramos, pues, ante un reflejo de la tradición del *ius commune* o *mos italicus*, escuela en la que se formará el derecho catalán, que a su vez bebió de fuentes escolásticas, entre las cuales resalta el pensamiento iusfilosófico de Santo Tomás de Aquino. Sería, por consiguiente, un injerto doméstico, de una cultura europea política y jurídica común<sup>2211</sup>, de lo que en aquel entonces se conocía –y con razón– como Cristiandad. Por ejemplo, esto posibilitó que el pensamiento teológico y político de un San Ramón de Peñafort o de Francisco Eximenis, no sólo tuviera repercusión en el ámbito de la Corona de Aragón, sino también en las demás tierras hispánicas y allende nuestras fronteras. Esta influencia de la escolástica y la tradición romanista medievales consagrarían una esfera social e individual indisponible para el poder, constituida por el derecho divino y natural, verdadera consciencia objetiva radicada en la razón e iluminada por la fe<sup>2212</sup>. En consecuencia, en Cataluña, la ley paccionada, acordada entre el Monarca y los tres brazos, se entendía como la manera más apropiada para positivizar las exigencias de la ley divina y natural en una sociedad genuinamente cristiana, a fin de corregir abusos, tanto de los nobles como de los funcionarios reales. La ley no era el

---

<sup>2211</sup> Op. cit., p. 228.

<sup>2212</sup> Para los juristas y pactistas medievales catalanes, según Vallet de Goytisolo, “el derecho, arte de lo justo, dimanaba de un legere del orden de la naturaleza, observado de un modo realista, con la mirada nutrida por las experiencias del pasado y con la perspectiva del presente, avizorando hacia el futuro con la sagacidad que debe acompañar a la prudencia”, cf. “El Estado de Derecho. Su realidad en la España medieval: el pactismo y las libertades concretas”, op. cit., p. 55.



derecho, sino una expresión o un criterio para hallar el derecho, es decir, lo justo del caso concreto.

La jerarquía vigente en el sistema de fuentes jurídicas en Cataluña, según la clasificación ofrecida por Vallet de Goytisolo, colocaba en primer lugar el pacto particular. Seguidamente, se situarían las inmunidades, privilegios, buenos usos y costumbres locales. Después, las costumbres generales y las leyes de la tierra respectiva (esto es, las constituciones). En último lugar, estaríamos ante el derecho supletorio, que en Cataluña estaba formado por los derechos canónico y romano. En cualquier caso, la aplicación del derecho de conformidad a dicha prelación se hacía según el sentido natural y la equidad<sup>2213</sup>. Por ello, cuando hablamos de pactismo, hemos de ser conscientes de que las leyes expresamente paccionadas entre el Rey y la *Curia* sólo tenían una importancia relativa o subsidiaria, por detrás de otras fuentes jurídicas prevalentes, como medio de determinación del derecho aplicable.

En la *Proclamación católica* -si se quiere, un antecedente de los Memoriales de Agravios que formalizarían distintas representaciones catalanas en los siglos siguientes (1760 y 1885)-, que publicaron los Consellers y el Consejo de Ciento de Barcelona para justificar la Guerra de los Segadores por los desmanes de los tercios hospedados en tierras catalanas<sup>2214</sup>, se hacía una vindicación de este sistema pactista frente al absolutismo que propugnaba el válido Conde-Duque de Olivares:

Las libertades, y exemptions en los vasallos, hazen esquina al poder absoluto, que aman tanto los Príncipes. [...] Viendo que estas libertades limitan el poder, en

---

<sup>2213</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología...*, op. cit., p. 690-692.

<sup>2214</sup> Se ha establecido como autor material de dicha *Proclamación católica* el fraile Gaspar Sala Berart. La primera edición es de 1640, si bien he podido consultar la edición de 1641 (*Proclamación católica a la Magestad piadosa de Felipe Grande Rey de las Españas, y emperador de las Indias, Nuestro Señor. Los Consellers, y Consejo de Ciento de la Ciudad de Barcelona*, En casa de Jayme Matevad, Impresor de la Ciudad y su Universidad, Barcelona 1641). La *Proclamación católica* incide en la fidelidad de los catalanes a su Rey, así como a su religiosidad, fundamento de esta fidelidad al Monarca: “quien no es fiel a Dios, como lo será a los hombres?”, op. cit., p. 6. Balmes aludía extensamente a la *Proclamación* en el capítulo LVI de *El protestantismo comparado con el catolicismo* y que dedica a la legitimidad del poder. Para una aproximación sintética de las polémicas escritas del siglo XVII, especialmente entre dominicos y jesuitas, respecto a la Historia, así como a la situación y a las libertades políticas catalanas, vid. Alabrús, R., “La tradición catalana y los dominicos” en Alabrús, R. M. [Coord.], *La memoria escrita de los dominicos*, Ed. Arpegio, Sant Cugat 2012, pp. 15-41. También consúltese “El pensament polític català a l’alta edat moderna: una aproximació” en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 17-38, quien considera que el republicanismo federalista catalán del siglo XIX poseía más fuerza que en otras partes de España, precisamente debido al arraigo en la memoria del constitucionalismo pactista.

ciertos casos, con facilidad oyen, y asienten a los arbitros, que las enflaquece: y vienen a ser mas validos los que aconsejan estas pretensiones<sup>2215</sup>.

El capítulo XXV trata de la vigencia de las constituciones y privilegios de Cataluña: “con evidencia se infiere, ser los Catalanos vasallos pactados y convencionales, y q[ue] estan libres, quanto a lo reservado en el contrato”<sup>2216</sup>. El siguiente capítulo resume el contenido del pactismo catalán, según se contiene en las constituciones catalanas: 1) El Príncipe no ostenta un poder absoluto en Cataluña; 2) el Príncipe está sujeto a las leyes; 3) las disposiciones regias contrarias a estas constituciones, en Cataluña, son nulas<sup>2217</sup>.

Con todo, tras la caída de Barcelona bajo las tropas borbónicas en 1714, el pactismo fue abrogado formalmente por el Decreto de Nueva Planta del año 1716, en virtud del cual Cataluña perdió las facultades legislativas propias. De ahora en adelante, únicamente pervivió la costumbre como única fuente viva del derecho civil autóctono<sup>2218</sup>. Según José María Pérez Collados, debido a sus efectos restrictivos para la producción normativa, el Decreto de Nueva Planta llegó a ser paradójicamente un estímulo para el desarrollo de la doctrina y la jurisprudencia catalanas, al margen de las instituciones políticas<sup>2219</sup>.

En el siglo XIX, nos encontramos con una revitalización de la escuela jurídica catalana, reforzada por la incidencia de la escuela histórica del derecho de origen alemán y que defendería con éxito el derecho civil catalán contra la codificación uniformizadora que se intentó imponer a partir de la Constitución de Cádiz de 1812. Este impulso no se puede entender sin el ambiente cultural y social que caracterizó la Cataluña decimonónica y que culminaría con el movimiento romántico de la *Renaixença*. Por ejemplo, hubo una vindicación historicista y nostálgica, si bien románticamente deformada desde una óptica liberal, del pactismo por parte de los historiadores catalanes progresistas y conservadores del segundo tercio del siglo XIX. Esta reivindicación, en paralelismo con la obra de autores constitucionalistas castellanos, como Martínez Marina, era un arma arrojadiza de propaganda ideológica contra el absolutismo que combatían los liberales. Generalmente, no se reclamaba, aún, una descentralización o devolución de poderes a las provincias históricas. Sus sucesores, con todo, en las Bases de Manresa, de 1892, ya requerirían el mantenimiento, desarrollo y reforma de la legislación antigua. En efecto, para

<sup>2215</sup> *Ibíd.*, p. 86.

<sup>2216</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B, *Metodología...*, op cit., p. 101.

<sup>2217</sup> Francisco de Quevedo en su *La Rebelion de Barcelona ni es por el güevo ni es por el fuero*, impugnó la citada *Proclamacion*, considerando que los fueros que esgrimía el Consejo de Ciento “no los alegan como los tienen, sino como los quieren”, cf. *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*, v. I, Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1852, p. 283.

<sup>2218</sup> *Ibíd.*, p. 697.

<sup>2219</sup> Cf. “La tradición jurídica catalana (valor de la interpretación y peso de la historia)” en *Anuario de historia del derecho español*, núm. 74, 2004, p. 146. Como es sabido, lo conservó el derecho civil propio.

algunos autores, se produce una identificación entre el catalanismo, de cariz católico o conservador, y la cultura jurídica catalana en la segunda mitad del siglo XIX<sup>2220</sup>. Éste sería el caso del libro publicado en 1878 por José Coroleu y José Pella i Forgas, bajo el título *Los fueros de Cataluña*. En él, desde una lectura igualmente historicista de la tradición catalana, así como de las instituciones políticas catalanas vigentes hasta 1714, se llegó a afirmar la subsistencia jurídica de tales instituciones, al mismo tiempo que se reivindicaba la autonomía política de Cataluña, protestando contra el unitarismo centralista.

En el último tercio del siglo pasado, la vigente Norma suprema española atribuyó ciertas competencias legislativas a los parlamentos de las Comunidades Autónomas, también en materia de conservación, modificación y desarrollo de la legislación civil foral o especial (art. 149.8). De este modo, a través del Estatuto de Autonomía de Cataluña (el de 1979 y el de 2006), la desconcentración normativa dotó a Cataluña de un órgano legislativo muy activo, el Parlamento catalán, cuyas leyes estarían contribuyendo, paradójicamente, a transmutar radicalmente los modos de pensar, vivir y ser que había engendrado el derecho tradicional en Cataluña hasta aquel momento<sup>2221</sup>, modos que habrían conservado los mismos principios morales y jurídicos que fundamentaron el pactismo. Al igual que lo que había sucedido en la Francia revolucionaria en 1789-1790<sup>2222</sup>, que se afirmaba en la soberanía nacional erradicando cualesquiera pactos o convenciones contraídos anteriormente por la Monarquía francesa, un Parlamento estatal o autonómico, no puede reconocerse vinculado por ninguna atadura jurídica que no sea su propia voluntad.

## 19.2. ¿Qué fue el pactismo catalán?

Referirnos al pactismo es, en realidad, hablar del concepto de soberanía o, mejor, de la forma de su ejercicio. Adicionalmente, es una demostración de cómo se entrelazan la historia y el pensamiento humano<sup>2223</sup>. En este sentido, el sistema político que se consolidó en Cataluña durante la Edad Media y que se extendió hasta el 1714, según Santiago Sobrequés, fue más bien una práctica que

<sup>2220</sup> Cf. Pérez Collados, J. M., op. cit., p. 168.

<sup>2221</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, J. B., *Metodología...*, op. cit., p. 1136.

<sup>2222</sup> Merlin de Douai desde la Asamblea Nacional francesa, replicaba el 28.10.1790 a los alsacianos que reclamaban sus privilegios que les fueron otorgados por los reyes franceses: "Aujourd'hui que les rois sont généralement reconnus pour n'être que les délégués et les mandataires des nations dont ils avaient jusqu'à présent passé pour les propriétaires et les maîtres, qu'importent au peuple d'Alsace, qu'importent au peuple français les conventions qui, dans les temps du despotisme, ont eu pour objet d'unir le premier au second ? Le peuple alsacien s'est uni au peuple français parce qu'il l'a voulu", cf. *Reimpression de l'Ancien Moniteur*, v. VI, Imp. d'A. René, París 1841.

<sup>2223</sup> Cf. "Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía" en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, p. 16.

una teoría<sup>2224</sup>. Para el historiador catalán, la primera manifestación política del pactismo tuvo lugar en las Cortes de la Corona de Aragón celebradas en Monzón en 1283. En cambio, la articulación teórica está recogida en el libro *Lo Dotzè del Cristià* del franciscano Eiximenis, escrito a finales del siglo XIV.

Vallet de Goytisolo define el pactismo del siguiente modo: “sistema en el cual, aceptando la trascendencia de un orden divino, revelado y natural, las fuentes del derecho positivo, en caso de no resultar consuetudinariamente establecidas, requerían el concurso paccionadamente concordado de varias voluntades socialmente representativas”<sup>2225</sup>.

Desde una perspectiva jurídica, el origen remoto del pactismo se halla en las *convenientiae* y las asambleas o reuniones de *pau i treva*. Posteriormente, con la constitución de la *Curia* o Cortes, que se establecieron inicialmente como instrumento de los grupos privilegiados en Cataluña, aunque actuaron como elemento pacificador<sup>2226</sup>, éstas se erigieron en la representación popular con la que podía tratar el soberano. Por consiguiente, según Sobrequés, el sistema pactista así articulado, aún suponiendo una efectiva limitación del poder real, al mismo tiempo lo legitimaba<sup>2227</sup>.

El historiador Jaime Vicens Vives denunció la idealización del pactismo por parte de la generación romántica, que consideraba la Edad Media como una época de libertades entendidas a la moderna<sup>2228</sup>. Más bien establece su origen en la fidelidad feudal que caracterizaba las relaciones del señor con sus vasallos. Para este autor, el pactismo evolucionó hasta su apogeo con los Trastámara y los Austria. Liquidado el sistema pactista por Felipe V, su espíritu perviviría en la sociedad catalana, lo que se comprobaría en las incesantes revoluciones, bullangas y guerras civiles del siglo XIX. A su vez, Marcelo Capdeferro llama la atención sobre algunas de las sombras del pactismo político y lo caracteriza como un “regateo” entre la Corona y la oligarquía dominante en la Curia, que sólo representaba a una selecta minoría del pueblo catalán<sup>2229</sup>. Consecuencia de ello, por otro lado, sería una limitación de la capacidad de gobierno de la monarquía catalano-aragonesa (y habsburga). Se han vertido críticas similares, por ejemplo, sobre la república nobiliaria de la Polonia de los siglos XVII y XVIII.

<sup>2224</sup> Cf. “La práctica política del pactismo en Cataluña” en *El Pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid 1980, p. 66.

<sup>2225</sup> “Valor jurídico de las leyes paccionadas en el Principado de Cataluña” en *El Pactismo en la historia de España*, op. cit., p. 84. Las normas paccionadas son, por tanto, “resultado de una convención o acuerdo racional, estatuyente o normativo, entre los diversos componentes de una comunidad, y en su grado más elevado, entre la autoridad suprema de esa comunidad y los representantes de todos y cada uno de los estamentos integrantes de la misma”, ibíd.

<sup>2226</sup> Cf. Sobrequés Callicó, J., op. cit., p. 57.

<sup>2227</sup> Ibíd., p. 58.

<sup>2228</sup> Cf. *Notícia de Catalunya*, op. cit., p. 87.

<sup>2229</sup> Cf. Capdeferro, M., *Otra historia de Cataluña*, Ed. Libros Libres, Madrid 2012, pp. 172-173.

Evidentemente, el pactismo comprende una teoría jurídica subyacente, desarrollada y mejorada por la doctrina jurídica de su tiempo (Jaime de Montjuïc, Narciso de Sant Dionís, Jaime Callís, Guillermo de Vallseca, Tomás Mieres, Pedro Belluga, Jaime Marquilles, Antonio Amat, Juan Socarrats, Juan Margarit...).

Para Vallet, el origen del pactismo, de raíz feudal, está en el principio de la *fidelidad a la palabra dada*<sup>2230</sup>, principio que encontramos en actos como es el otorgamiento de cartas pueblas o la constitución de los gremios. Esto implica que las normas jurídicas, en este régimen, “se elaboraban internamente por pactos normativos y costumbres más que por creación normativa de la suprema autoridad”<sup>2231</sup>.

El pactismo se expresaba mediante la aprobación de leyes consensuadas o paccionadas entre los poderes sociales y que propiamente eran las disposiciones legales aprobadas conjuntamente por el Rey y por los tres brazos de las Cortes<sup>2232</sup>. En ellas, podemos distinguir<sup>2233</sup>:

- *Constitucions* o *constitutiones*: aprobadas a instancia del Soberano y autorizadas por los tres brazos. El legista J. Ramon las define como una “speciem contractum inter Regem et Populum”.
- *Capítols de Cort* o *capitulum curiae*: la iniciativa en este caso partía de alguno de los brazos, que obtenía la sanción del Rey (mediante la fórmula “Plau al Senyor Rei”).
- *Actes de Cort*: eran privilegios, pragmáticas y otras concesiones del Rey otorgadas a petición de las Cortes.

El pactismo implicaba que el monarca no podía legislar sin las Cortes ni otorgar pragmáticas o conceder privilegios en contra de las constituciones generales<sup>2234</sup>. Al mismo tiempo, comportaba un principio de interpretación auténtica, dado que las constituciones generales sólo podían ser interpretadas por el Rey con las Cortes<sup>2235</sup>. Con todo, el pactismo no suponía un positivismo contractualista omnímodo, toda vez que la validez de las leyes paccionadas permanecía subordinada al orden religioso o natural<sup>2236</sup>. Por otra parte,

---

<sup>2230</sup> Cf. Vallet de Goytisolo, “Valor jurídico de las leyes paccionadas...”, op. cit., p. 81.

<sup>2231</sup> *Ibíd.*, p. 83. Lo cual responde al vigor de la libertad civil, de lo que sería ejemplo en Cataluña la constitución *Si quis testamentum*, pero que también podemos encontrar en otros ámbitos hispánicos con paralelismos como el *Standum est chartae* de Aragón o el *Paramiento fuero vence* de Navarra.

<sup>2232</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>2233</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>2234</sup> *Ibíd.*, pp. 92-94. En las Cortes de Monzón de 1289 el rey Alfonso III tuvo que aceptar que ninguna disposición regia “que contenga cosa contra privilegi general o special, ne contra costumes generals o specials d’algun loch, no sia rebuda”.

<sup>2235</sup> *Ibíd.*, p. 105.

<sup>2236</sup> *Ibíd.*, p. 94.

recuerda Vallet, que las leyes paccionadas no estaban exentas del requisito de su racionalidad<sup>2237</sup>. Esto que acabo de apuntar exigía que los principios del *seny natural*, la *equitat* y la *bona rahó* no sólo se convirtiesen en supletorios del ordenamiento jurídico catalán, sino que el legislador los debía observar<sup>2238</sup>. Pero la vigencia y el discernimiento de estos principios se alimentaba con la profesión de la fe, toda vez que la actividad legisferente era considerada como una participación o reflejo de la actividad de Dios Legislador<sup>2239</sup>.

En cuanto al valor de las leyes paccionadas, respecto a otras fuentes del derecho, señala Vallet que “en Cataluña pragmáticas y rescriptos se hallaban subordinados a la superior jerarquía de las constituciones generales y de los privilegios confirmados”<sup>2240</sup>.

Después de 1716, el pactismo político catalán quedó derogado. Los catalanes acataron en su mayoría el nuevo orden de cosas, aunque permanecieron muy aferrados a los valores tradicionales. En este sentido, el recuerdo de lo que había sido el sistema político de la Corona de Aragón y por el que habían luchado los austracistas no desapareció del todo, si bien por lo general, en el siglo XIX su reivindicación ya se hizo desde postulados historicistas y románticos.

### 19.3. El espíritu pactista catalán según Torras i Bages

Como es sabido, en *La tradició catalana* (1892) Torras i Bages hace una lectura o interpretación muy encomiástica de lo que ha sido la fisonomía de Cataluña – una Cataluña cristiana. En particular, en la segunda parte del libro recorre diversas figuras notables del pensamiento catalán. Su valoración de la

---

<sup>2237</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>2238</sup> *Ibíd.* Es más, aventura Vallet respecto a ello, que “el *seny natural* corresponde a la synderesis tomista y que, como éste, observa lo justo *ex ipsa rei*, considerando la cosa en sí misma, mientras la *bona rahó* abarca la *ratio operativa* que considera la cosa *en relació a las consecuencias* que de ella se derivan”, *ibíd.*

<sup>2239</sup> “Quan es diu que el nostre règim és cristià, i que ho és l’esperit del nostre poble, no s’expressa un fet polític, sinó una identitat essencial. El cristianisme no els ve d’haver adoptat el Dret canònic com a supletori del propi, ni d’haver donat participació als dignataris eclesiàstics en els organismes legislatius, ni de declaracions de submissió a preceptes religiosos, sinó d’haver informat la vida civil amb els mateixos principis de llibertat i de responsabilitat que són propis del cristianisme”, cf. Maspons i Anglès, F., *L’esperit del dret públic català*, Ed. Barcino, Barcelona 1963 (2ª ed.), pp. 97-98.

<sup>2240</sup> *Ibíd.*, p. 96. Recordemos nuevamente que la prelación legal era la siguiente: en primer lugar, los estatutos y privilegios eran preferidos a las constituciones generales. Al faltar norma especial, se acudía al derecho general de Cataluña: *usatges, constitucions y capítols de Cort*. Y en último lugar, el derecho supletorio. Vallet menciona también (*ibíd.*, p. 102) una discusión doctrinal tenida entre Mieres y Callís sobre el supuesto de conflicto entre norma local y constitución general. De acuerdo con el *usatge unaquaque gens* prevalecía la costumbre (presupuesta su racionalidad) por encima de la ley positiva. Pero, para Mieres, prevalecían las leyes paccionadas.

tradicción filosófica, política y jurídica de Cataluña corrobora las tesis regionalistas y antirrevolucionarias que sostiene en la primera parte de su obra. Es una investigación del sustrato ideológico de la tierra catalana<sup>2241</sup>. La historia de Cataluña y España era para él un ejemplo eminente de esta vida regional ideal, del gobierno del país por el país, presidida por los Prelados temporales y espirituales, tal y como lo habían defendido De Maistre i Taine<sup>2242</sup> contra la nueva sociedad revolucionaria y estatalizada:

Teníem dins Espanya les grans regions formades per les que foren en el passat glorioses nacions amb vida pròpia, amb llengua peculiar algunes d'elles, totes amb història, tradicions i lleis en conformitat amb son temperament, semblava lo natural que es conservessin entitats tan notòries i amb tanta raó d'ésser; mes –se duele aquí Torras i Bages– convenia destruir tot l'antic, i Galícia, Catalunya, Aragó, etc., deixaren d'existir legalment. La divisió de l'Espanya en quaranta-nou províncies fou com una sentència de mort civil per aqueixos reialmes sacrificats no a la unitat nacional, que ja de segles existia, sinó al rancor sectari contra tot lo antic, a la supèrbia d'una trivial i falsíssima ciència que volia fer la nació a mida de son gust<sup>2243</sup>.

Recrimina, sin contemplaciones, los principios del cesarismo y del liberalismo por atentar contra la forma social en la que fue construida Cataluña, porque “són lo mateix en sa essència: l'home senyor de la societat i no la Providència divina”<sup>2244</sup>. Y precisamente, “la immediata filiació històrica i racional del nostre liberalisme es troba inqüestionablement en la famosa Declaració dels Drets de l'Home i en el *Contracte social*, de J. J. Rousseau”<sup>2245</sup>. Por tanto, Torras i Bages anticipa que el contractualismo moderno sobre el que se basa el liberalismo es antitético al pactismo típicamente catalán, de tal modo que “el regionalisme liberal, és a dir, aquell que vingués de dalt, que imposés el poder central, no fóra tal regionalisme: la revolució no pot crear directament la regió”<sup>2246</sup>. Así:

Rousseau i sos moderns deixebles, a la teoria del *Contracte*, a la llei de les majories numèriques, al principi absolutíssim de que les coses públiques poden arreglar-se a la mida del gust dels qui les governen, s'oblidaren de posar-hi la condició de que s'havia de respectar la naturalesa i manera d'ésser del país. A conseqüència d'aquests principis s'explica que avui dia ningú estigui disposat a morir per les lleis de la pàtria, que sempre sien avorrides per una part dels

<sup>2241</sup> Olives i Puig, J., “Del pactisme medieval al contractualisme modern” en *Finestrelles*, núm. 6, 1994, p. 205.

<sup>2242</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 301-302.

<sup>2243</sup> *Ibíd.*, p. 309.

<sup>2244</sup> *Ibíd.*, p. 312.

<sup>2245</sup> *Ibíd.*

<sup>2246</sup> *Ibíd.*, p. 314.

ciutadans; que, el nom mateix de pàtria, sempre sacratíssim, el vegem usat tot sovint en to de mofa<sup>2247</sup>.

Apuntaré todavía su sugerencia de que el parlamentarismo y el fenómeno del caciquismo moderno son una suplantación pervertida –por inversión de los principios– del feudalismo medieval. Por ejemplo, la oligarquía moderna es una aristocracia adulterada. Juzga que:

Els temps presents, a nostre entendre, tenen una gran similitud en quant a la composició social i política, si no en la forma externa, almenys en son ser intrínsec, amb el temps del feudalisme degenerat, en què, deixant aquest sistema d'ésser un verdader organisme públic, lligava a un pern fortíssim i immutable tots els components socials de l'època, movibles i sense sosteniment, per causa de les circumstàncies d'ella, constituint i formant de dits elements una verdadera societat, el nucli de la qual era el castell feudal. No parlem d'aquella època d'or de la institució, sinó de quan, havent canviat les circumstàncies, perdent la raó d'ésser, lluny de constituir pel país una protecció i providència, fou remora del progrés, i interessada en mantenir un estat de coses que es convertia en inconvenientíssim i injust. Tota decadència consisteix en pèrdua de virtualitat i augment de vicis, i la decadència feudal fou fecundíssima en tals misèries. Els usos tirànics, els drets excessius, l'ociositat d'uns homes qui, deixada la professió de les armes, perquè ja no era necessària, [...] acabaren per ésser una verdadera opressió i un element inconciliable amb la prosperitat i benestar dels pobles, qui seguint la nova via que els obria la Providència divina es donaven a les arts de la pau, al desenrotllament de la riquesa pública i a les relacions pacífiques entre els ciutadans, portant tot això per conseqüència la formació d'un estat social i legal inconciliable amb l'antiga manera d'ésser. Sabut és i afirmat està per tothom que les noves viles, que els comuns dels pobles crearen una vida oposada a la vida feudal, i que aquesta caigué sota la influència d'aquella, com una planta de vida ufanosa asseca a sa raquítica veïna<sup>2248</sup>.

Atención, la crítica torrasiana al feudalismo, inicialmente necesario y más tarde degenerado, no es una crítica al pactismo medieval, antes al contrario. Y es que una de las cuestiones que rescata nuestro autor en la segunda parte de *La tradició catalana* es precisamente la defensa de la constitución histórica pactista que había estado vigente en la Corona de Aragón y, particularmente, en el Principado de Cataluña. Para el futuro obispo de Vic, la organización social y política tradicional de Cataluña, que refulgió en la Edad Media, ha sido generada o regenerada por el cristianismo. Cataluña se aferró heroicamente a este espíritu de la Edad Media hasta el siglo XVIII o incluso el siglo XIX – como atestiguan su amor a la libertad verdadera, a la tradición y al modo de ser de la

---

<sup>2247</sup> *Ibíd.*, p. 315.

<sup>2248</sup> *Ibíd.*, pp. 323-324.



madre patria<sup>2249</sup>. Dado que la organización de las familias y de la sociedad catalana consistía en una adecuada interpretación de la naturaleza, en la configuración del sistema político histórico catalán, el pactismo figura, consiguientemente, como uno de los pilares más decisivos.

Diez años antes de la publicación de *La tradició catalana*, en su *Discurso sobre la influencia social que la devoción al Sagrado Corazón de Jesús está destinada a ejercer en los tiempos modernos* (1882), de forma incidental avanzaba alguna de sus tesis regionalistas embrionarias, criticando el centralismo despótico moderno:

Cuando la sociedad ha seguido su cauce natural, corre tranquilamente al cumplimiento de sus destinos, siendo prueba de uno y otro la dureza del gobierno de las grandes entidades políticas modernas, y la verdadera libertad de las antiguas agrupaciones de pequeñas entidades jurídicas<sup>2250</sup>.

Por este motivo, Torras i Bages se dolía de la reciente abrogación de los fueros vascos en el año 1878 por parte de la Restauración, como hacía tiempo lo habían sido las constituciones catalanas: “La estatua de la Libertad ha sido ya derribada de su pedestal; y por aparentes razones científicas *a priori* ha visto destruida la libertad política de los vascos y se maquina destruir la libertad civil de los catalanes”<sup>2251</sup>.

En *Consideracions sociològiques sobre el regionalisme* (1893), ponía de relieve que en el pactismo catalán el sumo poder político se vinculaba en virtud de pactos con las entidades sociales (que eran como “órganos” de dicha sociedad), lo cual ponía este pactismo en las antípodas al contractualismo rousseauniano, en el que se basan los sistemas modernos que deshacen la sociedad y que esclaviza a los ciudadanos, dado que los deja desamparados frente al Estado omnipotente<sup>2252</sup>.

En sermón que predicó el 1895 en el Santuario de Ripoll, bajo el tema de la devoción a la Virgen María presidiendo el renacimiento de Cataluña, reivindicaba el tomismo como la doctrina que proclamaba la participación ciudadana en la *res publica*, como se había evidenciado en la historia pactista catalana:

Aquella admirable doctrina del meu angèlic mestre sant Tomàs, que ensenya que el millor sistema polític és aquell en què en la governació de la comunitat entren, directa o indirectament, tots els ciutadans, perquè així tots tinguin interès en la conservació del comú; en les ciutats catalanes el sentiment polític recte i ordenat

---

<sup>2249</sup> *Ibíd.*, p. 683.

<sup>2250</sup> Cf. *Obres Completes*, v. I, op. cit., p. 29.

<sup>2251</sup> *Ibíd.*

<sup>2252</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 69.

dominava en tots els estaments, i tothom tenia una participació discreta en la vida pública<sup>2253</sup>.

A este respecto, en 1905, en su pastoral *El misteri d'iniquitat*, dirigida contra la secta del anarquismo, a la que denuncia como contraria a la libertad y a la mejora del pueblo -del cual se quiere servir- afirmaba, por el contrario, que la libertad civil y política es hija del Cristianismo. Así, históricamente, “les ciutats catalanes eren pobles democràtics i lliures dins d’una efecacíssima influència religiosa”<sup>2254</sup>.

Por otro lado, en el discurso de entrada en la Academia Provincial de Bellas Artes de Barcelona, que pronunció a finales de 1896, bajo el título de *La belleza en la vida social*, remembraba la época de la libertad cristiana medieval, en la cual las pequeñas repúblicas, los municipios libres y las monarquías paccionadas protagonizaron, sobre todo en el Mediodía de Europa, una forma social que permitió el ennoblecimiento hasta un punto excelso del trabajo humano<sup>2255</sup>. Se trataba de libertades populares que disfrutaban las naciones cristianas, naciones que, como decía en el capítulo XX del primer libro de *La tradició catalana*, siguiendo la encíclica *Libertas* de León XIII, estaban guiadas por la Iglesia. Hay, según Torras i Bages, un perfecto paralelismo entre el espíritu cristiano de un pueblo y su libertad civil política<sup>2256</sup>.

Pero volvamos al libro segundo de *La tradició catalana*. En la disertación preliminar nos precave frente al liberalismo de algunos catalanistas, como Almirall, que proclamaban que la libertad o emancipación es el fin social, un fin en sí mismo. Sin embargo, hacerlo, sería no sólo:

Anàrquic, dissolvent, negació de vincle social, sinó absoluta contradicció, puix la llibertat és una facultat, un medi, i un medi mai podrà ésser fi. Si la llibertat fos fi de la humana societat, la societat més perfecta seria la dels pobles salvatges. [...] Fer la llibertat el fi social és declarar la societat catalana sense fi ni objecte, des de que rep forma en el segle XIII, mentre va pujant al cim de la gloriosa carrera i fins que tomba a son ponent. I no perquè en ella hi manqués la llibertat, puix com declara el rei En Martí en la cèlebre arenga en les Corts de Perpinyà, el poble català era el més lliure de la terra. Mes era lliure, no per ser lliure com el cavall sense brida per a brincar, sinó que posseïa noble i cristiana llibertat per a exercitar sa prodigiosa activitat envers un fi ètic, per al compliment de sa missió terrenal. [...] Era la llibertat racional, [...] qui porta a l’home envers el bé, no per la violència, sinó pel noble camí de la il·lustració i de la persuasió fins atènyer la unitat, llei essencial de tot ser perfet, i de consegüent del ser social<sup>2257</sup>.

<sup>2253</sup> Cf. *Obres Completes*, v. VIII, op. cit., p. 451.

<sup>2254</sup> Cf. *Obres Completes*, v. V, op. cit., p. 150.

<sup>2255</sup> Cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., p. 414.

<sup>2256</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 336.

<sup>2257</sup> Op. cit., p. 353.

En el capítulo I, dedicado a San Ramón de Peñafort y al Rey Jaime I el Conquistador, Torras i Bages nos acerca a la situación de Cataluña en el cambio del siglo XII y XIII. Esta tierra sufría un grave riesgo de infestación de herejías, procedentes en gran parte de los vecinos occitanos. El triunfo de la herejía –en una sociedad comprometida con la obra de la Reconquista– habría significado entrar en un estado de anarquía social y concupiscencia práctica. Herejías que para él eran sectas antisociales, precedentes de las actuales sectas comunistas y nihilistas<sup>2258</sup>. Ésta fue la razón por la que Jaime I, aconsejado por San Ramón de Peñafort, pidió al Santo Padre la instauración de la Inquisición en la Corona de Aragón<sup>2259</sup>. “Era qüestió de defensa social”<sup>2260</sup> para salvar los principios de la civilización. Y es que con la herejía no cabía tolerancia alguna. Pero, respecto a judíos y musulmanes, como refiere el Dr. Torras, se emprendían polémicas apologéticas, mas respetando sus vidas y haciendas. Es decir, lo que se buscaba desde la misma potestad civil –y ello explica el papel educador de los frailes predicadores sobre la gente catalana– era conseguir la unidad del pensamiento nacional<sup>2261</sup>, el *unum cor et anima una* sociales. Es obvio que la toma de decisiones sobre acuerdos que versasen en torno a cuestiones fundamentales, aunque sea por la vía de la obediencia de los súbditos, y aún más en un sistema pactista como el catalán, tenía que reposar sobre la existencia de una unanimidad o consenso social acerca de estas cuestiones<sup>2262</sup>. Otro asunto era el contenido u objeto de esta unanimidad o consenso en cada momento, pero siempre sobre la base del presupuesto de una concordia que estimulase un pensar y un sentir común (de allí el “con-senso”) que debería caracterizar toda sociedad<sup>2263</sup>, en cuyo caso “la vida social és perfecta, el poble robust, capaç de grans accions i de llarga vida”<sup>2264</sup>, estado deseable entre los ciudadanos. De otro modo, únicamente estaríamos ante una mera co-existencia colectiva de unos individuos regidos por la ley de la fuerza. Por ello la pretensión del monarca catalán y los frailes predicadores se amparaba en la defensa aguerrida de la Verdad, por lo que los dominicos catalanes eran “els homes més conciliadors del món; basta dir que han conciliat l’Evangeli amb sos dogmes sobrenaturals, i

---

<sup>2258</sup> Ibid., p. 388.

<sup>2259</sup> Ibid., p. 389. Inquisición que fue concedida por Gregorio IX mediante la bula *Declinante* el 7.06.1232.

<sup>2260</sup> Ibid., p. 388.

<sup>2261</sup> Ibid., p. 394.

<sup>2262</sup> Vid. Palomar, E., *Consenso y justicia legal. Contemporaneidad y carácter histórico-permanente de la cuestión*, acceso: 09.07.2015, [www.e-aquinas.net/pdf/palomar.pdf](http://www.e-aquinas.net/pdf/palomar.pdf).

<sup>2263</sup> Vid. Cédula de Galcerán de Pinós, vizconde de Illa y de Canet, leída en las cortes de Tortosa, 13.12.1421: “e après disposaren los dits reïs e comtes que de temps en temps corts fossen celebrades en lo dit principat per reformar la cosa pública d’aquell e conservar a cascú ço del seu; faents, instituint e ordinant lleis e usatges, constitucions, capítols e altres coses saludables al dit principat; [...] *ab tanta amor, pau e concòrdia que són fets un cors, una ànima e un voler en tot açò que sia salut e benavenir del dit principat e de la cosa pública d’aquell*”, cf. Albert, R., Gassiot, J. [cur.], *Parlaments a les corts catalanes*, Ed. Barcino, Barcelona 1988, p. 151 (el subrayado mío).

<sup>2264</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 240.

sa moral sublim amb la recta filosofia gentílica”<sup>2265</sup>. Por tanto, la génesis de este consenso social, que facilitará la práctica pactista, sobre el que se articularía un orden social medieval en Cataluña, surgía del reconocimiento y el consecuente apego en la comunidad política a unos criterios o reglas resultantes de la propia ley natural. Consiguientemente, el carácter dominico que quedaría impreso en el código genético de los catalanes:

Consisteix aquest en l’assimilació i identificació entre l’element diví i l’humà, és la humanització de lo diví, el respecte a la integritat humana, la compenetració del fet contingent i variable amb la idea sempre permanent, el triomf de la raó sobre totes les altres facultats i potències de l’home; mes no triomf despòtic, sinó directiu, i coneixent la solidaritat entre tots els homes i entre tots els segles, no pretén un nou ordre, sinó protegir i guardar que no es torci l’etern curs natural de les coses<sup>2266</sup>.

De este modo, el dominico San Ramón de Peñafort se nos presenta como prototipo del hombre catalán:

Qual esperit recte, moderat, assimilador, quals aficions al dret popular i consuetudinari i a la llibertat política del poble, tan rares entre els legistes d’aquell temps, fa evidents, donant-nos un trasllat vigent de l’esperit admirable que generalmente animava a la gent catalana<sup>2267</sup>.

Precisamente, el talante subjetivo, llamémoslo sensato (caracterizado por el “*seny*”), del pueblo catalán y que idealmente encarna San Ramón de Peñafort, hará posible, en tiempos venideros, la práctica política del pactismo, entendido éste casi como una virtud:

La sòlida doctrina constitucional de l’Edat Mitjana, la doctrina del pacte entre el príncep i els súbdits, la limitació del poder del príncep, la legalitat amb què deu procedir per a cobrar els tributs del país, tenen la consagració canònica i la sanció moral en la *Summa* raimundiana [se refiere a la *Summa de casibus poenitentiae*]. Pregunta, en efecte, què deu fer el Senyor si, a més de lo pactat i estatuït entre ell i els seus súbdits, cobra o rep quelcom demés, i respon: que lo que en aquest sentit hagi cobrat, ja sia per si mateix directament, ja sia indirectament per medi dels seus, està obligat a restituir-ho. ¡Quan cert que la llibertat dels pobles és antiga, i la tirania moderna! ¡Quant evident l’agermanament de justícia i llibertat que dominava sobretot en aquestes terres de Catalunya baix la influència i tutela de la revelació cristiana que fortificà la raó natural, ambdues admirablement combinades per la Iglésia! ¡Quina diferència entre el pacte social rousseaunià,

---

<sup>2265</sup> *Ibíd.*, p. 395.

<sup>2266</sup> *Ibíd.*, p. 407.

<sup>2267</sup> *Ibíd.*, p. 396.

quimèric i tirànic, i el pacte social, que podem dir escolàstic, eixit del desenrotllament històric dels pobles i font de la vera llibertat política!<sup>2268</sup>

Por otro lado, se fue consolidando un carácter catalán típicamente conciliador, como el de Jaime I, el espíritu del cual supo “nuar lo vell amb lo nou”<sup>2269</sup>. Quizás este monarca no llegó a ejercitar las virtudes cristianas heroicamente, como sus contemporáneos San Fernando de Castilla y San Luis de Francia, por cuyo motivo es probable que jamás llegue a los altares, pero Torras i Bages hace de él un verdadero padre del pueblo catalán: “en Jaume i Catalunya estan units amb un vincle indissoluble. Catalunya comunicà al Rei son esperit franc, democràtic, expansiu i pràctic; i, en canvi, rebé d’ell el complement i forma de sa constitució política, lliure i popular, i de sa vida mercantil tan profitosa”<sup>2270</sup>. Por todo ello, la significación de Jaime el Conquistador –a quien además llamará ejemplar de monarcas regionalistas– prepara el advenimiento del pactismo, que vendría a ser la plasmación práctica y doméstica de la filosofía política tomista:

Fins en lo que pertany a l’obra política, a la governació del poble, al règim de llibertat i de participació dels ciutadans en la direcció de la cosa pública a què el gran Rei donà forma definitiva, no féu més que realitzar l’ideal de bon govern ensenyat pel nostre angèlic Mestre quan diu que el millor regiment d’un poble, parlant en abstracte, és aquell en què tots tenen alguna participació directa o indirecta en el poder, de manera que podem exactament concloure afirmant que l’acció política, social i legislativa d’En Jaume I el Conqueridor és la realització i pràctica, en l’ordre pública, de la doctrina i del criteri que formulà d’una manera insuperable l’excels Doctor qui ja en vida fou anomenat llum del món<sup>2271</sup>.

Saltémonos ahora el capítulo segundo, dedicado al místico y *foll d’amor* Beato Raimundo Lulio, y pasemos al tercero, que se ocupa del *verb de Catalunya*: San Vicente Ferrer<sup>2272</sup>. La vida de San Vicente floreció en un momento en que la gente catalana llegó a “la plenitud d’una civilització admirable equilibri entre tots els elements socials que la componien”<sup>2273</sup>, plenitud que la dotó de una fuerza e importancia que la hizo figurar entre los pueblos más avanzados de la tierra. Se trataba de un tiempo de verdadera libertad, una “edat d’activitat intel·lectual i de govern popular en la que exercien una verdadera sobirania la filosofia i la religió, admirablement agermanades”<sup>2274</sup>. Sistema ideal que a partir

---

<sup>2268</sup> *Ibíd.*, pp. 396-397.

<sup>2269</sup> *Ibíd.*, p. 401.

<sup>2270</sup> *Ibíd.*, p. 405.

<sup>2271</sup> *Ibíd.*, p. 412.

<sup>2272</sup> *Ibíd.*, p. 495. En su mesita de noche en el Palacio Episcopal de Vic, Torras i Bages tenía, junto a una calavera, una imagen de San Vicente Ferrer, cf. Anglada i Vilardebò, A., *El venerable doctor Josep Torras i Bages*, Vic 1996, p. 19.

<sup>2273</sup> *Ibíd.*

<sup>2274</sup> *Ibíd.*, p. 496.

de aquel entonces declinó, dando paso a las grandes monarquías absolutistas y a las corrientes que confluyeron en la Reforma protestante, proceso acompañado por el crepúsculo de la escolástica: “l’orient i l’ocàs de la nostra nació en son ser propi i independent, coincideixen exactament amb l’orient i l’ocàs de la gran filosofia escolàstica”<sup>2275</sup>. Todo ello extinguió el “aire de familia” que había dominado hasta aquel momento en la sociedad.

Sin embargo, en los albores del Renacimiento, que contravendría al espíritu catalán medieval, aparecieron estos dos grandes pensadores dominicos catalanes, San Vicente Ferrer y Fray Francisco Eiximenis:

Vehements sostenidors de l’antic ordre de coses, de més humils aparences, però de major soliditat i bondat que la nova manera d’ésser social, que baix formes brillants i grandioses havia d’ofegar la llibertat pública, l’espontaneïtat del pensament, i substituir la jerarquia social, fundada en la naturalesa i produïda per la terra, una altra provinent de la llei humana. Fou sant Vicenç Ferrer gran propugnador de l’antic ordre de coses, fill de l’esperit cristià, natural popular, expansiu i verament lliure, i que a Catalunya havia arribat a son major grau d’esplendor. Sa vida i sa paraula despedeixen sempre aquesta olor<sup>2276</sup>.

Al tratar de San Vicente Ferrer insiste nuevamente el Dr. Torras en querer probar que “la nostra terra era un país lliure i democràtic, puix el mèrit personal se sobreposava i vencia a tota la jerarquia pública, i aquell tribú, de nova espècie, de la *plebs* cristiana encaminava el pensament nacional en les grans crisis que es presentaven”<sup>2277</sup>. ¿A qué “crisis” alude Torras i Bages? Pues al Cisma de Occidente y al Compromiso de Caspe. Respecto a este último, Torras i Bages sale en defensa de las acusaciones que se dirigieron a San Vicente Ferrer desde el movimiento catalanista, saturado de romanticismo y “la proverbial exagerada fervor dels neòfits en els judicis de molts neocatalans”<sup>2278</sup>. “Havem vist el Sant –denuncia gráficamente Torras i Bages– per ploma d’algun escriptor, condemnat a les penes eternes de l’infern”<sup>2279</sup>. Y es que el Parlamento de Caspe –horror de estos catalanistas de ayer y de hoy– representa el ejemplo más ilustre del pactismo, ejemplo insólito e irrepetible actualmente, porque en Caspe no se quería tanto transaccionar unas normas entre el monarca y la representación del Reino, sino que esta misma representación de la Corona de Aragón tuviese que elegir al propio sucesor de Martín el Humano. O más propiamente, no se trataba de elegir al sucesor por parte de los compromisarios, sino de que determinaran el derecho “verdaderamente dudoso” de los

<sup>2275</sup> *Ibíd.*, p. 498.

<sup>2276</sup> *Ibíd.*, p. 518.

<sup>2277</sup> *Ibíd.*, p. 523.

<sup>2278</sup> *Ibíd.*, p. 524. Una de estas críticas las había formulado Antonio de Bofarull en *Historia Crítica (Civil y Eclesiástica) de Cataluña*, considerando a San Vicente Ferrer una marioneta en manos de Benedicto XIII, el Papa Luna.

<sup>2279</sup> *Ibíd.*

candidatos, en un país dividido, logrando sobreponerse a concupiscencias, preocupaciones e intereses, resolviendo el pleito en forma jurídica<sup>2280</sup>. El Parlamento de Caspe es, por tanto, “una de les majors glòries polítiques de la història de la monarquia d’Aragó”<sup>2281</sup>. La conclusión que extrae Torras i Bages es que “gran devia ésser el predomini de la Llei moral en aquella societat, la tranquil·litat de l’ordre cívic i la serenitat dels esperits, quan es confia a la balança de la justícia lo que sempre resol la cega espasa”<sup>2282</sup>. En este sentido, se pregunta y responde seguidamente el Dr. Torras, “¿fou just el vot de sant Vicenç Ferrer? Per nosaltres és indubtable”<sup>2283</sup>.

A partir de Caspe comienza un camino que llevará en su día hacia la monarquía absolutista, absolutismo que entrañaría la decadencia del pactismo, si bien no inmediatamente, dado que el siglo XV fue el de la máxima debilidad de la monarquía aragonesa y de mayor preponderancia de los tres brazos a las Cortes frente la Corona. La debilitación de la autoridad real propició el caldeamiento de las tensiones sociales, como el conflicto de la Busca y la Biga en Barcelona o la cuestión de los payeses de remensa. De todas maneras, en cuanto al posible perjuicio que habría provocado en el espíritu catalán la castellanización de la dinastía reinante, Torras i Bages deshace la objeción: “en lo que pertoca a subsistir l’aire nacional o esperit català, aquest hauria continuat per més que fossin castellans d’origen els monarques qui regissin el país”<sup>2284</sup>. Antes bien, el ahogamiento del espíritu genuino y de la espontaneidad del pensamiento catalán no se debió a un hecho personal, sino a las circunstancias y condiciones, políticas y sociales, que produjeron la evolución hacia el absolutismo político; el cual, por cierto, congeniaba tan bien con la tendencia dominante del siglo que encarnaba el trono y la gente de Castilla, que pareció tomar entonces el relevo a la Corona de Aragón en la pujanza política de la Península y, en general, de la Cristiandad. Además, apunta Torras i Bages al hecho de que el pueblo castellano “per la ufana de son caràcter congeniava

---

<sup>2280</sup> *Ibíd.*, p. 526

<sup>2281</sup> *Ibíd.* Curiosamente, intelectuales barceloneses de los años cincuenta del siglo XIX como Luís Cutxet, Florencio Janer o Víctor Balaguer, trataron positivamente en sus obras, si bien desde una óptica liberal o constitucionalista, el significado histórico del Compromiso de Caspe de cara a la unificación de los reinos españoles. Vid. respectivamente: *El Compromiso de Caspe* (1851); *Examen de los sucesos y circunstancias que motivaron el compromiso de Caspe* (1855); o *La libertad constitucional: estudios sobre el gobierno político de varios países y en particular sobre el sistema político por el que se regía antiguamente Cataluña* (1858). Un discípulo de Torras i Bages, el presbítero Cayetano Soler, volvería a tratar la cuestión –en sentido torrasiano en *El fallo de Caspe*, Imp. y Librería de Subirana Herms., Editores, Barcelona 1899. Defendía Soler “el honor de los Compromisarios de Caspe y la equidad de su voto; y brille nuevamente su Sentencia con todos los fulgentes resplandores que le comunican la ciencia y la virtud de quienes la suscribieron”, *op. cit.*, p. 139. Para el presbítero de Badalona, la decadencia de Cataluña precedió el fallo de Caspe y no debe imputarse a éste.

<sup>2282</sup> *Ibíd.*, pp. 526-527.

<sup>2283</sup> *Ibíd.*, p. 528.

<sup>2284</sup> *Ibíd.*, p. 530.

millor amb la tendència preponderant del segle, somniador de grandeses, que no pas la gent catalana amiga de les pràctiques llibertat de la terra, treballadora i reflexiva”<sup>2285</sup>. Ello se correspondería con el tópico del carácter menos pactista y más decisionista o impositivo del sistema político tradicional de la Corona de Castilla<sup>2286</sup>. Así, en un ejercicio de honradez histórica, reconoce Torras i Bages que estas circunstancias providenciales llevaron a San Vicente a procurar la unión de los Estados españoles. Esto es, se trataba de “convertir en jurídics els llaços morals que la naturalesa i la història havia establert entre els diferents pobles espanyols”<sup>2287</sup>.

En el cuarto capítulo de la segunda parte de *La tradició catalana* Torras i Bages se ocupa del “maestre” Francisco Eiximenis (1330-1409). El Dr. Torras no hace una apología acrítica de su pensamiento, puesto que le echa en cara, por ejemplo, una cierta exageración en la exaltación de la libertad<sup>2288</sup>. Considera también que Eiximenis tiene más erudición que inteligencia y observa que no es un escolástico “clásico” o tradicional como San Ramon de Peñafort o San Vicente Ferrer. En Eiximenis prevalece más la imaginación que el juicio y “tira molt a il·luminat”<sup>2289</sup>. Al mismo tiempo, empero, la obra de Eiximenis “conté una gran riquesa aprofitable”<sup>2290</sup>, ya sea por la terminología filosófica catalana que utiliza, o sobre todo por ser un testigo autorizado de “la manera d’ésser, de pensar i de viure de la nostra gent en aquells segles, aquella manera cristiana, democràtica i lliure”<sup>2291</sup>, obra digna de ser meditada directamente en los textos eiximenianos. Es precisamente el pensamiento jurídico y social de Francisco Eiximenis, expuesto en el *Dotzè llibre del Crestià*, o sea, el *Regiment de Prínceps* (1385), el que más llamará la atención de Torras i Bages. El Dr. Torras califica este libro de “monument de ciència política i social” y no deja escapar la ocasión para presentar su propio planteamiento crítico ante los modernos postulados contractualistas y liberales en torno a la justificación de la soberanía:

Un punt de vista típic de l’època, i que demostra el pregon sentit de la justícia i de reflexió que en ella dominava, és la manera de considerar la religió com un pacte entre Déu i les criatures. I ja és sabut la revelació considera sempre pactes el Vell i el Nou Testament, i la creença cristiana del premi o del càstig en l’altra vida es funda en el compliment o incompliment del pacte, mes faci’s reflexió sobre la identitat d’aquest principi de la governació divina amb el principi de la

---

<sup>2285</sup> *Ibíd.*, p. 531.

<sup>2286</sup> A pesar de las diferencias, ambos sistemas compartirían unos principios fundamentales como la búsqueda del bien común y la realización de la justicia del caso concreto, el reconocimiento de la Ley divina y el respeto de una ley moral natural objetiva a partir de la propia tradición histórica, vid. Mini, A., op. cit.

<sup>2287</sup> *Ibíd.*

<sup>2288</sup> *Ibíd.*, p. 533.

<sup>2289</sup> *Ibíd.*, p. 534.

<sup>2290</sup> *Ibíd.*, p. 540.

<sup>2291</sup> *Ibíd.*, p. 540.



governació humana que en aquells segles regia, i que veurem més explícitament exposant en el tractat polític del mateix Eiximenis. Les monarquies paccionades de la Mitjana Edat són *ad instar* de la monarquia de Déu en la terra, la qual [...] té també els seus privilegiats; mes fundant-se sempre els privilegis en la naturalesa de les coses<sup>2292</sup>.

Concretamente, la reflexió de Eiximenis era especialmente admirable, y de aquí el epíteto que le otorga de “maestro”, en cuanto a su “narración” del pactismo medieval catalán, el espíritu, el planteamiento y la práctica del cual resultan antitéticos al contrato social de Jean Jacques Rousseau. Recuerda que Eiximenis hace suyo el concepto aristotélico de *comunidad* y la aspiración, necesaria en una sociedad, en la que “*tots sien d’un cor e d’un voler*”<sup>2293</sup>. Sin embargo, tal como solían hacer los filósofos y los historiadores de su tiempo, se remontaba en sus explicaciones a los tiempos de la “inocencia” original. Eiximenis –siguiendo en esto a Aristóteles– era enemigo del comunismo. Asimismo, Torras i Bages, insiste en que la doctrina de Eiximenis en todo momento presupone que la vida social del hombre se orienta a la alabanza del Creador<sup>2294</sup>. Esta vida social para Torras i Bages se ilustra en la máxima expresión de la comunidad política, que es la patria.

En oposición a las teorías clásicas del Estagirita o de Santo Tomás sobre la génesis de la sociedad, el racionalismo moderno formuló diferentes teorías contractualistas, sobre las que también se basaba el federalismo de Pi i Margall o las reivindicaciones particularistas de Almirall (particularismo precedido por las posiciones de Víctor Balaguer o de Luís Cutxet). Estas teorías del pacto social diferían y se contradecían mutuamente, pero todas presuponían un estado natural y de libertad indeterminada e incondicionada que disfrutaba el individuo racional (Cuxet había publicado en 1868 *La soberanía nacional en España*<sup>2295</sup>). Libertad individual que sería el fundamento de la soberanía nacional moderna. Es decir, se pretendía anteponer el individuo por encima de la sociedad, la libertad que implicaría “la destrucció del vincle social”, por lo que se debería “desfer la ciutat i restituir els homes a l’estat de naturalesa en què res pugui cohibir-los”<sup>2296</sup>. Este estado natural, por diversos motivos era sustituido por la sociedad o federación a fin de alcanzar la salvación racional del individuo o de la misma sociedad mediante un acuerdo (el *berit* o *foedus*, la

---

<sup>2292</sup> *Ibíd.*, p. 549.

<sup>2293</sup> *Ibíd.*, p. 571.

<sup>2294</sup> *Ibíd.*, p. 566.

<sup>2295</sup> Imp. de Celestino Verdaguer, Barcelona 1868. Cutxet defiende allí, románticamente, la soberanía nacional –entendida como libertad– que se habría manifestado en la historia de Cataluña. Al mismo tiempo, impugna el absolutismo borbónico, es decir, el carlismo, por inconsecuente. También se notan en él influencias del cristianismo liberal, y alude a Montalembert o incluso a Lamennais, cuando se refiere a los tiranos del mundo que maldicen a Jesucristo por haber traicionado la libertad.

<sup>2296</sup> Cf. “¿Què és la maçoneria?”, *op. cit.*, p. 102.

alianza bíblica secularizada) entre todos los hombres individual y colectivamente considerados. Es, por tanto, una cuestión secundaria que el pacto retrocediese a un momento histórico inicial de constitución social efectiva o que fuese un pacto circunstancial renovado tácitamente por la república o sumatorio de los individuos. Pero es precisamente este contrato social el que pretende determinar y condicionar la libertad de los contrayentes, a la que vez que supuestamente la consagra. Así, Balaguer aseguraba que la libertad en la Cataluña medieval estaba asegurada porque era hija de un contrato<sup>2297</sup>.

En contraste, ya hemos visto cómo hablando de San Ramón de Peñafort, nuestro pensador regionalista, insistía en que la teoría del pactismo catalán tiene una raíz escolástica, a saber, que se funda en presupuestos radicalmente divergentes al contractualismo moderno. Eiximenis, en consonancia con esta mentalidad, propone un constitucionalismo, que por cuanto se refiere a la defensa de la libertad política y al rechazo de la tiranía, es de los más avanzados “no sols en l’època libèrrima més cristiana de la Mitjana Edat, sinó fins en els moderns temps revolucionaris. Al primer cop d’ull sembla tenir el nostre frare menoret idees consemblants a les del famós filosop de Ginebra en l’explicació del pacte social”<sup>2298</sup>. Torras i Bages aclara rápidamente cualquier confusión sobre los paralelismos en el pensamiento de ambos filósofos, separados por una “infinita diferencia” y teniendo en cuenta que, para él, el pensamiento de Eiximenis es inmensamente superior al de J. J. Rousseau, toda vez que el primero se basa en la verdad filosófica e histórica y el segundo en el convencionalismo y en el antinaturalismo. Eiximenis admitía la naturaleza social de los hombres y la necesidad de la vida en común. El origen del poder - la “señoría” - es divino, pero la atribución y la determinación del ejercicio, se deja a la decisión de los hombres. De este modo, para Eiximenis el origen del derecho a través del pacto era la forma, pero no la sustancia de su legitimidad. Además, el franciscano de Gerona recogía referencias de los pueblos o reinos contemporáneos. Las *casas*, fundamentos de las familias, eran células de la sociedad, sobre las que se extendían las sociedades políticas<sup>2299</sup>. Las diferentes consecuencias de ambos sistemas son evidentes:

De la utopia rousseauniana, la violència, el desordre, el nihilisme; de la doctrina d’Eiximenis, la natural llibertat, el bon ordre civil i l’edificació social; aquest ha exposat la veritat que perpètuament viu atenta o manifesta en el si de la societat, i que quan aquesta arriba a reconèixer-la per reina, comença el regnat de la llibertat i de la justícia; Rousseau predicà l’error que és, no la llei, sinó l’enemic de

<sup>2297</sup> Cf. *La libertad constitucional: estudios sobre el gobierno político de varios países y en particular sobre el sistema político por el que se regía antiguamente Cataluña*, Imp. nueva de Jaime Jepús y Ramón Villegas, Barcelona 1858, p. 221.

<sup>2298</sup> *Ibíd.*, p. 574.

<sup>2299</sup> *Ibíd.*, p. 575.

la naturalesa humana, i per això la llibertat que d'ell davalla és el desenfrè i l'opressió de lo més noble que té la humanitat<sup>2300</sup>.

Irónicamente, Torras i Bages invita a quienes “avui encara creuen que la llibertat començà amb En Riego, o tot lo més enllà amb la Revolució francesa”<sup>2301</sup> a leer a Eiximenis para convencerse de que en la Edad Media existía verdadera libertad política, no sólo a disposición de algunos estamentos sociales privilegiados. Cita el capítulo 156 del *Regiment*: “nota que com cascuna comunitat per son bon estament e per son mill viure, elegís viure sots senyoria [...]. Jamés les comunitats no donaren la potestat absolutament a nengun sobre si matexes sinó ab certs pactes e lleys”<sup>2302</sup>. Ese pacto eiximeniano medieval, opina Torras i Bages, generaba la verdadera libertad política y en ningún caso requería la alienación total respecto de la comunidad que exige el contrato social de Rousseau en el capítulo sexto del libro I *Du contrat social*<sup>2303</sup>.

Todo ello, a parte de las raíces aristotélicas y tomistas de su pensamiento político, se entiende porque para Eiximenis, la ley divina se configuraba como un pacto entre el Creador y los hombres. El mérito de éstos radica en la observancia de este pacto. De aquí se sigue que este nivel sobrenatural es plenamente análogo y adaptable a la ley positiva humana, que representa un pacto entre el gobernante y sus súbditos. Ésta habría sido, para Eiximenis –tal como lo explica Torras i Bages– la justificación teórica del *pactismo*, el régimen político tradicional que habría estado vigente en Cataluña hasta los tiempos de Felipe V. En él la libertad política era plena, aunque Eiximenis tampoco era partidario de ciertas instituciones exaltadas por la democracia moderna, por ejemplo, en el capítulo 400 del *Regiment de prínceps* decía que este gobierno no debe ser dejado a la multitud<sup>2304</sup>. En este sentido, añade el Dr. Torras, la doctrina eiximeniana, que hace partícipe a todo el cuerpo social de la vida política del país, se corresponde con la enseñanza de Santo Tomás sobre la materia y que da satisfacción a todos los ciudadanos:

Assegurant al mateix temps el bon regiment que no pot penjar de les passions populars; doctrina franca cent cops molt més preferible que la hipòcrita que avui domina, que donant en aparença i de paraula la direcció política de la nació al poble, els governants saben bé tenir amagats els fils que mouen tots els òrgans públics, resultant una comèdia semblant a la que veiem en els emperadors romans voltats d'institucions republicanes i acontentant el poble amb aquesta artificial decoració<sup>2305</sup>.

---

<sup>2300</sup> *Ibíd.*

<sup>2301</sup> *Ibíd.*

<sup>2302</sup> *Ibíd.*, p. 577.

<sup>2303</sup> *Ibíd.*, pp. 577-578.

<sup>2304</sup> *Ibíd.*, p. 572.

<sup>2305</sup> *Ibíd.*, p. 573.

Por ejemplo, y contra aquellos que interpretaban democráticamente el pactismo catalán, recuerda Torras i Bages que Eiximenis no tenía ningún problema en abogar por la monarquía hereditaria, de suyo una monarquía poderosa<sup>2306</sup>.

Hasta aquí el núcleo de la exposición del pactismo eiximeniano. Dejemos de lado el siguiente capítulo de *La tradició catalana* (dedicado al poeta valenciano Oseas March) y consideremos rápidamente el sexto, en el que el Dr. Torras estudia al humanista valenciano Luis Vives, realizando a la sazón una severa crítica del Renacimiento. A su entender, esa época entrañó una revolución que pretendía anular toda la tradición precedente sobre la que se apoyaba el regionalismo catalán que él vindica:

El Regionalisme i el Renaixement són antitètics: aquell és el sistema natural, el desenrotllament de la primitiva cèl·lula social, que és la família, una forma que no ix de cap motllo humà, sinó que les condicions del país, les circumstàncies del temps, la influència de les doctrines i les lliures accions humanes, tot sols l'influx de la Providència, han determinat; el Renaixement fou, com tota revolució, una forma *a priori*, un trencament de la tradició, un acte de la supèrbia humana, qui tracta amb menyspreu la sabiduria dels passats i sols té fe en la pròpia, violenta i despòtica, de què Déu es valgué, com es val de tota revolució, pel bé definitiu de la humana criatura<sup>2307</sup>.

Es decir, no es que el providencialismo de Torras i Bages contemple la historia como un progreso indefinido y determinista, sino que los reveses o hechos históricos negativos –incitado por la presencia del *mysterium iniquitatis* y provocados por la libre decisión de los hombres– los lee sobrenaturalmente, de acuerdo con la teología de la historia, como permisiones divinas, que se encaminan a un bien mayor, ciertamente a expensas de un desgaste o derrota del bien existente. En todo caso, para nuestro autor, “el Renaixement fou una revolució aristocràtica feta en dany dels pobles, i entre tots aquests el català, qui, per una admirable precocitat havia arribat a un extraordinari desenrotllament d'esperit, fou la víctima més sacrificada”<sup>2308</sup>. Pese a ello, el Renacimiento contribuyó a preparar la civilización occidental para formar una civilización universal<sup>2309</sup>. En este sentido, el Renacimiento habría sido una ampliación internacional de la Cristiandad.

Acabaré este recorrido a través del segundo libro de *La tradició catalana* en el capítulo séptimo, en el que Torras i Bages considera el carácter de la Escuela Jurídica Catalana, a la que pertenecieron juristas catalanes anteriores al siglo XVIII tan eminentes como Callís, Peguera, Fontanella, Mieres, Xammar o

---

<sup>2306</sup> *Ibíd.*, p. 573.

<sup>2307</sup> *Ibíd.*, pp. 619-620.

<sup>2308</sup> *Ibíd.*, p. 631.

<sup>2309</sup> *Ibíd.*, p. 632.

Cortuada. En este contexto, es notable la reivindicación torrasiana de la jurisprudencia catalana, muy arraigada en la tradición jurídica más clásica, que aplicaba y defendía “las leyes de la tierra”, nacidas de las entrañas de la sociedad y que conformarían el “Arca de la Alianza”<sup>2310</sup> catalana. Fijémonos, que la referencia a estas leyes de la tierra y al Arca de la Alianza no es sólo una bonita figura retórica. Torras i Bages nos está describiendo la actitud defensiva, casi obstinada, que demostraron los catalanes a lo largo de los siglos, al mantener una legislación –“les lleis són la defensa de la pàtria”<sup>2311</sup>– pero sobre todo un probadísimo instrumento de consensuación de normas y leyes entre el Soberano y el pueblo que las debía obedecer. Se entiende así el elogio a los fundadores de la nación catalana, cuya sabiduría “disposà les coses de tal manera, ordenà la regla jurídica amb tal discreció, que el poble s’anà edificant la llei així que l’havia de menester, com les abelles van fabricant sa bresca”<sup>2312</sup>. No es un sociologismo jurídico como el que se esgrime para legitimar actualmente las más insólitas y arbitrarias fantasías legislativas. El derecho catalán establecía criterios para dar a cada uno el *suum* con arreglo a la virtud de la justicia. La ley, obra de los legisladores, se orientaba al bien común, que respetaba y no manipulaba o contradecía la realidad de las cosas. Era meramente uno de los criterios para hallar “lo justo” en el caso concreto. Justicia y bien común delimitaban la tarea de los juristas catalanes.

Aquella Cataluña pactista la hundieron indefectiblemente. En Europa, el cesarismo moderno, precedente del liberalismo, había traído el regalismo, regalismo promovido por los mismos juristas –los legistas– que querían hacer Césares de los reyes<sup>2313</sup>. Pero para Torras i Bages la jurisprudencia catalana, por su espíritu católico y popular, se salvó de ese defecto<sup>2314</sup>. Dicha catolicidad de la escuela jurídica catalana le permitió conservar, hasta tiempos recientes, algo de aquel espíritu pactista que se conformó tan perfectamente con el modo de ser, tan catalán y tan hispánico –aunque no castellano<sup>2315</sup>.

Para terminar este apartado, en el último capítulo de *La tradició catalana*, sobre la Universidad de Cervera, Torras i Bages destaca que, aunque la catalanidad, entendida como la fiel observancia de la tradición en Cataluña, sobrevivió en ciertos ámbitos, a los tiempos del galicanismo y del despotismo ilustrado, ya predecían nuevos tiempos, de la gran crisis de la conciencia catalana.

Els temps liberals han demostrat un espantós furor legislatiu, de fer nous motllos socials, i oblidant l’antic apoteigma, de que *ex nihilo nihil fit*, han volgut construir

---

<sup>2310</sup> *Ibíd.*, p. 664.

<sup>2311</sup> *Ibíd.*, p. 241.

<sup>2312</sup> *Ibíd.*, p. 665.

<sup>2313</sup> *Ibíd.*, p. 681.

<sup>2314</sup> *Ibíd.*

<sup>2315</sup> *Ibíd.*, p. 682.

codis uniformes per pobles ja vells, i que tenien sa manera d'ésser i formes ben típiques i determinades<sup>2316</sup>.

---

<sup>2316</sup> *Ibíd.*, p. 706.

## § 20.- LA PRÁCTICA DEL REGIONALISMO ORTODOXO

En la primera parte del presente estudio (apdo. 8.6) se ha visto que el vigatanismo al que se adscribía Torras i Bages formulaba un programa catalanista conservador que, en palabras del mismo sacerdote, se autodenominaba como regionalismo *debidamente practicado*. Podría haberse referido asimismo a un regionalismo ordenado, que no es lo mismo que moderado. El moderado<sup>2317</sup> meramente se auto-limita o reprime posibles consecuencias de sus planteamientos, mientras que el ordenado<sup>2318</sup>, es guiado por una pauta o criterio establecido por la razón práctica. El ordenado, consiguientemente, en ocasiones deberá ser incluso constante y radical<sup>2319</sup> (de *radix*, raíz) en observar fielmente sus postulados. Y es que la ortodoxia implica la aceptación de una norma, la ley natural, que regule en este caso los elementos constitutivos de la comunidad política regional. La práctica debida del regionalismo torrasiano quiere conjugar la aspiración a reconstruir una sociedad cristiana en Cataluña con el respeto a su especificidad dentro de España, frente a las veleidades revolucionarias de la modernidad, como era el principio de las nacionalidades que impregnaba a una parte importante del catalanismo: “crídem també nosaltres a l’Esperit perquè vingui per tots quatre vents, i veurem el país vivint un altre cop d’una manera noble i ordenada, i la societat catalana serà com la figura i imatge de la celestial Jerusalem”<sup>2320</sup>.

Además, el regionalismo, según Torras i Bages, también constituye una moral, que propugna defender el *ethos* o carácter genuinamente catalán. Este carácter tradicional se refleja en el amor y constancia en el trabajo, la modestia de vida, la sensatez de un espíritu práctico y el respeto de la jerarquía familiar<sup>2321</sup>. Así, hablando en una necrológica de su paisano Félix Barba, lo describe como modelo catalán típico:

<sup>2317</sup> Cf. Definición de “moderar” de la R.A.E.: “templar, ajustar, arreglar algo, evitando el exceso”.

<sup>2318</sup> Cf. 3ª acepción de “ordenar” de la R.A.E.: “encaminar y dirigir a un fin”.

<sup>2319</sup> Cf. 2ª acepción de “radical” de la R.A.E.: “*fundamental, de raíz*”.

<sup>2320</sup> Cf. “La devoció a Maria presidint el renaixement de Catalunya (homilia pronunciada en la festa del ofrecimiento de la “Corona Poètica” de Santa María de Ripoll en 1895)”, op. cit., p. 453.

<sup>2321</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 229.

Pertanyia a una raça que es va acabant. Era català fins al moll dels ossos, catalanista pràctic; ho era com qui exercita una virtut, com qui compleix un deure imposat per la naturalesa; amava la terra nadiua amb desinterès, es considerava i obrava com un servidor d'ella, sense cercar mai els aplaudiments, les adulacions ni els vans honors. Enemic d'exageracions, el bon sentit, el criteri pràctic era lo que el distingia; d'intencions rectes i pures, mai tenia segones mires; la dignitat i la naturalitat, la instrucció i l'estudi, la fe i la caritat cristianes el feren amat de Déu i dels homes<sup>2322</sup>.

A continuación, detallaré los principios más esenciales sobre los que se inspira este programa regionalista propuesto por Torras i Bages. Son presupuestos *pre-políticos*, en el sentido en que no son soluciones concretas e inmediatas a la problemática más contingente. Al mismo tiempo, constituyen concreciones o aplicaciones de los principios políticos más generales que he sintetizado en el capítulo decimosexto. De ahí el paralelismo y la correspondencia de los respectivos planos. Aquí, tales principios son proyectados específicamente a Cataluña.

#### 20.1. Regionalismo: religión, propiedad y familia

Tal y como hemos comprobado en el apdo. 16.7, los pilares naturales de la región y que fomenta el sano regionalismo son: la religión, la propiedad y la familia. Estas instituciones fundamentales emanan del Creador, y tienen “ses arrels en la mateixa Potència Creadora”<sup>2323</sup>. El cristianismo, como evidencia el caso del pueblo catalán, restaura y eleva estos valores naturales a un punto superior:

L'objecte del cristianisme és netejar de vicis la naturalesa huma i enfortir-la i fecundar-la pel bé, il·luminant el seu enteniment amb una claror divina; de manera que quan un poble és influït per ell, el caràcter dels homes i dels usos i institucions són d'una admirable naturalitat. Per això l'organització social de Catalunya és la recta interpretació de la naturalesa, ateses les condicions peculiars en què vivim. L'organització familiar és la patriarcal [...]; les relacions entre marit i muller són que tingueren ja entre si Adam i Eva en els primers moments de la creació del nostre llinatge sobre la terra, i l'autoritat del pare és plena i divina, sense limitació legislativa [...]. L'organització de la família catalana és la verdadera organització cristiana [...]. També és admirable en nostre cas l'organització del domini de la terra; no nega el principi de la propietat individual, i, no obstant, satisfà el dogma de que la terra ha sigut creada per a tots els homes [...]. Aqueix sant principi del cristianisme de l'ennobliment de

<sup>2322</sup> Cf. “D. Fèlix Barba” en *Obres Completes*, v. III, op. cit., pp. 671-672.

<sup>2323</sup> Cf. “L'eterna afirmació”, op. cit., p. 591.



l'home per son treball, l'ha professat Catalunya [...] la legislació té esperit cristià<sup>2324</sup>.

Por el contrario el espíritu antirregional, que se inspira en la filosofía relativista, desestructuraría todo vínculo social imposibilitando el desenvolvimiento de la religión, propiedad y familia cuando no sean las reconocidas por el Estado. Por ello, la imposición del relativismo es funesta, perdiendo toda estabilidad los diferentes estados de la vida humana, los contratos, las reglas jurídicas, la confianza personal y las obligaciones familiares<sup>2325</sup>.

En primer lugar, la religión es lo más natural y humano que existe, de ahí que se conjugue tan bien con esta forma política tan natural cual es el regionalismo<sup>2326</sup>. Este asentarse la religión en la naturaleza exige la necesaria colaboración del hombre, su trabajo, lo que justifica socialmente el derecho de la propiedad, la cual, no obstante, siempre ha de cumplir una función social<sup>2327</sup>. En unos años con la cuestión social a flor de piel, el pensador tradicionalista aboga por “la conveniència de fomentar la propietat i la indústria, de cercar la forma social que més les protegeixi de les absorcions de la riquesa innominada”<sup>2328</sup>. Este desarrollo sostenible o lucha contra la especulación son facilitados por una descentralización de la vida social, esto es, por el regionalismo<sup>2329</sup>. Todas estas consideraciones acerca de la propiedad quieren recordar la importancia de que la riqueza, en tanto que bien material, esté “ordenada a un bé espiritual, és a dir, a la virtut i a la felicitat dels homes”<sup>2330</sup>. De mantenerse ese equilibrio queda consolidada la paz.

Pero el principal fundamento de dicho equilibrio es la permanencia de la familia, cuya fuerza, como ya se ha indicado, quedaba ilustrada en Cataluña con la institución de la *casa*. De ahí la necesidad de trabajar por el fortalecimiento de la familia como vía para consolidar un país, una democracia

<sup>2324</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 243-244.

<sup>2325</sup> Cf. “L’eterna afirmació”, op. cit., p. 593.

<sup>2326</sup> Por contra, “tot lo antinatural és antireligiós [...], els revolucionaris y aprioristes, gent desnaturalitzada perquè obra en virtut de principis abstractes sense tenir en compte la naturalesa humana [...] ignoren el misteri de l’home”, cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 40.

<sup>2327</sup> “Los dos polos sobre que gira el movimiento económico en la sociedad [...] son la propiedad libre y el trabajo”, cf. “Lo eterno y lo variable del cuerpo social”, op. cit., p. 264. El capital y la propiedad, si bien no son las instituciones más nobles del orden social, antes bien, las más corruptibles, son de derecho natural: “derivación directa de la inteligencia humana, como una consonancia y armonía de nuestra naturaleza con las cosas, una especie de ecuación, como con habitual lucidez y concisión lo explica Santo Tomás (2-2, quaest. 57, art. 4)”, op. cit. p. 238.

<sup>2328</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 58.

<sup>2329</sup> Porque “junta els homes amb sa terra, favoreix l’esperit de família, fomenta l’amor a la regió, fa el treballador més home que no pas màquina”, op. cit., p. 59.

<sup>2330</sup> Op. cit., p. 65.

verdadera sobre la base de familias fuertes<sup>2331</sup>. La forma exterior de la familia, la casa, base del regionalismo, contradice el uniformismo centralizador del estado que entraña la vida moderna, la cual *desocializa* o *desfamiliariza* al individuo, ahora ya sólo contemplado como partícula de la gran urbe. En cambio, en la región:

La família permanent i tradicional, la que és fomentada pel benèfic influx de la regió i contrariada per l'uniformisme absorbent i avasallador [...] les relacions entre marit i muller i entre pares i fills, viuen més ufanes, ordenades i fecundades amb la calor de la regió<sup>2332</sup>.

El Estado, incapaz de crear la familia, a pesar de que lo pretenda, si no la ayuda, sólo la puede aniquilar. La familia, como la vida, es efecto del amor y el amor es efecto de la naturaleza, no del Estado. El Estado, en todo caso, tiene una función correctiva para impedir las desviaciones de la naturaleza<sup>2333</sup>. Dado que la familia es la célula básica de la sociedad regional –es más, “la societat no és altra cosa que un desenrotllament d’ella”<sup>2334</sup>– la reconstrucción pública de la región se deberá operar mediante la familia<sup>2335</sup>. La importancia social de la familia queda también subrayada por el hecho de que la fe y la tradición, sin poderse escindir la una de la otra, se transmiten principalmente en su seno<sup>2336</sup>. Sin esta fuerza interior de la familia, ésta se debilita y la sociedad entra en decadencia<sup>2337</sup>.

Por todo ello, se concluye que “la religió, la propietat i la família, principis que d’una manera forta i blana aglutinen als homes entre sí [...] són eficaçment protegides i fecundades per la pràctica de la vida regional”<sup>2338</sup>.

## 20.2. Lengua catalana y evangelización

Analógicamente al derecho catalán que también defendió frente a la codificación centralista<sup>2339</sup>, Torras y Bages partía de la asunción de que la

<sup>2331</sup> “El qui treballa en aquest sentit farà més per la consolidació de l’organisme polític democràtic que no feren els nostres legisladors de Cadis de l’any 1812; solament aquesta constitució social formada per famílies consistents [...] fa possible i harmònic un règim popular i col·lectiu, com el que existí a l’Edat Mitjana, sobretot a Catalunya”, op. cit., p. 68.

<sup>2332</sup> Op. cit., p. 69.

<sup>2333</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 363.

<sup>2334</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 67.

<sup>2335</sup> Cf. “L’etern rosari”, op. cit., p. 295.

<sup>2336</sup> Op. cit., p. 302.

<sup>2337</sup> La institución familiar se configura como “substància i base de l’organització social. La decadència social suposa decadència en la família [...] la regeneració social, la reconstrucció social, ha de començar per la reconstrucció de la família”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 280.

<sup>2338</sup> Cf. “Consideracions”, op. cit., p. 70.

<sup>2339</sup> Donde en Cataluña “la legislació té esperit cristià, basta recordar que el dret de l’Església, el dret canònic, és supletori en ella; i totes i qualsevol de ses disposicions germinaren i nasqueren

lengua materna forma parte de la naturaleza de una región y es expresión verbal de dicha naturaleza social y personal<sup>2340</sup>. Debía ser, en consecuencia, objeto de particular atención y amor por parte del regionalismo<sup>2341</sup>. La lengua es la comunicación de las propias formas o actualidades entre los seres, principio del movimiento<sup>2342</sup>: “la llengua pròpia és el medi de major excel·lència per a comunicar les idees i sentiments”<sup>2343</sup>. Es por esta razón que el uso de la propia lengua es de derecho natural<sup>2344</sup> y al mismo tiempo, demuestra el vigor del propio pueblo: “Un poble qui deixa l’ús de la seva llengua natural, és un poble desnaturalitzat”<sup>2345</sup>.

En cualquier caso, más allá del apego natural a la propia lengua, a Torras i Bages sobre todo le interesa la defensa y el uso público de la lengua regional por razones pastorales, de conformidad a los usos y cánones de la Iglesia<sup>2346</sup>:

Mai he conreat les lletres per les lletres, sempre hi só cercat un fi pràctic, sempre han sigut la Fe i la Pàtria, les qui m’han posat la ploma als dits [...]. Parlo amb la llengua *de la terra*, amb la llengua de casa, que ningú, fora de Déu, pot fer callar, perquè no es una institució del dret civil, ni un dret que provingui de la política, sinó cosa anterior a ells, més permanent que ells, formant part integrant de la nostra naturalesa social i fins del nostre ser personal<sup>2347</sup>.

A tal fin dedica los capítulos quinto a séptimo de *La tradició catalana*, donde defiende la tesis de que la lengua materna, por ser la más íntima, es la más adecuada para la comunicación de lo sobrenatural y por ello la que más se presta a la inteligencia y a la recepción de los contenidos de la fe, por ejemplo, a

---

sota el suau escalf de la religió, perpètua i educadora de la nostra”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 244. País que se caracterizó siempre por “la conservació del dret i l’ús de la llengua”, op. cit., p. 383. Defensa del práctico derecho autoctóno y tradicional catalán y de su actualidad que reitera en el capítulo VII del libro segundo la misma obra con ocasión del estudio de la escuela jurídica catalana clásica.

<sup>2340</sup> “Parlo amb la llengua *de la terra*, amb la llengua de casa, que ningú, fora de Déu, pot fer callar, perquè no és una institució del dret civil ni un dret que provingui de la política, sinó cosa interior a ells, més permanent que ells, formant part integrant de la nostra naturalesa social fins del nostre ser personal [...] la certesa de que la llengua pròpia és el medi de major excel·lència i eficàcia per a comunicar les idees i sentiments”, cf. “En Rocabertí i en Bossuet”, op. cit., p. 117.

<sup>2341</sup> “No he fet estudi especial de la nostra llengua, però l’amo vivament i m’interesso per la seva puresa i la seva riquesa. Qui ama al poble ha d’amar la seva llengua perquè són una mateixa cosa i havem d’amar lo nostre poble per llei de naturalesa”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., carta de 11.09.1906 a Antonio Alcover.

<sup>2342</sup> Cf. García López J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*, op. cit., pp. 113-114.

<sup>2343</sup> Cf. “En Rocabertí i en Bossuet”, op. cit., p. 118.

<sup>2344</sup> Cf. “Exposición al Sr. Ministro de Instrucción” en *Obres completes*, v. III, op. cit., p. 402.

<sup>2345</sup> Cf. “La força de la poesia”, op. cit., p. 188.

<sup>2346</sup> Como lo había hecho su predecesor en la sede de Vic, Morgades, “un edificador del poble, un pràctic restaurador social”, quien hace regionalismo no por cálculo, sino por amor a los hombres, cf. “El reverendíssim Dr. Morgades”, op. cit., pp. 590-592.

<sup>2347</sup> Cf. “En Rocabertí i en Bossuet”, op. cit., p. 117.

lo que a la predicación y al Catecismo para los niños se refiere<sup>2348</sup>. De este modo se entiende su razonamiento de que la enseñanza del catecismo en catalán no constituye una amenaza separatista, sino que “al revés, es el más firme de todos los apoyos para el orden social, porque es la garantía de que las verdades del Evangelio penetren de veras en el espíritu y en el corazón de los niños [...] que hablan y piensan en catalán”<sup>2349</sup>. Suplantar la lengua materna por otra sería desnaturalizar a los hijos pretendiendo que “Cataluña deje ser catalana”<sup>2350</sup>.

### 20.3. Regionalismo: autonomía vs. burocracia

Si la región tiene personalidad propia y, consiguientemente, vida con ley y tradición propias, quiere decir que tiene autonomía, es decir, que no será alterada por la influencia o invasión de modas, leyes y tradiciones ajenas. Dios es el ser verdaderamente autónomo y todos los demás seres lo son por participación, rigiéndose por su propia ley derivada de su naturaleza según la voluntad de su Creador. Autonomía en las criaturas que, en ningún caso, significa autosuficiente independencia o desprecio hacia los demás<sup>2351</sup>:

<sup>2348</sup> “No és Déu un Senyor de fora casa, un personatge estranger: per la qual cosa a l’infant català [...] si volem acostar aquell esperit infantil a l’Esperit infinit [...] parlem-li de Déu en llengua catalana. Convé parlar molt alt i clar [...] l’ensenyar el coneixement de Déu, això és, el Catecisme, als infants en llengua castellana, és un costum detestable i perniciosíssim i destructor de la fe”, cf. “La tradició catalana”, op. cit., pp. 258-259. Hemos querido transcribir estos fragmentos y dejar hablar a Torras i Bages por la claridad y la inmediatez de sus palabras. Es evidente que sin merma de su actualidad, las palabras del obispo regionalista se deberían leer hoy en día en un marco completamente distinto de la Iglesia y de Cataluña actuales, enriquecidas por el bilingüismo o multilingüismo natural de su cuerpo social, como fruto de la integración de la inmigración de otras regiones de España, así como del mundo. La defensa de la lengua de Torras i Bages –él que redacta su dietario personal en lengua castellana– no sólo obedece a razones “catequéticas”, sino que desde una perspectiva más filosófica es también una defensa de la naturaleza, en tanto que elemento de la naturaleza de un pueblo.

<sup>2349</sup> Cf. “Exposición al Sr. Ministro de Instrucción”, op. cit., pp. 403-404.

<sup>2350</sup> Op. cit., p. 406.

<sup>2351</sup> “Sols Déu pot dir-se pròpiament autònom; Ell únicament és llei de si mateix, mes li ha plagut a sa bondat infinita que aquesta excel·lència de l’autonomia resplandís en certa manera en les naturaleses creades, i així ha volgut que cada cosa portés una llei pròpia que és com la fórmula de la seva existència [...] la Religió, la filosofia, la ciència, l’experiència, el sentit popular, el dret natural, el dret diví positiu i el dret canònic [...] estableixen el fet legal que troben en les entranyes de la humanitat, és a dir, l’autonomisme com a llei fonamental [...]. En la llei autonòmica de cada ser, de cada col·lectivitat natural hi veiem l’element diví de l’existència mundana, les idees, els decrets del Summe Imperant [...] i en aquest sentit afirmem que l’autonomia és la voluntat de Déu [...] i per les arrels divines que provem que té l’autonomia, podem entendre que autonomia no significa tampoc independència, perquè tots els sers són autònoms, i, no obstant, no són independents, perquè tots ells són governats, en conformitat amb la llei de llurs essències i pel que regeix totes les coses de l’Univers. L’autonomia no és autocràcia [...] en la lluita per la vida, en reivindicar el dret d’existir segons la llei de sa pròpia naturalesa, en proclamar que l’esperit de Catalunya no ha mort ni morirà perquè és un esperit immortal [...] puix la suma doctrina ensenya que l’autonomia, la llei de casa [...] no significa disgregació, ans al revés, integració racional i pràctica de la vida social

“l'autonomisme, la personalitat dels pobles que tenen consciència de si mateixos i volen viure segons sa pròpia llei i no es volen deixar desfigurar, mai s'han de confondre, senyors, amb la supèrbia, amb el menyspreu envers els altres pobles. En aquest món tothom necessita dels altres; *vae soli!*”<sup>2352</sup>.

En la “Introducción” a *La tradició catalana*, el pensador catalán reclama la autonomía de la región, esto es, “la pretensió de viure segons la *pròpia llei*, quan aquesta existeix, i no subjectes a una llei forastera”<sup>2353</sup>. Ese derecho inalienable a vivir, es claro, Torras i Bages no lo entiende como una *autodeterminación*, mera negación de otro, sino que comporta un vivir profundo de acuerdo a su esencia más íntima, tal y como se ha venido mostrando a través de su existencia. Ese vivir plenamente, como se ha apreciado, se realiza en un vivir cristianamente. En este sentido, la autonomía de un pueblo, su ley *nacional* (en cuanto es verdaderamente natural), se basa en su vida moral, de modo que los pueblos *ipsi sibi sunt lex*<sup>2354</sup>. La libertad civil y política de los pueblos es algo querido por la propia Iglesia. Es más, para el clérigo catalán, es evidente el “paralelisme entre l'esperit cristià d'un poble i la llibertat civil i política de què disfruta”<sup>2355</sup>.

Como pretendida negación de tal autonomía o ataque a la eficacia de la gracia anteriormente señalada, el pensador regionalista identifica a la burocracia. Consecuencia práctica de lo anterior es el vaciado de significado de la palabra “libertad” en el régimen burocrático. Con la burocracia impuesta por la ley desde arriba, se corta de raíz la libertad regional: “la burocràcia ha desfet la regió”<sup>2356</sup>. El planteamiento democrático-revolucionario en vez de fortalecer la participación política de todos, convierte a los ciudadanos en “ramats de bèsties”<sup>2357</sup>, dado que impide la justicia distributiva que se deriva de la misma naturaleza<sup>2358</sup>.

Asimismo, cuando se absolutiza la soberanía nacional, se olvida la soberanía real de Dios sobre la sociedad y de su gracia. De este modo, el único recurso para mantener el orden y la justicia social es la coacción, ya que el Estado no puede apelar a una ley objetiva, a la moral ni menos al corazón de sus ciudadanos.

---

[...] l'autonomisme, la personalitat dels pobles que tenen consciència de si mateixos i volen viure segons sa pròpia llei, i no es volen deixar desfigurar, mai s'ha de confondre senyors, amb la supèrbia, amb el menyspreu envers els altres pobles [...]. El catolicisme, significa una immensa compenetració d'esperits, és una religió universal”, cf. “De la fruïció artística”, op. cit., pp. 199-201.

<sup>2352</sup> Cf. “La força de la poesia”, op. cit. p. 201.

<sup>2353</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 236.

<sup>2354</sup> Op. cit.

<sup>2355</sup> Op. cit., p. 336.

<sup>2356</sup> Cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 73.

<sup>2357</sup> Op. cit. p. 77.

<sup>2358</sup> Justicia definida como “donar a cada un dels membres de la Comunitat lo que li correspon i la naturalesa indica que deu donar-se-li perquè no s'alteri el ritme de la vida social”, op. cit., loc. cit.

Por todo ello, afirma que con respecto del sistema liberal, “la llibertat i la gràcia no congenien amb tals sistemes [...] per això nosaltres creiem que la forma regional és la més excel·lent i típica de totes les que pot afectar la família humana, i la que més assegura la pau i l’ordre de la societat”<sup>2359</sup>. Además, previniendo críticas que le puedan acusar de que menoscaba la autoridad del Estado, sostiene que “el regionalisme degudament practicat no porta la debilitació del poder central; al revés és una conclusió de força i de resistència permanent en quant els diferents pobles es converteixen en membres sans i fidelíssims del cap polític”<sup>2360</sup>. Es más, un regionalismo adecuado enriquecería la civilización internacional<sup>2361</sup>. Ello por cuanto la legislación regional permite un casuismo más racional y garante de la libertad<sup>2362</sup>. Por el contrario, una legislación uniforme o centralizada inútilmente trata de promocionar la moralidad pública y la libertad, encerrándolas en preceptos legales.

En relación con la noción de la autonomía regional, un autor contemporáneo de Torras i Bages, y en parte coincidente con él en los planteamientos regionalistas, Enrique Gil Robles, en su *Tratado de derecho político* (1899-1902), empleaba la idea de *autarquía*, sinónima de autonomía, para referirse al ámbito de competencias propias de las regiones. Para Gil Robles, las regiones eran entidades históricas que conservaban el espíritu y carácter de una antigua nacionalidad, con una personalidad pública característica. Por ello, ostentaban el derecho a la autonomía, “compatible con la unidad y solidez de la patria común, y a la conservación del organismo y Derecho regionales”<sup>2363</sup>. Para el profesor salmantino, el Estado únicamente podía intervenir en la región para preservar la unidad nacional o para tutelar intereses propios de la región que ésta no pudiera atender. Por otro lado, entre las regiones, en función de las características de cada una de ellas, los grados de autarquía podían ser mayores o menores. La personalidad regional suponía el respecto a los dialectos o lenguas locales, las cuales incluso podrían ser declaradas oficiales “para todo lo que se refiere al interés público regional”<sup>2364</sup>. En especial, Gil Robles señalaba que en Cataluña existía muy pronunciado el espíritu de la nacionalidad perdida, por lo que el regionalismo se encontraba muy vivo, aspirando incluso a la mera unión confederal con España. Aquí, frente al burocratismo centralista, el regionalismo autárquico tenía como adversario al regionalismo liberal, afectado de naturalismo y que en realidad, aunque Gil Robles no use esta expresión, era un nacionalismo. Este sentimiento y anhelo de autonomismo

---

<sup>2359</sup> *Ibíd.*, p. 84.

<sup>2360</sup> *Ibíd.*, p. 85.

<sup>2361</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 716.

<sup>2362</sup> Consuetud que facilita la autonomia, “perquè en ella predomina l’element moral sobre del legal, i la civilització que de la mateixa deriva més aviat presenta un caràcter ètic que no pas jurídic”, cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 87.

<sup>2363</sup> Cf. *Tratado de derecho político*, v. II, Afrodisio Aguado, Madrid 1961, p. 56.

<sup>2364</sup> Op. cit., p. 63.

nacionalista era difícil de justificar, teniendo en cuenta el tiempo pasado de la relativa independencia<sup>2365</sup>. Por otro lado, los extravíos del liberalismo centralista, observaba Gil Robles, habían sido apoyados en su momento por la radical Barcelona, feudo del liberalismo español. Por ello, la crítica de Gil Robles al regionalismo catalán, salvo el tradicionalista (carlista), se debía principalmente al escepticismo del mismo, dado que suponía que cabían en su programa “todas las opiniones sociales, jurídicas y políticas, sin otro principio, criterio y vínculo comunes; y cayendo, luego, en utilitarismo positivista [...]; reduciéndose, al cabo, la reivindicación autárquica a cuestión y aspiración puramente económica”<sup>2366</sup>. En Cataluña, el regionalismo de signo liberal, era apriorístico y desconectado del cristianismo y de la historia, que empezó como una manifestación literaria y terminó envaneciéndose por la innegable superioridad económica y fabril del Principado. Todo ello, oponiendo una enemistad a Castilla y al resto del país. Por ello, en Cataluña la restauración regionalista se colocaba “en un terreno resbaladizo y peligroso, contra el cual deben estar muy apercibidos los elementos católicos y españoles de dentro y fuera de la región catalana”<sup>2367</sup>.

#### 20.4. Regionalismo: revolución y liberalismo

El autor de *La tradició catalana* no cuestiona en ningún momento el papel de la libertad en el regionalismo. De hecho, es en el regionalismo donde la libertad social tiene un mayor campo de actuación y se compenetra óptimamente con la estructuración de la sociedad y con el principio de autoridad. Ejemplo de ello fue el pactismo que él evoca. Sin embargo, insiste Torras i Bages en que la libertad, al igual que el regionalismo, es un medio y no un fin en sí misma. De esta suerte, mientras que “tot fi pertany a l'ordre ètic [...] la llibertat no pertany a l'ordre ètic, en si és cosa indiferent [...]”. Fer de la llibertat el fi social és declarar la societat catalana sense fi ni objecte”<sup>2368</sup>. En este sentido, no se trata de una libertad sediciosa, sino tal y como se ha conocido en la historia catalana: “era una la llibertat racional [...] que porta a l'home envers

---

<sup>2365</sup> Constatava Gil Robles: “es de larga fecha la existencia de un germen de antipatía, más o menos disimulada o manifiesta, que aprovecha todas las ocasiones propicias para expresar la malquerencia y el despego hacia la nacionalidad común, y aun para romper los patrióticos vínculos con ella. Pero la pertinacia de este sentimiento, originado de livianas causas, es lo que no tiene explicación ni excusa, a medida que el adelanto de los tiempos y de las ideas debieron abrir paso a la reflexión y, con ella, al concepto y anhelo de amplia nacionalidad contra el estrecho exclusivismo de pequeña región independiente”, op. cit., p. 73.

<sup>2366</sup> Ibíd., p. 75.

<sup>2367</sup> Ibíd., p. 76.

<sup>2368</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 352. Además observa, parafraseando al rey de la Corona de Aragón Martín el Humano, que históricamente “el poble català era el més lliure. Mes era lliure [...] per a exercitar sa prodigiosa activitat envers un fi ètic”, ibíd.

el bé”<sup>2369</sup>. En la vida regional, se hace posible la orientación hacia este bien, orientación abierta a la verdad y al evangelio. La verdad “deslliura; per això els moderns sistemes polítics, que no es funden en la veritat, oprimeixen els pobles [...] on no hi ha l’esperit de Déu, on Crist és desconegut, la llibertat desapareix”<sup>2370</sup>.

La Revolución, con su proclamación del centralismo uniformista e igualitario<sup>2371</sup> es la antítesis del regionalismo, así como de la tradición. Sin embargo, la Revolución no es espontánea, tiene unas raíces. Un debilitamiento de la vida regional y de la tradición desde el Renacimiento provocó, según Torras i Bages, que el absolutismo las negara progresivamente en el plano político, negación que se hizo manifiesta, primero de forma teórica con la Ilustración y el racionalismo moderno y después prácticamente con la misma Revolución y su continuación liberal.

En consecuencia, califica Torras i Bages el liberalismo como fruto directo de la Revolución. De esta manera, entiende por liberalismo al “conjunt de principis emanats del concepte revolucionari, formant un sistema dirigit a la governació dels homes i a la constitució social”<sup>2372</sup>. Este sistema político liberal, parlamentario y centralista en su origen, tiene por uno de sus fines la consecución de la uniformidad social. Consiguientemente, “l’uniformisme nascut a França”<sup>2373</sup> es el régimen liberal por excelencia. Este liberalismo, para nuestro autor, se encuentra privado de toda “finalitat grandiosa”<sup>2374</sup>. *A contrario sensu*, se colige una vez más que, en última instancia, el regionalismo tiene una misión trascendente: erigirse en un medio óptimo de desarrollo social e individual que permita la realización máxima personal: la santidad, esto es, la unión del hombre con Dios.

## 20.5. Regionalismo y socialismo

En la línea de Donoso Cortés<sup>2375</sup>, Torras i Bages niega la posibilidad de que desde un socialismo puro se pueda formar una actitud verdaderamente

---

<sup>2369</sup> *Ibíd.*

<sup>2370</sup> *Ibíd.*, p. 335.

<sup>2371</sup> La igualdad tan exaltada por la Revolución, observa el Dr. Torras, es “principi negatiu i essencialment antiregionalista”, *ibíd.*, p. 305.

<sup>2372</sup> *Ibíd.*, p. 312.

<sup>2373</sup> *Ibíd.*, p. 230.

<sup>2374</sup> *Ibíd.*

<sup>2375</sup> Cf. Cortés, D., *Ensayo sobre el catalocismo, el liberalismo y el socialismo*, op. cit., en especial pp. 183-194: “arguyendo por identidad de razón, es fuerza negar de una nación solidaria lo que siendo solidaria se niega de la familia; de donde se sigue que es fuerza negar de una nación no solidaria lo que no siendo solidaria se niega de la familia; de donde se sigue que es fuerza negar de ella por una parte, que tenga nada que ver con el tiempo pasado y con el venido; y por otra, que tenga derecho de reivindicar una parte de las glorias pasadas y el atribuirse una



regionalista y patriótica. Y es que el socialismo niega de plano toda relación de propiedad, familia y de tradición. Queriendo instaurar una utopía, pretende descomponer la actual estructura social por medio del igualitarismo sin respetar ninguna institución, costumbre o derecho divino o humano<sup>2376</sup>. De esta suerte, lo único que conseguirá el socialismo es “la ciudad de la muerte, la uniformidad del linaje humano, la imitación de los seres inferiores, la colmena de las abejas o las madrigueras similares de ciertos animales que viven común”<sup>2377</sup>. No exagera en su crítica del socialismo, sino que predice con mucha aproximación lo que en la práctica aconteció en las “repúblicas socialistas”, donde, por ejemplo, la planificación urbana consistía precisamente en la edificación de barrios enteros (como el de Nowa Huta de Cracovia), siguiendo el mismo patrón, constituidos por grises edificios de apartamentos minúsculos, contruidos con elementos prefabricados. Ello no obstante, cree Mons. Torras i Bages que la aparición del socialismo en la Europa del siglo XIX es una permisión providencial, como protesta a la opulencia e insolidaridad de la sociedad burguesa, por lo que, como de toda herejía, resultará algún bien mayor, por aquello de *oportet haereses esse*<sup>2378</sup>.

#### 20.6. Regionalismo catalanista y cuestión educativa

En coherencia con el constante magisterio de la Iglesia que recuerda su derecho y a la vez obligación de educar como consubstanciales a su misión (a lo que ya se había referido León XIII en la mentada *Sapientiae christianae*<sup>2379</sup> y que el propio Pío XI consignó de forma específica en su encíclica *Divini illius Magistri* en 1929, que además el Concilio Vaticano II ha consagrado en la Declaración sobre la educación cristiana *Gravissimum educationis*), hemos podido comprobar (apdo. 16.11) cómo Torras i Bages defiende insistentemente en diversas ocasiones y por diversos medios la educación pública cristiana frente a las invasiones del Estado y, en especial, mediante las políticas de imposición de la escuela *neutra* o laica. Aparte de los argumentos reiterados en el magisterio pontificio, el obispo catalán defiende la educación cristiana, en una sociedad mayoritariamente católica, como lo es la catalana de principios de siglo XX, apelando al patriotismo y al sentimiento catalán, puesto que lo cristiano y lo catalán están intrínsecamente unidos, siendo el primero causa del segundo, de

---

parte de las glorias futuras [...] lo que se niega de la nación da por resultado forzoso la destrucción radical de aquel amor a su patria”, op. cit., p. 194.

<sup>2376</sup> Cf. “El estadismo y la libertad religiosa”, op. cit., p. 364.

<sup>2377</sup> Op. cit., p. 365.

<sup>2378</sup> Op. cit., p. 361. En carta de 19.08.1910 a Luis Ferrer-Vidal, escribía: “Jo crec que Déu ha permès en nostres temps l’extensió del socialisme per a renovar en lo món la fraternitat humana que vingué a ensenyar-nos nostre Senyor Jesucrist”, en *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 149.

<sup>2379</sup> Cuando habla en el número 55 de la referida encíclica de los derechos de los padres respecto a la educación de sus hijos.

ahí que escindir ambas realidades comportaría no sólo una descristianización del país, sino también una descatalanización práctica.

Por otra parte, la *Renaixença* supuso un gran esfuerzo educativo para relanzar una cultura en expresión catalana. Reconocía su valor Torras i Bages, siguiendo las sucesivas ediciones de los Juegos Florales del consistorio barcelonés y llegando a presidir los de 1899, donde expuso su famoso y polémico discurso *La força de la poesia*. Pero prevenía también de corrientes antitradicionales y modernizantes que se infiltran en dicho movimiento y en toda la cultura catalana, más por influencia francesa que por el ambiente de Madrid<sup>2380</sup>. Insiste en el origen mismo de la cultura catalana y su gestación de la mano de la orden de los frailes predicadores, escolástica cultural que pervivió en Cataluña hasta bien entrado el siglo XVIII. En general, es esta actitud medievalizante y tomista del obispo de Vic la que minusvaloran o le imputan negativamente algunos estudiosos suyos<sup>2381</sup>. Francisco Canals, no obstante, rebatía esas objeciones<sup>2382</sup>. No se trataría, en efecto, de volver a la Edad Media, antes bien:

De saber si determinados principios, que eran fundamentales en aquella ordenación cristiana medieval, corresponden a una situación contingente, a un ideal ya superado, propio de determinado momento histórico, o son por el contrario –por derecho natural y por voluntad de Cristo al instituir su Iglesia– la permanente e inmutable norma que debe presidir toda ordenación justa del mundo en cualquier época de la historia<sup>2383</sup>.

<sup>2380</sup> A guisa de ejemplo, véase la refutación por título *L'Ernest Renan i en Pompeu Gener* que hace Torras i Bages de la introducción del pensamiento del francés Ernest Renan en Cataluña mediante el artículo de Pompeu Gener en la revista *"l'Avenç"*, cf. *Obres Completes*, v. II, op. cit., pp. 23-35.

<sup>2381</sup> Cf. Colomer i Carles, O., *El pensament de Torras i Bages*, Ed. Claret, Barcelona 1991, p. 53: "Torras i Bages afirma –més que res voluntarísticament– que la nació catalana s'identifica amb l'escolasticisme tomista. De fet, aquesta tesi és històricament difícil de provar; en l'Edat Mitjana i en el Renaixement els Països catalans s'identifiquen més aviat amb el franciscanisme platònic-augustinian; és ben entrada la Il·lustració que es pot parlar d'un notable increment no de l'escolasticisme tomista sinó del neo-tomisme, que no és exactament el mateix. En aquest sentit, *La Tradició Catalana* de Torras i Bages manca d'exactitud històrica; és clar que l'autor no pretén pas de fer un tractat d'història, sinó una filosofia ideològica-utòpica de la Catalunya ideal que ell desitja". Ello llevaría a Torras i Bages, en palabras de este autor, "a preferir l'Edat Mitjana a les restants etapes històriques, en particular al Renaixement i a la Revolució francesa", op. cit., p. 81.

<sup>2382</sup> "La insistencia medievalista del autor de la *La Tradició Catalana* le lleva a afirmaciones de apariencia tan unilateral como la que señala a la «orden dominicana» como «la verdadera educadora de nuestra nación», cf. Canals Vidal, F., *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., p. 131. Con ello Torras i Bages vendría a conformarse con la corriente de pensamiento y cultura más íntimamente catalana. Esta corriente en palabras de Canals sería la natural, la propia de Cataluña: "el pueblo catalán, de profundo arraigo tradicional y «medievalizante» como notaron, desde valoraciones opuestas Torras i Bages y Vicens Vives, se ha conformado muy difícilmente con las actitudes de afectación moderada o «ilustrada», op. cit., p. 148.

<sup>2383</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Política española: pasado y futuro*, op. cit., p. 204.

## § 21.- EL CATALANISMO DE TORRAS I BAGES

La propuesta regionalista del Dr. Torras responde a una asunción por su parte de los planteamientos del catalanismo y un intento de rectificarlos en los puntos que considera desviados. Desviación que él podía atribuir como influencias de tendencias progresistas o laicistas, pero que desde nuestra consideración, podemos identificar mejor como debidas a la propia actitud e ideología nacionalista, ya subyacente en el catalanismo. Esta decisión o “toma de consciencia” del sacerdote catalán, con todo, estaba mediatizada por el ambiente romántico y *renaixentista* en el que creció y se formó desde su adolescencia. En este sentido, desde el vigatanismo, participaba de una corriente cultural y social con unos condicionamientos y expectativas históricas determinadas; corriente que intentó encauzar, pero de la que no pudo o no quiso salirse.

### 21.1. Motivaciones de su catalanismo regionalista

Ya he hecho mención en el adpo. 2.2 de la primera parte del presente trabajo, de que Torras i Bages se sentía personalmente llamado a intervenir en el catalanismo en virtud de su ministerio sacerdotal -como servicio espiritual a la patria- defendiendo su idea del regionalismo “degudament practicat”<sup>2384</sup>. Así, el sacerdote catalán justificaba su vocación regionalista por su empeño en el oficio cosmopolita que le compelia a amar y servir al hombre concreto.

Para conocer una actitud más personal del clérigo catalán resultan interesantes dos cartas suyas que se publicaron en la revista *Quatre Barres* de Vilafranca del Penedès, el 20 de noviembre de 1891 y el 3 de enero de 1892 respectivamente. En la primera explica la razón de la utilidad del regionalismo para la juventud catalana de su tiempo, dado que “captiva totes les teves facultats i serà principi natural i fecund d’un progressiu desenrotllament de tot ton ser”<sup>2385</sup> y mediante el conocimiento de lo propio permite el amor ordenado

<sup>2384</sup> Cf. “La tradició catalana. op. cit., p. 716 y “Consideracions”, op. cit., p. 69.

<sup>2385</sup> *Obres completes*, op. cit., v. IV, op. cit., p. 71.

de sí mismo: “tot son programa pot reduir-se a aquest principi: el coneixement i l’amor pràctic de Catalunya”<sup>2386</sup>. En la segunda, desarrolla este programa y los principios de su regionalismo, cuyo cometido principal es la restauración de los órganos naturales de Cataluña, comenzando por la familia<sup>2387</sup>.

Respecto al posible nacionalismo de Torras i Bages y su papel en el catalanismo, resultan igualmente esclarecedoras las palabras de Canals en la obra ya mencionada *Catalanismo y Tradició catalana*, para quien el obispo de Vic fue un “catalanista para la Iglesia católica” o “catalanista para la vida cristiana”<sup>2388</sup> y no un “cristiano para el nacionalismo”<sup>2389</sup>. Coincidiría esta tesis con la expresada labor de “seminación” que pretendía llevar a cabo Torras i Bages en el catalanismo, en un sentido cristianizador. En mayo de 1899, justo después de

<sup>2386</sup> Op. cit., p. 72.

<sup>2387</sup> “La nostra modesta escola regionalista, veient la societat malalta i xorca, per a fer bé als homes, coneixedora d’un modo d’ésser social que ha tingut el nostre país, quals elements encara persisteixen i fomen com la base de sa existència, acut a la forma regional; i al centralisme [...] oposa una espècie de proteccionisme que, permetent la vida de tots els membres, protegint a la regió, equilibra la vida i fa participants d’ella a les parts més significants del cos. A tots els homes de bona voluntat [...] ha d’ésser simpàtica la tendència regionalista [...]. És una forma molt vella en la història dels pobles [...] és sols la defensa de la pròpia existència [...] la lluita per la existència [...] no és en dany de l’existència d’altre; al revés, proclama el dret de tothom a viure, i la conveniència de que tot país conservi la manera d’ésser de que gosa i que ha rebut d’Aquell que crià [...] també la societat [...]. Restituir la societat a ses lleis naturals, estendre els vers avenços que puguin sobrevenir i fomentar una vida noble i fecunda en la regió, és a dir, restaurar la vida catalana: veus aquí l’objecte que ens hem de proposar. Havem de combatre la desnaturalització de la societat, fer-nos superiors a la tirania de la moda [...] cal tenir clara idea de la importància del regionalisme, que no és solament un culte del sentiment natural de pàtria, de l’amor al propi país; aquest sentiment desperta l’afició, fa saborós el treball que s’esmerça en defensa de la terra, engendra i inicia l’escola [...] se proposa com nobilíssima tasca la restauració i foment dels òrgans naturals de la societat, de sos membres essencials. La regió suposa la família [...] per lo qual el catalanisme, si vol reeixir, ha de fomentar l’esperit de família [...], i posar aquestes dues institucions fonamentals baix l’ombra benefactora de l’arbre de la Santa Creu”, op. cit., pp. 75-76.

<sup>2388</sup> Cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., p. 119.

<sup>2389</sup> Por su interés transcribimos un amplio fragmento de *Catalanismo y Tradición catalana*, relativo al supuesto nacionalismo de Torras: “se discute también hoy la madurez nacionalista de Torras i Bages, pero es una discusión estéril [...] no sólo porque Torras i Bages no era nacionalista, sino sobre todo porque sus tareas en el catalanismo tenían una intención explícita de lo que podríamos hoy llamar inculturación de la fe católica. Y si Torras i Bages no fue ciertamente [...] ni carlista ni integrista, fue [...] uno de los grandes hombres de Iglesia genuinamente ultramontano [...]. Un fidelísimo, insistente y enfervorizado predicador de las orientaciones enviadas al pueblo cristiano [...] desde la Cátedra de Pedro [...]. Tal es la perspectiva de Torras i Bages que no puede [...] coincidir con quienes a fuerza de nacionalismo tienden a convertirse, aprovechando tantas veces estructuras eclesiales, en «cristianos para el nacionalismo» [...]. Por contraste con esta desviación, puede decirse [...] que [Torras i Bages] fue «catalanista para la Iglesia católica», «catalanista para la vida cristiana», poniendo lo humano, lo natural y lo histórico, al servicio de lo divino, sobrenatural y escatológico [...] la tarea del obispo de Vic no puede tampoco asemejarse a la de aquellos que se dirigieron de modo inmediato a la creación de un partido democristiano nacionalista. Torras i Bages nunca fue un líder político [...] Su vida estuvo totalmente caracterizada por ser la de un hombre de Iglesia en su tiempo y en su pueblo”, op. cit., pp. 118-119.

haber sido designado obispo de Vic, pero antes de su consagración se levantó en Madrid una polémica acerca del futuro contenido de su parlamento en los Juegos Florales de Barcelona de ese año, por ser supuestamente separatista. Sorprende la claridad y el sosiego de su respuesta a tal acusación:

Debemos levantar los espíritus caídos y encaminarlos hacia la verdadera libertad. Mi discurso [*La força de la poesia*, discurso inaugural de los Juegos Florales de 1899] es antitético y substancialmente contrario al separatismo en casi toda su extensión, nombro con respeto a la Reina y manifiesto que la Providencia ha colocado a distintos pueblos en la península para que formen una legión que trabaje en bien de la civilización, no para piedra de escándalo. Afirmino que la autonomía no es autocracia [...]. Creo que mi discurso es una exposición de doctrina tomística<sup>2390</sup>.

Congruentemente con su doctrina regionalista, convencido de la idoneidad del regionalismo para el desarrollo de la vida social frente a la esterilización operada por el modelo revolucionario racionalista, sin involucrarse en política, sí recomendaba el Dr. Torras adoptar medidas prácticas que lo fomentasen. En particular, medidas de promoción de sus pilares: la religión, la propiedad y la familia, con lo cual se conseguiría restablecer el elemento espiritual, puesto que el enemigo del regionalismo es precisamente la carencia de espíritu<sup>2391</sup>. En cualquier caso, para proceder con la labor de seminación, proponía diversas vías o medios de los más diversos órdenes tendentes a la consecución de la unidad moral de los diferentes miembros y del bien común de la sociedad.

## 21.2. Catalanismo y participación de Torras i Bages

En su opúsculo *El clero en la vida social moderna* Torras y Bages recordó el criterio que ha de inspirar la colaboración entre el sacerdote y la política: “fidelidad al César [...] ayudándole al cumplimiento de su misión terrena, mayormente fomentando la vida municipal y regional”<sup>2392</sup>. Estos fueron los principios que observó toda su vida, sin perjuicio de su celo por mantener la independencia frente al poder civil inherente y motivado por su estado eclesiástico.

<sup>2390</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., p. 32, carta a Duran i Bas, 4.05.1899.

<sup>2391</sup> “Les dissensions socials presents no provenen de la misèria material, sinó espiritual. Per això nosaltres propugnem el regionalisme que en l’ordre natural fomenta els bons sentiments, afavoreix l’esperit, educa les passions i no desfrena les concupiscències, essent, per tant, la forma social que més fàcilment porta la pau a les Comunitats i la bona intel·ligència entre els individus, travats els uns als altres amb vincles similars als de família”, cf. “Consideracions...”, op. cit., p. 93.

<sup>2392</sup> Cf. “El clero en la vida social moderna”, op. cit., p. 217.

Su principal participación más inmediata en el catalanismo político de su época fue su intervención –no personal– en la Asamblea de Manresa, así como su cargo de consiliario de la sección de propaganda religiosa de la *Unió Catalanista*. Posteriormente, intervino en la fundación de la *Lliga de Nostra Senyora de Montserrat* (llamada también como *Lliga de la Mare de Déu de Montserrat*), de la que fue nombrado presidente honorario. Integrantes de ésta, muy cercana a *Unió* y al regionalismo protonacionalista en el que se gestaría la *Lliga Regionalista*, tuvieron cierta propensión a confundir su actividad netamente religiosa con la política, a poner las cuatro barras por encima de la cruz. Como he indicado en el apartado biográfico (apdo. 2.2 de la primera parte), Torras i Bages intervino ante los responsables de la *Lliga* para despolitizarla, incluso en cuanto al tinte regionalista se refiere, tratando de encauzarla a su verdadero objeto<sup>2393</sup>, sin perjuicio del laudable patriotismo que, para él, debía inspirar a sus miembros. En este sentido, Alejandro Galí trata de encontrar una diferencia entre Torras i Bages y el sacerdote Federico Clascar por su artículo *Als cathòlics catalans* de 1905, retrayéndole al primero la falta de la misma obstinación en la defensa de los derechos de Cataluña que de los de la Iglesia<sup>2394</sup>. La aportación más recordada de Torras i Bages a la *Lliga* es la composición de la *Visita espiritual a la Mare de Déu de Montserrat*<sup>2395</sup>, sobre cuya virtud ironiza el pedagogo catalán aludido.

En general, el apoyo del obispo catalán al regionalismo político lo justifica, sin pretender involucrarse jamás en la política activa, por querer fomentar la participación popular, particularmente de los jóvenes cultivados, en la vida del país y por derivarla a un ambiente tradicional y cristiano, como contrapunto a la avanzadilla en Cataluña del radicalismo socialista de filiación liberal<sup>2396</sup>.

<sup>2393</sup> Carta a Ricardo Permanyer de 10.01.1900, cf. *Epistolari*, v.II, carta, p. 113.

<sup>2394</sup> Según Galí, *La tradició catalana* sería una justificación de los propios escrúpulos de su autor, “com si el pensament separatista fos un pensament mortal”, cf. *Història de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900-1936*, Llibre XX: *col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX*, op. cit., p. 237.

<sup>2395</sup> En la que le pide a la Virgen de Montserrat: “aconseguiu per als vostres catalans aquella fe que enfonsa les muntanyes, omple les valls i fa planer el camí de la Vida [...], obteniu-nos l'honestedat dels costums públics [...], feu que sigui desterrat d'aquest poble vostre l'esperit de maledicció i blasfèmia [...], traieu de Catalunya l'esperit de discòrdia, i ajunteu tots els seus fills amb cor de germans [...], feu que mai no es desfaci aquest poble català que Vós espiritualment engendràreu [...], defenseu d'enemics espirituals i temporals tota la terra catalana que teniu encomanada [...],aconseguiu per als pobles de Catalunya una pau cristiana i perpètua [...]. Feu que, ajudats amb la poderosa protecció de la Immaculada Verge Maria, puguem arribar amb seguretat a la muntanya, que és Crist”, cf. *Obres completes*, v. IV, op. cit., pp. 428-431.

<sup>2396</sup> Cf. *Epistolari*, v. II, op. cit., carta de 28.06.1900 al Cardenal Rampolla, pp. 157-158: “ya que he hablado de separatistas [...] me ha de permitir su Eminencia que le diga que esta cuestión del Regionalismo tiene más importancia por los fantásticos y apasionados y lejos de la realidad comentarios de los periódicos y políticos madrileños, que no en sí misma; y yo creo profundamente que aun cuando la propagación del Regionalismo discreto no llevase consigo

Su abstención en la política activa de su tiempo, por ejemplo al no recomendar por principio a ninguno de los diferentes candidatos católicos de las circunscripciones electorales que quedan dentro de su diócesis, no impedía que cuando lo estimaba conveniente para el bien común, recurriese a la asistencia en alguna ocasión a políticos de diversa ideología regionalista o nacionalista. Así, se dirigió a Cambó para pedirle su intervención en defensa de la escuela cristiana<sup>2397</sup>. O le aseguraba sus simpatías y bendiciones a Prat de la Riba en relación con el establecimiento de la Mancomunidad catalana, por representar ésta un fomento de los vínculos naturales<sup>2398</sup>.

Como se ha ido constatando, tal y como se advierte a lo largo de toda la obra torrasiana si bien no de forma directa y explícita, la teoría regionalista aplicada al programa catalanista debe convertirse en un instrumento. No de práctica política, regeneración o renovación social por sí misma, no de perfeccionamiento meramente intelectual o voluntarista en el plano individual o social, sino que el catalanismo, por el contrario, debe tener una función mucho más elevada. Ha de estar, en todo caso y principalmente, al servicio de la “evangelización”, esto es, el acercamiento y la transmisión del mensaje cristiano a la sociedad, en este particular caso, la catalana. En esto y no en otra

---

un bien positivo lo llevaría en el sentido de ser un derivativo que llama la actividad popular, y sobre todo de la juventud ilustrada y de la clase media hacia un terreno donde naturalmente se respira un aire tradicional y cristiano. Si ha de venir una disolución en nuestro país de seguro que no será por este lado; dominan aquí desgraciadamente demasiado las inclinaciones positivistas modernas para que el culto a lo indígena pueda producir un desgarró en el Estado español. Y el hablar así a Vuestra Eminencia no le haga creer que soy hombre que me ocupo en la política; nunca me ha gustado y ahora que soy obispo procuro vivir y obrar dentro del inmenso horizonte del reino de Cristo, sintiendo raquítico y mezquino el reino de los hombres; pero también estoy convencido, y yo en mi conducta pastoral obra en virtud de esta convicción, que la vida de la fe y de la piedad si se injertan en el espíritu propio del país, atendiendo a la naturaleza social del mismo, resulta más vivaz y lozana [...]. A mi entender no sería de buenos resultados que el pueblo catalán creyese que la autoridad eclesiástica quería cohibir el nuevo espíritu indígena que en estos tiempos ha recrudecido”.

<sup>2397</sup> Cf. sendas cartas de 10 y de 16.03.1914, en *Epistolari*, v. V, op. cit., pp. 67-68 y 70: “deuria V. fer declaració explícita de la necessitat de que l’escola sia cristiana [...] la defensa de l’escola cristiana harmonitza amb lo comú sentir del país, i convé traure del terren de la democràcia l’escola neutra que es pretén és una necessitat d’ella [...] no confonent la Religió amb cap sistema polític, sinó derivant l’acció política de la doctrina de l’Evangeli, que obtindria una super-eminència i prevaleixença sobre les misèries de molts i sobre la malícia sectària de pocs. La mateixa tenacitat d’aquests contra l’escola cristiana prova que aquesta és una necessitat per a l’educació popular que ells volen separar de la influència divina [...]. Em penso que no necessitava cridar-li l’atenció sobre la qüestió de l’escola, que és la pedra de toc no solament de la política, sinó que fins també de la sociologia cristiana; però en les presents circumstàncies tan satisfactòries per V. li he volgut fer aquest memento, esperant que hi posarà atenció puix se tracta d’una qüestió de vida o mort, perquè lo cristianisme és l’orientació de la vida, i per les classes populars, en los temps moderns, l’orientació de l’esperit se rep en l’escola”. En la segunda de esas cartas, le desea asimismo al político catalanista que “puga treballar en favor d’aquest poble català, que és obra de gràcia d’Ell [Jesús]”, op. cit., p. 71.

<sup>2398</sup> Cf. *Epistolari*, v. V, op. cit., pp. 88-89, carta de 10.05.1914.

cosa, consiste el regionalismo ortodoxo, informado por la Iglesia católica, puesto que en la Iglesia se consigue la unidad de la humanidad conformada por la pluralidad de los diversos miembros y pueblos que la componen.

Por consiguiente, en su intención, Torras i Bages era sinceramente pastoral. Al defender el regionalismo, lo hacía defendiendo el entorno idóneo, en su opinión, para el mantenimiento y desarrollo de la fe cristiana en una sociedad. También, como después reconocería, se sentía llamado a velar sobre el catalanismo, a fin de evitar extravíos o radicalizaciones<sup>2399</sup> que fueran a apartar Cataluña de su tradición cristiana. En este punto, desde una óptica radicalmente inversa, Valentí Fiol, en su clásico sobre el modernismo, le echa en cara a Torras i Bages el haber operado como un represor de las tendencias modernas en Cataluña<sup>2400</sup>.

En este punto llegamos al punto más álgido de *La tradició catalana* como ilustración de la intención que le mueve a involucrarse en el movimiento catalanista: “ens trobem amb una Catalunya espiritualista i cristiana; matar-li l’esperit és matar-la a ella mateixa; reforçar son esperit és augmentar sa potència [...] Catalunya la va fer Déu, no l’han fet els homes; els homes sols poden desfer-la”<sup>2401</sup>. Lo que sí resulta evidente es que, según Torras i Bages, Cataluña se explica únicamente a la luz de la acción de la Providencia, que su nacimiento y su formación se ha hecho al calor del Evangelio y que, como ha sucedido con Europa Occidental, la suerte de esta nación se ha ligado de forma intimísima con la fe cristiana, además de que, por esta misma razón, cualquier distanciamiento de esta raíz producirá inevitablemente una transmutación que

<sup>2399</sup> Vocación o misión que desvelaba en la carta, a la que ya se ha hecho alusión, de 31.03.1909 al nuncio, con ocasión de su posible traslado a la sede de Burgos en 1909: “supongo que usted está enterado de un hondo movimiento público existente en Cataluña y que arrastra, se puede decir, toda la juventud intelectual del país. Este movimiento catalanista, como lo llaman, como todos los movimientos similares de nuestro tiempo, corre el peligro del radicalismo, y el día en que el radicalismo se hiciese dueño del movimiento, toda Cataluña quedaría radical, porque puede decirse que hoy día es el único sentimiento vivo, en lo que se refiere a la vida pública, en el orden político e intelectual. Dentro de este movimiento yo tengo alguna significación. Hace años escribí en catalán *La Tradició Catalana* para sostener el espíritu cristiano, en la nueva generación intelectual y política, y creo que ha tenido alguna eficacia, y hasta me figuro, quizás engañadamente, que mi influencia doctrinal, hoy día, por débil que sea, sirve de algo así como de lastre, a lo menos entre la parte del movimiento, parte muy importante, que persevera fiel la fe católica. Con mi salida de Cataluña el movimiento público no se mitigaría, pero en cambio perdería una influencia católica que por modesta que sea, tiene alguna importancia”, cf. *Epistolari*, v. III, op. cit., p. 387. Admitía ser este “lastre en el movimiento catalanista” ya en carta anterior de 1.04. 1909 al cardenal Vives, op. cit. p. 362.

<sup>2400</sup> Cf. Valentí Fiol, E., *El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos*, op. cit., pp 99-100 y en especial todo el capítulo sexto (“La posición antimodernista: Torras i Bages y su «Tradició Catalana»”). Valentí Fiol menciona unos artículos críticos de *L’Avens*, firmados por el marqués de Olivart, glosando *La tradició catalana*, criticando el regionalismo torrasiano, puesto que, de aplicarse, ocasionaría una “Catalunya esclava del Papat” (artículo de 15-31.07.1893), op. cit., p. 176

<sup>2401</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 240.



afectará radicalmente a lo que se entienda por “ser catalán”. Si para el pensador catalán lo anterior es una conclusión lógica, confirmada por la experiencia de los sucesos históricos de la época, toda vez que se iniciaba en aquellos tiempos, aunque de una forma muy minoritaria, una laicización de la sociedad, hoy en día adquiere una significación palmaria en la Cataluña actual. Paralelamente, con una afirmación sin precedentes del nacionalismo catalán, la secularización del país ha llegado a extremos insospechados ha unos años. A pesar de ello y de la presión política encaminada a promover la lengua, la cultura, el folklore catalán, etc., la misma sociedad catalana, la familia y la juventud parecen inmersas en una crisis sin precedentes con un dramático descenso de la natalidad; los valores tradicionales, el *seny*, el buen hacer y la moderación – han sido sustituidos por lo alternativo y la *rauxa*.

### 21.3. Catalanismo y nacionalismo

El nacionalismo es la deformación del regionalismo en Cataluña<sup>2402</sup>, puesto que salvo alguna contada excepción, como Almirall, temporalmente le es posterior. En el caso del nacionalismo conservador, es además consecuencia de la infiltración del liberalismo en el regionalismo, frente al cual éste se había constituido originariamente.

Una de las causas que mueven a Torras i Bages a involucrarse en el movimiento catalanista es combatir las tesis izquierdistas y secesionistas del catalanismo del entorno de Almirall. A este respecto, es claro: “no poden ésser aquesta gent [Almirall, Ubach, Vinyeta] los restauradors de Catalunya”<sup>2403</sup>. Pero tampoco se quiere erigir como antagonista de Almirall, sino como “sembrador que escampa llavor”<sup>2404</sup>, de conformidad con lo que ha llamado labor de *seminación*.

Frecuentemente, el obispo de Vic se refiere al peligro que puede suponer una radicalización nacionalista del catalanismo. Radicalización por parte del nacionalismo, que destruirá Cataluña, tornándola *una Catalunya de paper*<sup>2405</sup>.

---

<sup>2402</sup> Como distingue Gamba el patriotismo del nacionalismo: “el nacionalismo [...] brota de fuentes bien distintas, como enteramente diversos son su objeto y sus frutos. Ya Max Scheler a raíz de la primera guerra mundial, denunciaba con palabras enérgicas la esencial perversidad del espíritu nacionalista, y cómo este espíritu, confundiéndose con el recto patriotismo, procuraba recabar para sí la estima que éste gozó siempre por parte del cristianismo”, cf. Gamba R., “Patriotismo y nacionalismo” en *Cristiandad*, núm. 160, 1950, pp. 507-508.

<sup>2403</sup> Cf. *Epistolari*, v. I, op. cit., carta de 6.12.1886 a Jaime Collell, p. 207.

<sup>2404</sup> Op. cit., carta 26.07.1887, a Jaime Collell, p. 213.

<sup>2405</sup> “«Aunque sea con pérdida de noventa por ciento sobre el *valor nominal*, no queremos más papel, queremos *metálico sonante*». Sentència a què convé que s’atenguin els joves catalanistes, si volen servir i restaurar el vell i robust esperit de la terra, i no construir una Catalunya de paper”, Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 714.

Y es que el nacionalismo nominalista transmuta la patria<sup>2406</sup>, no reconoce realidad alguna. En su negación de lo «extranjero», en lo que se incluye lo español, ese nacionalismo tampoco reconocerá la verdadera realidad de Cataluña, en aras de una idea preconcebida de una Cataluña libre, esto es, racionalmente autodeterminada<sup>2407</sup>. A este respecto, se ha insistido desde el catalanismo en la *voluntad de ser*, como una búsqueda autorreferencial de una esencia en riesgo de extinción. El catalanista quiere ser, puesto que duda de su ser más inmediato. La *nacionalización* de Cataluña que ha perseguido el catalanismo –como si Cataluña *no fuera* en absoluto o al menos *no fuera* suficientemente- contraponía la existencia cotidiana con la esencia teleológica de una idea: la consecución de una *Cataluña catalana*. Esta voluntad de ser, paradójicamente, ha de negar el propio ser, debiendo reelaborar su propia tradición o historia. La voluntad de ser nacionalista conecta, en definitiva, con la «voluntad de poder» o la voluntad de dominio nietzschiana (*der Wille zur Macht*). Y es que todo nacionalismo desemboca en el imperialismo.

### 21.3. Regionalismo del nacionalismo

En el plano sobrenatural, el regionalismo, entendido como “amor o apego a determinada región de un Estado y a las cosas pertenecientes a ella”<sup>2408</sup>, quiere ser una concreción de la amistad o amor social a la que se refiere Aristóteles en el Libro VIII de la *Ética* a Nicómaco. El regionalismo sería una manifestación del patriotismo. Para los cristianos, en particular, si fue Cristo mismo quien nos enseñó a amar nuestra patria, se preguntaba muy tempranamente en 1874 Torras y Bages, cuando ese patriotismo o el amor a

<sup>2406</sup> “Mes, com els tals no poseeixen una vertadera substància, essent una pura privació, plena de personals concupiscències, el que ens quedaria *fóra un nom buit de tota realitat*”, op. cit. p. 246 (el subrayado es mío).

<sup>2407</sup> En sus relaciones con España, el nacionalismo catalán, en general, ya sea de tinte federalista, de izquierdas, independentista o conservador, tiende a sentirse más cómodo, ya sea declaradamente o de forma más discreta, con la forma republicana del Estado español. No podría ser de otra manera en razón de sus planteamientos liberales. Recogiendo las tesis de Almirall y Pi y Maragall, Juan Ors en su *España y Cataluña* en 1930 subsumía el origen y el desarrollo del movimiento catalanista de tinte nacionalista: “uno de los errores más graves y funestos para la idea de España fué el de oponer en Cataluña la idea republicana al sentimiento catalanista. Por sus orígenes y significación, el catalanismo no podía ser opuesto a la idea de libertad individual. Como el republicanismo, el catalanismo procedía ideológicamente de la Revolución francesa y del romanticismo liberal. Tenía sin embargo el catalanismo un interés vitalísimo en no disolverse en un movimiento de puro liberalismo individualista y de evitar el peligro de ver absorbido en el autonomismo republicano su ideario nacionalista [...] la conciencia de este peligro entre algunos sectores del movimiento nacionalista catalán fué tan clara y el terror que les inspiró tan grande, que pecaron por exceso contrario al situarse en determinados momentos en actitud francamente reaccionaria”, cf. Ors J., *España y Cataluña*, Historia Nueva, Madrid 1930, p. 87.

<sup>2408</sup> Cf. 2ª acepción de la R.A.E. para la voz “regionalismo”.

todos los hombres no proceden del Espíritu de Dios, “¿de qué sirven?”<sup>2409</sup>. En otro lugar llegará a decir que el regionalismo “és la ciutat de Déu tal qual fou edificada pels decrets de l'Etern”<sup>2410</sup>.

De lo anterior se deduce que el regionalismo, como doctrina constitucional de una comunidad política basada sobre una estructura regional, o está orientado en última instancia a lo sobrenatural, *usque ad contemptum sui*, o bien tiene por fin la propia afirmación, irreversiblemente *usque ad contemptum Dei*. Tanto para la región como para el Estado, la tentación es, hoy en día y parafraseando a San Agustín, en vez de adorar a hombres mortales, de pájaros, cuadrúpedos y reptiles, la de adorarse a sí mismo, incluso mediante las imágenes de la devoción religiosa más piadosa. Afirma Francisco Canals que:

El nacionalismo es al amor patrio lo que es un egoísmo desordenado en lo afectivo, y pretendidamente autojustificado por una falsa filosofía, a aquel recto amor de sí mismo que se presupone incluso en el deseo de la felicidad y en la esperanza teologal por la que nos orientamos a la bienaventuranza sobrenatural<sup>2411</sup>.

Creo que Torras i Bages lo tenía muy claro cuando escribió “sobre de l'amor de Catalunya, hi ha l'amor a la Iglésia, pàtria universal de les ànimes”<sup>2412</sup>.

Por su parte, una objeción común contra el regionalismo es, precisamente, su potencialidad para convertirse en caldo o trampolín para el desarrollo de una actitud pro-nacionalista en la región. La experiencia parece acreditar esta evolución de los planteamientos regionalistas. El regionalismo *debidamente practicado* que el clérigo catalán propugnaba habría contribuido a engendrar en Cataluña un “nacionalismo” moderado o conservador, que en lo fundamental de su justificación participaba o se dejaba llevar por las mismas bases teóricas o prácticas de su antagonista, el nacionalismo progresista o de izquierdas, que tendería hacia la autodeterminación completa. Aunque las causas son muchas y muy complejas, trataremos de explicar una de esas causas de la alteración que termina confundiendo –lingüística y conceptualmente– el nacionalismo con el regionalismo.

Con independencia de la justificación teórica de ambos, lo cierto es que el nacionalismo, en tanto que afirmación de una negación, exige para recubrir su propio vacío existencial el hacerse con un contenido positivo que le afirme frente a lo que niega o contradice. Carente de contenido propio, debe acudir a algún referente más o menos inmediato y creíble. Obviamente este referente no

<sup>2409</sup> Cf. “De la fe, único medio de la vida sobrenatural (sermón de 5.07.1874 predicado en la catedral de Barcelona)”, op. cit., p. 300.

<sup>2410</sup> Cf. Apéndices a “Consideracions...”, op. cit., p. 108.

<sup>2411</sup> Cf. Canals Vidal, F., *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., p. 89.

<sup>2412</sup> Cf. *Epistolari*, v. IV, op. cit., p. 146, carta de 15.08.1910 a Julio Carsalade, obispo de Perpiñán.

es otro que el regionalismo y, en especial, por su contenido tradicional. De ahí su capacidad seductora. El nacionalismo sería, por ende, una ideología parasitaria del regionalismo y que al mismo tiempo, ejerce una influencia muy intensa sobre él, desvirtuándolo. Ante el estatismo liberal o socialista, especialmente cuando se trata de proteger unos intereses económicos más que religiosos o sociales, el regionalismo sucumbirá fácilmente al empuje de un nacionalismo sugerente, si consciente o inconscientemente ha desplazado del primer lugar la referencia a la causa primera, Dios, en lo que entiende que funda la propia naturaleza social y, consiguientemente, su tradición. No es necesario que haya abstraído o reemplazado dicha referencia religiosa, que puede seguir siendo un elemento importante de la consciencia regional. Por la vía nacionalista, la sociedad regional olvida la conexión de principios en lo fundante, lo sustancial, y se ha replegado en lo accidental sobre sí misma, o sea, sobre su *espíritu*, que produce las manifestaciones culturales, sociales o incluso religiosas en cuanto manifestación de dicha cultura o sociedad. Históricamente, ello podría coincidir con cierto desarrollo cultural o económico de dicha sociedad, al mismo tiempo que la correcta armonización precedente de lo natural en orden a lo sobrenatural se resquebraja y se pierde la unidad de acción social que ha permitido ese desarrollo. La comprobación de la propia potencialidad y excelencia, el auge experimentado, paradójicamente podía provocar que esta región o comunidad humana, complacida por su misma vitalidad e incurriendo fácilmente en cierta autocontemplación y autorreferencialidad, *de hecho*, estime no precisar más de lo sobrenatural, de Dios, como elemento cohesionador y vivificador de su propia vida.

En particular, parece que dicha confusión se opera principalmente en la vertiente religiosa del regionalismo. Hemos visto que el regionalismo, en cuanto tal, nace frecuentemente como defensa de un modo de vida natural, que es el soporte de una fe sobrenatural vivida tradicional y regionalmente. Se convierte en instrumento de defensa de esa misma fe. De ahí la intrínseca religiosidad de dicho regionalismo primigenio, como fuerza motora y reserva espiritual frente a principios extrínsecos, ya sean centralistas, revolucionarios o laicistas. El regionalismo hasta este momento está en función de lo sobrenatural, como una virtud humana que se sostiene con la asistencia divina (la gracia).

El problema –en especial dentro del regionalismo– es cuando se subordina o se quiere invertir esta relación<sup>2413</sup>. Aunque no se quiera admitir

<sup>2413</sup> El nacionalismo catalán “cristiano” posconciliar, representado por Jorge Pujol, por ejemplo, queriendo hacer suyo a Torras i Bages, pedía un *aggionamento* a la Iglesia también respecto a la cuestión nacionalista: “l’amor a la Pàtria és per als cristians una virtut i un deure. I el respecte a la Pàtria dels altres també ho és. Tot això són principis generals que cal aplicar a la realitat concreta. I és aleshores que ens adonem que a Catalunya fa falta una reflexió aprofundida i completa sobre l’Església i el poble en general i, més concretament, sobre l’Església catalana i el poble català. El bisbe Torras la va fer, i encara que d’una manera menys sistemàtica, el doctor Cardó la va reprendre, però a hores d’ara ja es fa molt evident una

conscientemente, lo sobrenatural pasa a estar en función de lo natural, como mera expresión de lo natural<sup>2414</sup>. Inmanentización de la región, autarquía o autodeterminación, puesto que si podría prescindir del Estado, por el mismo silogismo podrá prescindir de Dios. En todo caso, lo divino nacería y fructificaría en la misma región, que ya no es parte, sino es un todo autosuficiente, una nación en el sentido moderno.

Este proceso de endiosamiento o de evolución del regionalismo inconsciente hacia el nacionalismo, bien puede obedecer a un deseo de usurpación de esta virtud o fuerza sobrenatural, que engendra y sustenta la vida regional. Una apropiación de la tradición, que ya no es entrega o comunicación universal, sino diferencia o exclusión como emblema de la propia identidad.

A fin de cuentas, los puntos de convergencia entre regionalismo naturalizado (aunque se crea muy tradicional o religioso) y el nacionalismo, coinciden. Mientras que el regionalismo cobra fuerza política en su conjunción con el nacionalismo –moderado y conservador o radical y progresista– se desinteresa por su idea directriz o principio motor sobrenatural de la sociedad, confiando en el mismo movimiento o inercia regional y religiosa hacia el progreso. A la larga, o más bien temprano, la ralentización se hace notar y este regionalismo bienintencionado, o ya abiertamente nacionalismo, moderado o de derechas, tenderá a liberalizarse para competir con el cada vez más pujante nacionalismo radical, que a su vez vive y se potencia a costa del moderado. Al final –no podría ser de otro modo– la región, la parte, fenece en detrimento de

---

insuficiència en el terreny teòric [...] ¿No sería hora, enguany que fa cinquanta anys de la mort del bisbe Torras, que l'Església catalana fes un esforç doctrinal en aquest sentit, un esforç per arribar a tenir un cos de pensament al dia?", cf. "Prólogo" a *La consciència cristiana i els nacionalismes*, Ed. Estela, Valls 1966, p. XVII. Sobre la pseudo-religiosidad, o el carácter religioso del nacionalismo, de origen revolucionario, y su repercusión secularizadora, véase el clásico trabajo de Carlton J. Hayes, *Nationalism: a Religion*, Mac Millan, New York 1960.

<sup>2414</sup> Lo explica diáfamanamente el tan repetido Canals Vidal, diciendo que esto es lo que ha tristemente sucedido en el catalanismo conservador: "el nacionalismo, amor desordenado y soberbio de la «nación», que se apoya con frecuencia en una proyección ficticia de su vida y de su historia, tiende a suplantarse la tradición religiosa auténtica, y a sustituirla por una mentalidad que conduce por su propio dinamismo a una «idolatría» inmanentista, contradictoria intrínsecamente con la aceptación de la trascendencia divina y del sentido y orientación sobrenatural de la vida cristiana [...]. La mayor tragedia de la Cataluña deformada en su conciencia histórica por el catalanismo [...] se ha ejercido trágicamente, a partir del sedicente «regionalismo», «modernista» o «noucentista» en los ambientes herederos, familiares y culturales de la Cataluña tradicional [...]. Entre estos catalanistas vistos generalmente como «conservadores», profunda y explícitamente liberales, se ha producido la mixtificación de más deletéreos resultados para la desintegración de la auténtica tradición catalana [...]. De este modo, el nacionalismo catalán, actualmente hegemónico en la vida política, ha podido llevar a su culminación el encumbrimiento prácticamente total de todo lo que, desde fines de la Edad Media hasta nuestros días, manifiesta la perseverante continuidad de la Cataluña tradicional", cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., pp. 89-92.

la nueva y absolutizada nación-Estado, el todo, en contra de su razón de ser primera.

A *posteriori* de la batalla ideológica que ya se gestaba a finales del siglo XIX y confirmando las intuiciones de Torras i Bages, Canals Vidal, en su obra *Catalanismo y Tradición catalana*, anota lo perjudicial que ha resultado para Cataluña y para su tradición la deformación nacionalista del regionalismo, cuya integridad tanto defendiera el autor de *La tradició catalana*. Por estas razones se evidencia el efecto pernicioso del nacionalismo para con la “esencia” de Cataluña: “el catalanismo se ha ejercido en dirección antitética a la tradición catalana, tal como la definió aquel venerable obispo, que definió admirablemente a España como «conjunto de pueblos unidos por la divina providencia»”<sup>2415</sup>. En este sentido, continua el catedrático de metafísica de la Universidad de Barcelona, “a modo de argumentación ad hominem [...] los nacionalistas vienen a reconocer, como sus precursores originarios, a movimientos surgidos entre catalanes a los que les había sido cambiada el alma por el reformismo borbónico e ilustrado”<sup>2416</sup>. Y si se tiene en cuenta que “no es nunca el «autenticismo» garantía de autenticidad y de sinceridad”<sup>2417</sup>, será fácilmente comprensible que “el idealismo romántico que inspira al nacionalismo relativiza y subordina al mito metafísico de la nacionalidad todos los bienes humanos, naturales y sobrenaturales”<sup>2418</sup>. Por todo lo expuesto, al sentir de Francisco Canals:

No faltan desgraciadamente algunos núcleos, dirigentes de nuestra vida cultural y espiritual, para los que los pretextos nacionalistas son asuntos al servicio de una corriente de enfrentamiento a la doctrina católica y a la autoridad pontificia [...] El sedicente «nacionalismo» es instrumento de lo que podríamos definir como «antipapismo»<sup>2419</sup>.

Por lo que resulta fácilmente comprensible que “el idealismo romántico que inspira al nacionalismo relativiza y subordina al mito metafísico de la nacionalidad todos los bienes humanos, naturales y sobrenaturales”<sup>2420</sup>. Es una acusación muy grave la del ilustre representante de la Escuela de Barcelona, no por ello menos fundada y confirmada por el desarrollo histórico del catolicismo en Cataluña en el último siglo. Asimismo, demuestra a este respecto la distancia espiritual e ideológica de Torras i Bages, frente al nacionalismo posterior, como evidencia, por ejemplo, el profundo apego del obispo de Vic al Vicario de Roma. De ahí que para Canals:

---

<sup>2415</sup> Op. cit., p. 93.

<sup>2416</sup> *Ibíd.*, p. 95.

<sup>2417</sup> *Ibíd.*, p. 96.

<sup>2418</sup> *Ibíd.*, p. 97.

<sup>2419</sup> *Ibíd.*, p. 93.

<sup>2420</sup> *Ibíd.*, p. 97.

Es siempre tarea urgente mantener viva y presente «la Tradició catalana», que proclamó Torras i Bages [...] Por las razones mencionadas, la reconquista para Cataluña de la autenticidad de su conciencia histórica se ha convertido ahora también en un servicio urgente a la defensa de la fe católica en su vigencia en la vida familiar, cultural y política<sup>2421</sup>.

El regionalismo torrasiano quiere fundarse en la naturaleza de las cosas y dirigirse a su fin trascendente, al servicio de la fe de la región. Tal regionalismo, *debidamente practicado*, pretende constituirse en un pilar fundamental para la vida religiosa de un pueblo. El problema es la misma fe del pueblo. Instintivamente, el pueblo siempre tendrá fe, cualquier creencia colectiva que le aglutine. La cuestión, sin embargo, será qué contenido recibido en fe; y por lo tanto si cualquier *fe* es asumible. Se trata, por ende, no sólo de una cuestión moral de la vida del mismo pueblo o región, sino ante todo de un problema espiritual<sup>2422</sup>. Aquí se plantea la dificultad de algunas expresiones del propio Torras i Bages acerca de la unidad católica de Cataluña. El título del capítulo quinto del primer libro de *La tradició catalana* reza significativamente “La fe nacional i el catecisme en llengua materna”. Ciertamente, Torras i Bages aclara inmediatamente que el suyo no es un planteamiento confesional en un sentido luterano y radicalmente anticatólico, de acuerdo al adagio de la Reforma, *cuius regio eius religio*: “la nostra religió i fe regionalista naix de la mateixa fe, no té objecte polític, ni s’encamina a altra cosa que al bé dels homes”<sup>2423</sup>. La catolicidad de la Iglesia no excluye la pluralidad y la diversidad armónica de los pueblos que la forman, que sienten esta fe universal como algo propio y que se ajusta a su peculiar modo de ser. Sin embargo, aunque desde este argumento se quiera legitimar, por ejemplo, el mantenimiento de la enseñanza y de la predicación en lengua catalana, no deja de haber una reclamación política evidente detrás de este postulado, como se evidenció con la polémica suscitada en 1900 por la famosa pastoral sobre el uso de catalán del obispo de Barcelona, Morgades.

#### 21.4. Catalanismo y autodeterminación

Una sociedad regionalista está lejos de la concepción moderna del principio revolucionario de las nacionalidades, que proclama el derecho de autodeterminación. La autodeterminación defiende la capacidad para decidir

<sup>2421</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 97.

<sup>2422</sup> Por lo que ha venido exponiendo el Dr. Canals en el libro repetidamente citado el proceso por el que el regionalismo de origen profundamente religioso y tradicional, termina convirtiéndose en avanzadilla del laicismo o de la actitud contestaria y disidente dentro de la misma Iglesia. Todo ello le confirma al profesor tomista la necesidad de recuperar y reivindicar la auténtica tradición catalana como “defensa de la fe católica en su vigencia en la vida familiar, cultural y política”, cf. *Catalanismo y Tradición catalana*, op. cit., p. 99.

<sup>2423</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 257.

por uno mismo sobre la propia constitución o configuración política. En este caso, se concebiría como la capacidad de constituirse –si así se quiere– la nación o región en un Estado, aún si ello comportara la escisión de otro anterior o el modificar su estructura interna, de unitaria a federal. Con todo, para Torras i Bages, el ejercicio de la autodeterminación<sup>2424</sup>, conlleva una usurpación ilegítima de facultades, puesto que implica rebasar la realidad o contravenirla simplemente: “necessitem avui dia vincles d’unió social i política, i al tractar nosaltres de regionalisme, no intentem disgregacions, ni volem divisions; sinó que, al combatre l’unitarisme, treballem per la unió verdadera”<sup>2425</sup>. Si la nación o pueblo al que se refiere –el catalán– no dispone de Estado, el autodeterminarse, el erigirse unilateralmente más allá de su constitución actual, niega esa misma realidad en aras de una idea abstracta de sí misma y alejada de toda conexión real. Es más, debido a que la unión de los pueblos de España es obra de la Providencia y la voluntad de Dios es inmutable, el pretender una *auto-determinación* constituiría un acto de rebeldía contra Dios.

La región, o patria, es una realidad que presupone y defiende el regionalismo torrasiano. Por tanto, el regionalismo debe ser fiel a esa realidad. Y esta fidelidad, le otorga al regionalismo la representación legítima de la región. El nacionalismo, en tanto que ideología y por ende resultando desvinculado de la realidad, no dimana de la consideración de la región, por cuya razón no la pueda representar. Por otra parte, como hemos visto, el nacionalismo, para legitimarse, se arroga parte o gran parte del objeto de la región o del cometido del regionalismo.

Torras i Bages, por origen, semblanza y formación, es persona atenta a la realidad y que no impone su propia visión a la misma. Y si en primer lugar advierte una realidad –la más inmediata– no deja de percibir sus conexiones, que no se pueden contradecir. De este modo y de una forma concreta, observa que esa realidad más próxima –la regional– se encuentra encuadrada en otra más amplia, que se sobrepone naturalmente, ya sea por razones históricas, geográficas, económicas o, sobre todo, espirituales. Superposición de realidades inescindibles, de tal manera que la realidad más inmediata no se entiende sin la más amplia que la integra, pero no anula. En el caso de Cataluña, nos referimos, obviamente, a España o las Españas. España, antes que nación o Estado, es una realidad concreta, hechura de Dios, realidad no ajena a la realidad catalana, sino íntimamente unida a ella. Sin Cataluña, España ya no sería propiamente España.

---

<sup>2424</sup> Auto-determinación no sólo entendida en categorías de independencia política, sino, en general, como la capacidad para alterar y disponer la propia y natural realidad (por ejemplo, la jurídica o legislativa y, en todo caso, la social).

<sup>2425</sup> “La tradició catalana”, op. cit., p. 275.



En este punto, ya se puede comprender por qué el obispo de Vic utiliza indistintamente las palabras *nación*, *nacionalidad*, *patria*, *pueblo* o *región* para referirse a Cataluña o a España. Cataluña es una nación, una comunidad política, como España, incluyendo Cataluña, es comunidad, es nación. La organización o configuración políticas son secundarias, sin dejar de ser importantes, puesto que la expresión tradicional de la unidad hispánica ha sido representada y defendida por la persona del Monarca. Ahora bien, la forma política actual de lo que se entiende por *Estado español* sigue evidenciando la existencia de una realidad<sup>2426</sup>. Realidad que ostenta un título jurídico y una legitimación arraigadísima que no deben ser cuestionadas, so grave riesgo de desestabilización. Más allá de razones de conveniencia o utilidad práctica, se trata de una realidad mayúscula *ad intra* y *ad extra*, dado que es una realidad natural anudada por unos lazos sobrenaturales. Lazos de espíritu que no dependen de la voluntad, de la auto-determinación, de los pueblos que la componen, sino que constituye un conjunto de pueblos unidos por Dios<sup>2427</sup>. Hay muchas razones para dicha unión providencial, pero, fundamentalmente se podría ver en la comunión española el reflejo del mismo amor trinitario; de ahí la expansividad de dicha unión. Lo que se concluye de semejante conjunto pre-establecido, predestinado, es que la pretensión de quebrarla se opone al designio divino para con España y respecto a cada uno de sus pueblos. La intención del Dr. Torras fue trabajar por la unión verdadera<sup>2428</sup> –que rectificara las uniones falsas. Desde una perspectiva de la teología de la historia, hay una razón que aboga por la conservación de la unidad armónica y natural de España. Contrariamente, el nacionalismo periférico propende a resquebrajar España, puesto que una separación comporta una quiebra, una quiebra política y moral, con lo que sería cooperador, consciente o no, del *mysterium iniquitatis* anteriormente referido (apdo. 14.19). A su vez, el centralismo– y así lo señala Torras i Bages– se encamina igualmente a transmutar la esencia nacional de España. La esencia española la conforma la unión integrada de la variedad y la idiosincrasia de sus regiones, cada una de ellas son modos particulares, manifestativos del ser hispánico. Por tanto, el centralismo altera la constitución española al socavar las manifestaciones de las regiones españolas. Ya sea mediante la imposición de una lengua, la supresión o denegación de libertades regionales y forales, la imposición de estructuras políticas extranjeras, etc., y sobre todo, por pretender lograr una sociedad uniformada que respire sólo aires de liberalismo o de estatismo de cualquier clase, suplantando la unidad católica. Es el invento de un novedoso espíritu nacional que –por mucho que se defina como tradicional– nada tiene que ver con la nación que quiere inspirar.

---

<sup>2426</sup> Como era una realidad la comunidad política española constituida entorno a la Corona Española o, anteriormente, entorno a la Corona de Aragón.

<sup>2427</sup> Cf. “La tradició catalana”, op. cit., p. 229.

<sup>2428</sup> *Ibid.*, p. 275.

En ambos casos, la pretensión de imponer tal espíritu a fin de lograr una unanimidad espiritual adulterada, por basarse en premisas falsas, está abocada, no obstante, al fracaso. El efecto, normalmente, es el adverso. Curiosamente, aunque no podría suceder de otro modo, se comprueba que este razonamiento es plenamente aplicable al nacionalismo *regionalista*, una contradicción en los términos que no subsistirá por mucho tiempo. Todo nacionalismo es por necesidad centralista y antirregionalista.

## CONCLUSIONES

Del estudio realizado sobre las coordenadas históricas e ideológicas en las que se desarrolló la vida y la obra de Mons. José Torras i Bages, así como sobre el propio pensamiento político del prelado catalán, estoy en disposición de formular las siguientes conclusiones:

PRIMERA. Entre los muchos títulos atribuidos a José Torras i Bages, el de Patriarca de Cataluña explicita convenientemente el papel imponderable que en dicha tierra ha ejercido en la conciencia catalana y hasta tiempos recientes, la potencia intelectual y la coherencia personal de “un simple clérigo”, como le denominó despectivamente Romero Robredo. Procedente de una familia terrateniente de orígenes payeses de la comarca del Panadés, las etapas de la formación civil y eclesiástica del Dr. Torras en Barcelona y en Vic son un reflejo de las diversas y heterogéneas corrientes que confluyeron en el marco cultural de la *Renaixença* catalana, en la que el futuro obispo de Vic estaría llamado a ejercer una dirección espiritual en sentido religioso. Al mismo tiempo, la madurez de Torras i Bages y su consagración episcopal (1899) coinciden con una etapa crítica de la historia de Cataluña y de España, en la que afloraron las contradicciones de la nueva conciencia nacional del siglo XIX, bajo el signo del liberalismo. El episcopado de Mons. Torras i Bages al frente de la diócesis de Vic se prolongó hasta 1916, en unos años de irrupción del nacionalismo en la política catalana y de sacudidas revolucionarias como la de la Semana Trágica de 1909, preludio de la persecución religiosa de 1936-1939.

SEGUNDA. Torras i Bages nace en 1846, en plena *Guerra dels Matiners* y es testigo impasible de la derrota del carlismo en 1876. Su vida adulta transcurrió en la España de la Restauración, que consolidó la obra política de la revolución llevada a cabo por las élites, en una transición de la ilustración hacia el liberalismo, cuyo punto de referencia fue la Norma de Cádiz en 1812. El constitucionalismo centralista emprendió decididamente la ejecución de la idea de un Estado moderno para España, sobre los nuevos fundamentos del Reino borbónico del despotismo dieciochesco. Ello sin perjuicio de los cambios de ritmo y de las felices inconsecuencias de un sistema que no podía desconsiderar sin más la fe y las costumbres de la sociedad española, bautizada en su totalidad. La descristianización práctica de una gran parte de la oligarquía nobiliaria y terrateniente, la avidez de la nueva burguesía oportunista, los intentos de ruptura de la tradición intelectual, el abandono de las clases

populares tras la desamortización y también cierta desatención religiosa del nuevo proletariado surgido con la industrialización, fueron minando el vigor de la fe del pueblo español. No obstante –especialmente en Cataluña– no deja de ser sorprendente la constante vitalidad cristiana de ese pueblo, con manifestaciones colectivas tan excepcionales como el «paso de los santos», la misma resistencia al Estado liberal en su manifestación tradicional o progresista o, en este marco convulso, la elevada natalidad que multiplicaría la población catalana. Las contradicciones en las conciencias de los católicos moderados, definitivamente sacadas a la luz por el *Syllabus* del beato Pío IX, buscaron reconducirse a los esquemas apologeticos del tradicionalismo filosófico afrancesado, pero necesariamente estériles por la debilidad de su pensamiento y sus transigencias con el nuevo estado de cosas. Por otra parte, aunque por su entorno más inmediato, Torras i Bages podría ser considerado más proclive a las posiciones de algunos clérigos mestizos, se mantuvo alejado de las polémicas integristas. Con todo, quiso superar las divisiones entre los católicos a través de su propuesta intervencionista del clero y de ahí mediante su programa de regionalismo tradicionalista, conocido como vigatanismo.

TERCERA. En Cataluña, las necesidades culturales de los nuevos propietarios, de signo romántico y europeísta, aunque en sentido historicista al exaltar las libertades medievales, fueron patrocinadas por el auge económico. Esta inquietud cultural desvelaba un acomplejamiento de la propia procedencia, generalmente de extracción humilde y menestral. El resultado de ese estímulo historicista fructificó en el movimiento de la *Renaixença*, en el que se catalanizó la expresión castellana de la cultura liberal barcelonesa, en una búsqueda de la autenticidad perdida, todavía muy presente en el referente tradicional y popular más inmediato. Por otro lado, la personalidad histórica de Cataluña, socavada desde el Decreto de Nueva Planta, encontró el acomodo y la representación de sus intereses en un tímido provincialismo burgués, como el que defendía Jaime Balmes, frente al foralismo del legitimismo carlista, representado por Vicente Pou y especialmente Magín Ferrer. Más tarde, el provincialismo y foralismo catalán encontrarían una reformulación en el regionalismo, en su expresión catalanista (que podía ser particularista-federalista o conservadora) o bien, tradicionalista (vigatana o carlista). Finalmente, el regionalismo sería absorbido por el nacionalismo, que también presentaría su vertiente de derechas –más o menos vinculada al catolicismo– y de izquierdas (republicana y laicista).

CUARTA. El derrumbe del edificio tradicional también supuso la preterición del pensamiento tradicional y de la escolástica, acusada de rancia y decadente. Las nuevas modas filosóficas, al igual que las ideas de la ilustración, se sucedieron y se entremezclaron en reformulaciones eclécticas y espiritualistas cartesianas del moderantismo doctrinario, como fue la escuela del sentido común en Cataluña o el krausismo madrileño. Por ello la restauración tomista, que en Torras i Bages podría ofrecer un anclaje en el

propio tomismo, redivivo en los centros de enseñanza eclesiásticos como el Seminario de Vic, heredero de la tradición secular del dominicanismo catalán, dirigió su combate contra el idealismo alemán, conceptuado como el verdadero adversario ideológico. El itinerario autodidacta de Torras i Bages, desde Llorens i Barba hacia la *Summa* de Santo Tomás, le dotó de una versatilidad y solvencia intelectual, lo que le convirtió en un maestro –aunque jamás se dedicó a la enseñanza académica– de sucesivas generaciones de estudiantes laicos y seminaristas católicos.

QUINTA. La recapitulación de las herencias recibidas por Torras i Bages me permite afirmar que es un autor *tradicional* y *tradicionalista*. Tradicional por cuanto instintivamente tiende y defiende con gran resolución, frente al modernismo imperante, el patrimonio espiritual e intelectual de las Españas, constituido por una fe operativa a lo largo de los siglos: ya sea la escolástica sin interferencias suaristas o eclécticas, o bien a la hora de reclamar patrones clásicos como San Vicente Ferrer, Santa Teresa de Jesús, el p. Granada, fr. Luis de León o Rocabertí. Es tradicionalista, por otra parte, en cuanto está condicionado por el ambiente romántico en el que se desenvuelve. Ello le hace olvidar algunas de las referencias del pensamiento tradicional más inmediato, en especial el de los pensadores tradicionales catalanes de la primera mitad del siglo XIX y, en general, en el plano político, le aleja de la representación de dicho pensamiento: el carlismo o incluso el integrismo. En cambio, esta actitud tradicionalista le acerca a los movimientos más heterogéneos de la *Renaixença* y al catalanismo indiferentista o accidentalista en sus planteamientos, en su aspiración de recrear una cultura cristiana en Cataluña.

SEXTA. La consideración del marco histórico e ideológico en el que vivió el Dr. Torras me ha permitido efectuar una aproximación más contextualizada a su ideario. Hijo de su época, pero hombre de arraigadas convicciones, destaca en primer lugar su providencialismo, en el sentido de que es la fe y la contemplación sobrenatural de las cosas, de la política y de la historia humana la que guía su pensamiento. Este conocimiento teológico de la realidad no ofrece atisbos de fideísmo u ontologismo, radicado como está en un tomismo realista y abierto a la experiencia, así como a la valoración de los sentidos exteriores e interiores, en lo que también trasluce cierta recepción del psicologismo de su maestro Llorens i Barba. Así, la obra escrita de Torras, ora en sus textos anteriores a la consagración episcopal, ora en las pastorales que llenan el Boletín Eclesiástico del Obispado de Vic, es tremendamente armónica y coherente. La sistematización de su eclesiología denota una estructura bien definida y desarrollada, en lo que también representa una docilidad y connaturalidad admirable con el Magisterio pontificio. El de Torras i Bages es un encarnacionismo que predica el Señorío Universal de Cristo –en lo que es un reinado de amor– como fundamento de una sana antropología del hombre redimido. Desde el modelo del Corazón de Cristo, el sacerdote catalán recalca la imperatividad de la ley moral objetiva y exhorta al cultivo de las virtudes,

también en el plano social, siempre bajo la primacía de la gracia. Frente a los naturalismos o espiritualismos gnósticos de lo que él llama “secta” masónica, el sobrenaturalismo torrasiano integra el plano temporal y evita posibles confusiones o escisiones. La Iglesia, en la contemplación amante de Torras i Bages, es una realidad salvífica y llamada a abrazar y unificar a toda la humanidad, bajo el gobierno de Pedro, verdadera cabeza espiritual de los hombres y Vicario de Cristo en la Tierra. La catolicidad de la Iglesia, esto es, la conjugación armónica del orden natural, con el sobrenatural así como de la variedad particular o regional de los pueblos del mundo con la unidad de toda la Humanidad, sólo se garantiza mediante la plena sujeción al Sucesor de Pedro.

SÉPTIMA. Es la misma vida trinitaria la que infunde vida y espíritu a la sociedad, sin la cual no se explica la misma historia o la naturaleza unitaria en lo variable de la comunidad humana. Sin perder de vista la unidad de los planos espiritual y temporal en la cosmovisión de Torras i Bages, nuestro autor reconstruye los fundamentos de la constitución social, derribada por el liberalismo, a través de una política y educación cristiana que haga posible la vida común de los hombres para la realización de sus fines propios naturales y sobrenaturales. En el bien entendido que los presupuestos de Torras i Bages son los clásicos de la filosofía aristotélico-tomista. Por otro lado, su reflexión no pierde de vista el dato de la experiencia. Su modelo se basa en la familia y la economía catalana, radicados en la casa y en la explotación familiar. Se trata de una forma de vida tradicional afectada por el individualismo y la desintegración de los moldes sociales, por la invasión de las nuevas costumbres, el refinamiento y, más en general, las exigencias inhumanas de la vida moderna que pone de relieve la cuestión social, por haberse enfriado la caridad social y no haberse respetado la ley moral. La consolidación de unas bases sociales fuertes le permite apostar por un régimen de democracia cristiana según el ideal de León XIII, es decir, una democracia no entendida como sistema parlamentario, sino sistema social en la que se prioricen los intereses de las clases más desfavorecidas. En todo caso, Torras i Bages defiende el principio de autoridad procedente de Dios, pero en general mantiene un indiferentismo hacia las formas políticas, por lo que difícilmente encontraremos en él una apología actualizada de la monarquía clásica. De todos modos, Torras i Bages elabora una crítica contundente del liberalismo y sus consecuencias: el estatismo y el socialismo. Con todo, en nuestro autor no encontraremos desarrollos teóricos más explícitos, presentes en la Doctrina Social contemporánea de la Iglesia, como los derechos humanos, el bien común y la participación ciudadana o el papel de los laicos.

OCTAVA. Articulados los fundamentos políticos, Torras i Bages concreta su propuesta política para responder a las aspiraciones de Cataluña en lo que él denomina regionalismo *debidamente practicado*. El objeto de conocimiento de la doctrina política del regionalismo es la naturaleza de la sociedad a la que se

refiere. Conocimiento que se realiza mediante la propia vida de la región y cuya fuente principal es la tradición. Mediante el conocimiento de la verdad de dicha naturaleza social, el regionalismo descubre su bien intrínseco y desarrolla las acciones y programas tendentes a facilitar la consecución del fin último de la comunidad humana, fin que lo trasciende. Este regionalismo se centra en la consideración de la patria, realidad social dotada de personalidad propia y origen del ser natural de los hombres, pero abierta y definida por la dimensión espiritual y plenificante que le otorga la pertenencia a la Cristiandad. El patriotismo es una extensión del amor vivido en la familia, por lo que este regionalismo se debe fundar en la religión, la protección de la familia y la defensa de la propiedad de base tradicional y social, no capitalista. Esta patria, debe gozar de las competencias que le corresponden por su naturaleza. La patria, sin dejar de ser la tierra de los padres, se integra en una comunidad política más amplia - en el caso catalán, España, conjunto de pueblos unido por la Providencia sobre los cimientos sobrenaturales de la fe. España también es patria y nación, al igual que Cataluña es patria y nación, en lo que a veces puede constituir una confusión terminológica causada por el uso de los significados más clásicos de estas voces, alternado con el de los sentidos más modernos. En todo caso, esta fe -la fe de la Iglesia- constituye el espíritu nacional de Cataluña, que no deja de ser el mismo espíritu de España y de toda la Hispanidad. De ahí el interés en estudiar la obra del espíritu cristiano en la sucesión de generaciones en una misma tierra, en lo que constituye su tradición, expresión de la propia naturaleza social del hombre. En especial, esta tradición en Cataluña había dado lugar a un espíritu pactista, que definió todo un sistema de libertades políticas que conjugaba los diversos intereses sociales. El pactismo catalán perviviría en el derecho civil catalán. Otra dimensión de la tradición catalana es el tomismo, identificado prácticamente con el pensamiento más determinante de Cataluña, frente a otras corrientes, como el lulismo. El principal adversario de la tradición catalana ha sido el Renacimiento, al igual que el enemigo del regionalismo torrasiano es el liberalismo estatalista, ya sea en su connotación jacobina y centralista, como en su ropaje federalista. Por consiguiente, el regionalismo es un instrumento resistente a la infiltración del liberalismo de raíz revolucionaria y disolvente de la estructura social y religiosa que aquejaba en España a la sociedad decimonónica o de comienzos del siglo XX. Otro aspecto importante del regionalismo de Torras i Bages es la defensa de la lengua materna catalana, toda vez que para él la lengua es la comunicación social del alma humana. Su uso es de derecho natural, por lo que la predicación y el catecismo deben efectuarse en la lengua propia. En otro caso, se estaría gestando una espiritualidad artificial y desnaturalizada.

NOVENA. La doctrina regionalista del Dr. Torras se traduce en la adopción de unas actitudes favorables al catalanismo, que él espera que haga posible su regionalismo. Torras i Bages simpatizaba con el catalanismo de la *Lliga Regionalista*, aunque sujeta ésta a veleidades doctrinales, como el partido que en su opinión reunía las mejores energías del país y era capaz de estimular

la juventud catalana. En cualquier caso, entiendo que el catalanismo del obispo de Vic no es nacionalista. No encontramos en él ningún tipo de afirmación del principio de nacionalidades y todo su sistema filosófico es contrario a la autodeterminación en el sentido voluntarista o inmanente del término, desvinculado de cualquier referencia exterior u objetiva, como es la común pertenencia a una comunidad hispánica, tal y como atestigua la historia. Él se consideraba llamado a intervenir en el catalanismo como guía espiritual, a fin de mantenerlo en la órbita del cristianismo y de la propia tradición catalana, disuadiéndole de radicalismos. Sería un catalanista para el cristianismo. Ciertamente, se puede observar en él una afirmación menos intensa del ser español –pertenencia al tronco común de España que no niega- y una especial afectación a lo catalán. A ello contribuye una cierta desafección de la monarquía tradicional, que seguía siendo enarbolada por el carlismo, al que él veía como desfasado para afrontar los tiempos modernos. Quizás por ello, en el combate intelectual que libró Torras i Bages, no terminó de asumir que la conciencia catalana que él defendía, para perseverar, debía mantenerse estrechamente unida a la tradición común de las Españas. Donde el espíritu pactista que él vindicaba frente al contractualismo moderno, no sin tensiones o dificultades de encaje, había logrado resistir hasta el Decreto de Nueva Planta. Esta conciencia, por otro lado, no debía haber desatendido los precedentes catalanes más inmediatos, como los guerrilleros del Bruc, los voluntarios realistas, los religiosos catalanes que por su apego a lo tradicional fueron perseguidos o exclaustrados y, en suma, ese carlismo tan denostado que mantenía a toda costa la fidelidad en lo concreto al Altar y al Trono.

DÉCIMA. Finalmente, ocurre hacer una somera mención al legado ideológico de Torras i Bages, cuya impronta no ha dejado de resonar en la Cataluña del siglo XX. Según lo planteado en la Introducción de esta investigación, en función del tipo de lectura o recepción de la que ha gozado el pensamiento torrasiano entre los que se consideran sus discípulos, puedo delinear una primera posición. Ésta, declaradamente catalanista, invocaría principalmente las teorías regionalistas de Torras en clave nacionalista. Torras i Bages habría definido a Cataluña como nación, a todos los efectos, aunque sin extraer las consecuencias políticas de semejante definición. Por otro lado, la progresiva y desvinculante emancipación respecto de la tradición catalana en esta postura, habría neutralizado el ámbito religioso y hasta natural de la doctrina torrasiana. De ahí que se considere superada la propia tradición, habida cuenta del nuevo espíritu de los tiempos, en una Cataluña pluralista. Es decir, la misma catalanidad, entendida en términos de autoconciencia y libertad, como espíritu inmanente, se convierte en el único aglutinante social de Cataluña que debe defenderse; catalanidad que debería ser insuflada en una constante nacionalización voluntarista. Al final, el objetivo de esta corriente –y para ello se recurre a Torras i Bages- es conseguir una Cataluña catalana, amenazada de aniquilación constante, pero olvidando que la razón de su desvanecimiento es precisamente la descristianización radical de todos los



ámbitos de la vida comunitaria y personal. Paralelamente, se llega así a la antítesis de los propósitos del obispo de Vic, quien advertía y quería evitar este riesgo. Serían los cristianos para el catalanismo. Frente a esta corriente ideológica, que se dice heredera de Torras i Bages, se encontraría la posición conectada más directamente con la tradición política carlista en Cataluña. Sin perjuicio de la personal distancia del prelado catalán hacia las tomas de posición políticas de los carlistas en Cataluña y matizando algunas afirmaciones del mismo Torras (como es la cuestión de la lengua, que hoy en día reclamaría predicar a los no catalanoparlantes en Cataluña en su propia lengua materna no catalana), se custodiaría y reivindicaría la finalidad más expresa de la argumentación torrasiana. Desde una afirmación explícita de Cristo como corazón de la sociedad, a cuyo fin debe encaminarse un apostolado sin complejos social y político, se trataría de redescubrir las raíces de la patria, para serle fieles y para actualizarlas en un sentido trascendente. Es siendo cristiana cuando Cataluña es verdaderamente catalana. Y sólo siendo verdaderamente catalana es verdaderamente española, puesto que la comunión española es, esencialmente, un vínculo en la fe en y con el mismo Cristo salvador. Por ello, cobra sentido el juicio del Dr. Torras: “el catalanisme, si vol reeixir, mai deu separar-se del catolicisme”.



## BIBLIOGRAFÍA

La bibliografía empleada en el presente trabajo se ha sistematizado en dos apartados fundamentales. El primero relativo a las fuentes, incluyendo la obra escrita y la correspondencia de José Torras i Bages, la bibliografía concerniente a nuestro autor y, en particular, otras fuentes impresas, tomando por tales la bibliografía existente hasta 1915. El segundo apartado contiene la bibliografía más general, posterior al fallecimiento del obispo de Vic.

### A. Fuentes

#### A.1. La obra de Mons. José Torras i Bages. Estudios y escritos

##### A.1.1. Obras Completas

*Obres Completes*, 10 vols, Ed. Ibérica, Barcelona 1913-1927.

- *Obres Completes*, 25 vols., Foment de Pietat Catalana / Balmes, Barcelona 1935-1954.
- *Obres Completes*, Ed. Selecta, Barcelona 1948.
- *Obres Completes*, 10 vols., Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984-1994.

##### A.1.2. Ediciones de obras y escritos particulares

*Obras Escogidas*, 4 vols., Ed. Ibérica, Barcelona 1913.

- *Epistolari*, 5 vols., Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994-1998 (prólogo, transcripción y anotación de Jaime Medina).
- *La Tradició Catalana: estudi del valor étich y racional del regionalisme catalá*, Estampa «La Ilustración» á c. de F. Giró, Barcelona 1892.
- *La Tradició Catalana*, Imp. Vda. de Ramon Anglada, Vic 1906.
- *La Tradició Catalana*, Foment de Pietat Catalana, Barcelona 1924.
- *La Tradició Catalana*, Biblioteca Selecta, Barcelona 1966.
- *La Tradició Catalana*, Ed. 62, Barcelona 1981.
- *La Tradició Catalana*, Ed. 62, Barcelona 1988 (2ª ed).
- *La Iglesia y'l regionalisme*, Estampa de R. Anglada, Vic 1887.

- *En Rocabertí y en Bossuet. Discurs llegit en la Real Academia de Bones Lletres de Barcelona en la recepció pública del Rvnt. Dr. Joseph Torras y Bages lo dia 8 de maig de 1898*, Establiment Tipogràfic de Jaume Jepús y Roviralta, Barcelona 1898.
- *“L'Església i el regionalisme” i altres textos*, Ed. La Magrana / Diputació de Barcelona, Barcelona 1985
- *El Clero en la vida social moderna*, Impr. y Libr. de viuda e hijos de J. Subirana, Barcelona 1888.
- *El clergat en la vida social moderna*. Traducció al català i comentaris a cura de Mn. Jordi Moya Ródenas. Sin editorial, Barcelona 2010.

#### A.1.3. Obras editadas junto con la de otros autores

Torras y Bages, J., Maragall, J., Cambó, F., *La actitud tradicional en Cataluña*, Ed. Rialp, Madrid 1961.

Maragall, J. A. [Ed.], *Josep Torras i Bages, Joan Maragall, Un diàleg començat abans de conèixer-se i que transcendí a la mort*, Ed. Ariel, Barcelona 1961.

#### A.2. Bibliografía específica sobre José Torras i Bages

##### A.2.1. Monografías

Anglada i Vilardebò, A., *Biografia del doctor Josep Torras i Bages, bisbe de Vic*, Vic 1990.

- *El venerable doctor Josep Torras i Bages*, Vic 1996.

Arroyo, E., *Josep Torras i Bages*, Infiesta Ed., Barcelona 2004.

Badia y Gabarró, A., *La Doctrina estética del obispo Torras y Bages*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto Diego Velázquez, Madrid 1947 (“La Doctrina estética del obispo Torras y Bages” en *Revista de ideas estéticas*, núm. 18, 1947, pp. 135-164).

Benet, J., *El Dr. Torras i Bages en el marc del seu temps*, Ed. Estela, Barcelona 1968.

Brugarola S.J., M., *Sociología cristiana del Dr. Torras y Bages*, Ed. Vicente Ferrer, Barcelona 1947.

Cardó, C., *Doctrina estètica del Dr. Torras i Bages*, Ed. Catalana, Barcelona 1919.

- Colomer i Carles, O., *El pensament de Torras i Bages*, Ed. Claret, Barcelona 1991.
- *Josep Torras i Bages: 1846-1916: cent cinquanta aniversari*, Fundació Amics de les Arts i de les Lletres de Sabadel, Sabadell 1996.
  - *Josep Torras i Bages: filosofia i darrer epistolari fins ara inèdit*, Ed. La Costa Publicacions & T.V, S.L, Lloret 2012.
- Esclasans, A., *La filosofia de Josep Torras i Bages (curset en 10 lliçons)*, Ed. Sistema de Ritmologia de Catalunya, Barcelona 1950.
- Gabernet, J., *Josep Torras i Bages, Bisbe de Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1987.
- Gasol, J. M., *Homenatge a Torras i Bages*, Manresa 1966.
- Griera, A., *El Dr. Josep Torras i Bages, Bisbe de Vic*, Instituto Internacional de Cultura Románica de la Excma. Diputación Provincial de Barcelona, Sant Cugat del Vallés 1966.
- Lladó, J., *Notes biogràfiques de l'il·lustrissim doctor D. Josep Torras i Bages*, Impr. Portavella, Vic 1916.
- Lladó, J., Serra i Esturí, M., *Biografia del Ilm. y Róm. Dr. D. Joseph Torras y Bages, bisbe de Vich*, Impr. de Llucià Anglada, 1916, Vic 1916.
- Fonts, J., *Episcopalia Illmo. et Rómo. Dom Josepho Torras et Bages, Doctori Episcopo Vicensium Carmina*, Thypis H. Portavella, Vic 1916.
- López-Batlloori, N., *El pensament de Torras i Bages sobre algunes qüestions públiques*, Rafael Dalmau Ed., Barcelona 1961.
- Manyà, J. B., *Necessitat d'orientar en sentit cristià lo moviment regionalista: Doctrina de Torras i Bages. Actuació de la Lliga Espiritual. Conferència inaugural de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta*, Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta, Tortosa 1919.
- Miquel i Macaya, J., *Elogi del Bisbe Torras*, Tipografia Balmesiana, Vic 1952.
- Ricart, J., *La mariologia del Dr. Torras y Bages*, Tip. Cat. Casals, Barcelona 1948.
- Rucabado, R., *El siervo de Dios Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages*, Ed. Balmes, Barcelona 1958.

Sabaté Mill, A., *Torras y Bages en la Vilafranca ochocentista: treinta años de vida e historia*, Artes Gráficas, Vilafranca del Panadés 1949.

Solà i Moreta, Fortià, *Biografia de J. Torras i Bages*, 4 vols, Biblioteca Balmes, Barcelona 1935.

- *Biografia de J. Torras i Bages*, 2 vols., Ed. Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1993.

Ylla-Català i Genís, M., *Epistolari Josep Torras i Bages - Josep M<sup>a</sup> Sert*, Causa de Beatificació del Venerable doctor Josep Torras i Bages, Vic 2000.

Valentí Camp, S., *Ideólogos, teorizantes y videntes*, Ed. Minerva, Barcelona 1922.

Valentí i Fiol, E., *El primer modernismo literario catalán y sus fundamentos ideològicos*, Ed. Ariel, Esplugues de Llobregat 1973.

VV. AA., *El episcopado español ante la obra apostólica del Dr. Torras y Bages. Centenario de su nacimiento*, Ediciones del Centro de Acción Católica. Vilafranca del Panadés 1948.

VV. AA., *Centenario del Nacimiento del Obispo Dr. Torras y Bages 1846- 1946*, Acción Católica, Vilafranca del Panadés 1946 (contiene: Roquer Vilarrasa, R., "La Filosofía de Torras y Bages"; Rucabado i Comerma, R. "Centenario oportuno"; Serra i Buixó, Eudald "La Piedad y la austeridad del Obispo Torras y Bages"; Solà i Moreta, F., "El Libro mas deseado"; Bonet i Baltà, J., "Una Silueta espiritual del Doctor Torras a través de una interviú").

VV. AA., *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991.

VV. AA., *Apologia del venerable doctor Josep Torras i Bages: selecció de textos*, Jornada Sacerdotal de les Diòcesis Catalanes, Vic 1996.

VV. AA., *El Venerable doctor Josep Torras i Bages, fill il·lustre de les Cabanyes*", Ajuntament de les Cabanyes, 1996 (incluye textos de Juan Anglada i Vilardebò, José M<sup>a</sup> Guix, Ángel Miranda y otros).

VV. AA., *Reflexions entorn d'una pregària. La visita espiritual a la Mare de Déu de Montserrat, avui, Glosses sobre la visita espiritual de la Mare de Déu de Montserrat del venerable bisbe Torras i Bages*, Lliga Espiritual de la Mare de

Déu de Montserrat / Causa de Beatificació del Dr. Josep Torras i Bages, Vic 2000.

#### A.2.2. Tesis

Cardona Martínez, I., *Déu i l'home en el pensament de Josep Torras i Bages*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona 2006.

Colomer i Carles, O., *El pensament filosòfic de Josep Torras i Bages*, tesis doctoral, Universidad de Barcelona, Barcelona 1992.

Caldas i Bosch, Á., *El ministerio sacerdotal en Torras i Bages*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 1983.

Pérez Francesch, J. LL., (inèdito): *La Teoría de la sociedad en Josep Torras i Bages: su catalanismo regionalista* (tesis para obtener el grado de licenciatura bajo la dirección de Isidre Molas, Universitat Autònoma de Barcelona 1981).

#### A.2.3. Artículos

Anónimo, "Ensayo sobre el desarrollo del ideario social del Ilustrísimo Obispo de Vich Dr. Torras y Bages" presentado al Certamen del Centenario del Dr. Torras y Bages, 1947 – localizado en la Societat d'Estudis d'Història Eclesiàstica moderna i contemporània de Catalunya, Seminario de Barcelona.

Anónimo, "La filosofía jurídica del Obispo Doctor Torras y Bages", presentado al Certamen del Centenario del Dr. Torras y Bages, 1947 – localizado en la Societat d'Estudis d'Història Eclesiàstica moderna i contemporània de Catalunya, Seminario de Barcelona.

Anglada d'Abadal, M<sup>a</sup>. À., "Notes sobre l'humanisme a La Tradició Catalana" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 101-106.

Arnau, C., en prólogo a Torras i Bages, J., *La Tradició Catalana*, Ed. 62, Barcelona 1981, pp. 7-11.

Badia y Gabarró, A. "La Tradició Catalana i el pensament del seu temps" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 83-99.

- Banyeres Baltasà, H., "El Dr. Torras y Bages y la música" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 37-38.
- Barbens, F. de., "Las doctrinas del Ilmo. Sr. Dr. Torras y Bages en la economía social moderna, con ocasión de su discurso inaugural de la Semana Social de Sevilla" en *Estudios franciscanos*, núm. 3, 1909, pp. 11-21.
- Batlloir S.J., M., "Torras i Bages o la unitat de pensament i acció" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 37-45.
- Belmonte, M. A., "El doctor Torras y Bages y la tradición catalana" en *Cristiandad*, núm. 928, 2008, pp. 20-23.
- Bofill i Matas, J., *La personalitat del Dr. Torras i Bages*, Revista de Vich, Barcelona 1917.
- Boix, M. M., "«La Nacionalitat catalana» i Torras i Bages" en *Serra d'Or*, núm. 234, 1979, p. 34.
- Bonet i Baltà, J., "Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalisme català" en *Primavera del Penedès*, núm. 1, 2002, pp. 7-15.
- Bordas Prószyński, M., "En el centenario de la publicación de «Dios y el César» de Josep Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 967, 2012, pp. 3-6.
- "Centenario de la pastoral «Ideas que matan, ideas que vivifican», de Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 978, 2013, pp. 28-31.
- Brugarola S.J., M., "Actualidad de las ideas sociales del Dr. Torras y Bages, obispo de Vich" en *Fomento Social*, núm. 2, 1947, pp. 447-458.
- Cardó, C., "Idees polítiques del Doctor Torras i Bages" en *La Paraula Cristiana*, núm. 89, 1932, pp. 388-399 (reproducido en *La moral de la derrota i altres assaigs*, Ed. Ariel, Barcelona 1959, pp. 61-72).
- "El sacerdot davant la política segons la doctrina del Dr. Torras i Bages" en *La Paraula Cristiana*, núm. 115, 1934, pp. 101-117.
- Carreras, Ll., "La lliçó estètica del bisbe Torras" en *Almanac de les Arts*, Imp. Joan Sallent, Sabadell 1925, pp. 178-187.
- Colomer i Carles, O., "Josep Torras i Bages (1846-1916): Un esquema del seu pensament filosòfic fonamental" en *Espíritu*, núm. 41, 1992, pp. 39-56.



- “Torras i Bages, el romanticisme noucentista” en *Quadern de les idees, les arts i les lletres*, núm. 175, 2010, pp. 11-13.

Cuscó i Clarasó, J., “Avanç i tradició en la teorització del nacionalisme català contemporani i el pensament polític de Josep Torras i Bages” en *Revista catalana de Filosofia*, núm. 2, v. 8, 2006, pp. 207-224.

- “Art i educació. El pensament estètic de Torras i Bages i la cultura catalana contemporània” en *Serra d'Or*, núm. 566, 2007, pp. 7-10.

d'Ors, A., “El regionalismo de Torras i Bages” en *Verbo*, v. 249-250, 1986, pp. 1373-1376.

- “A propósito del libro *L'Església i el regionalisme i altres textos (1887-1889)* de Josep Torras i Bages” en *Verbo*, v. 249-250, 1986, pp. 1373-1376.

Echave Sustaeta, J. J., “Torras y Bages teólogo de la historia” en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 31-34.

Elías de Tejada, F., “Torras i Bages en el pensamiento político catalán” separata de *Miscel·lànea Borrell i Soler*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona, 1962, pp. 135-168.

Forment, E., “El tomismo en el pensamiento de Torras y Bages” en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 19-25.

- “En el centenario de “La tradició catalana” de Torras i Bages” en *Espíritu*, núm. 41, 1992, pp. 139-152.

Greznér Montagut, J., “El Dr. Torras y Bages y el Regionalismo” en *Cristiandad*, núm. 69, 1947, pp. 54-55.

Guix i Ferreres, J. M. en prólogo a Colomer i Carles, O, *El pensament de Torras i Bages*, Ed. Claret, Barcelona 1991, pp. 19-29.

Jubany, N., “El pensament del bisbe Torras i Bages” en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 9-14.

Manent, A., “Torras i Bages vist per Rovira i Virgili” en *Serra d'Or*, núm. 443, 1996, pp. 33-35.

- “Relacions de mestratge i amistat entre intel·lectuals i eclesiàstics del segle XX” en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 238, 2011, pp. 111-119.

Martí, C., "Torras i Bages: el regionalisme, un antitipus ètico-històric del sistema de la Restauració" en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 12/1, 1987, pp. 141-163.

- "Josep Torras i Bages: Obres Completes" (reseña) en *Anuari Verdaguer*, núm. 6, 1991, pp. 201-203.
- "Torras i Bages (1846-1916). Context històric de la seva aportació al catalanisme" en *El contemporani: Revista d'història*, núm. 9, 1996, pp. 4-5.
- "La doctrina catalanista de Torras i Bages i el corrent romàntic" en Requesens, J. (ed.), *Romanticisme, cultura y religió a Catalunya*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997.

Mas i Perera, P., "El bisbe Torras i Bages i els catalans" en *Miscel·lània penedesca*, v. 5, 1982, pp. 99-115.

Masnou, R., "Seny i amor en el mestratge del bisbe Torras i Bages. Dos aspectes concrets entorn del seu concepte de Catalunya" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 15-29.

Pelegrí, B., "La obra del Obispo de Vich Ilmo. Dr. D. José Torras y Bages" en *Ciencia Tomista*, núm. 14, 1916, pp. 112-123.

Pérez Francesch, J. LL., "Josep Torras i Bages: introducció al seu pensament polític" en Montserrat, J., Casanovas, P. [Coord.], *Pensament i filosofia a Catalunya*, v. I: 1900-1923, INECHA / Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 2003, pp. 13-36.

- estudio preliminar a "*L'Església i el regionalisme*" i altres textos, Ed. de la Magrana / Diputació de Barcelona, Barcelona 1985, pp. V-XLI.
- "L'aportació del bisbe Torras i Bages" en *Diàlegs*, núm. 52, 2011, p. 37-45.

Perearnau, J., "El bisbe Torras davant un problema de temporalisme. La segona edició de *La Tradició Catalana*" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 67-75.

Pladevall i Font, A., "Josep Torras i Bages, un home del seu temps" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 59-66.

Puigvert i Solà, J., "L'elaboració del discurs pairalista: la contribució de Josep Torras i Bages" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 210, 1997, pp. 6-11.

- Raguer, H., "Ideari jurídic de Torras i Bages" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 107-119.
- "Torras i Bages y el catalanismo" en *La Vanguardia*, 13.09.1996, p. 19.
- Riera, C., "El obispo Torras y Bages, gran pensador" en *Ausa*, núm. I/2, 1952, pp. 49-54.
- "Torras i Bages i la línia conciliar" en *Serra d'Or*, núm. 12, any VIII, 1966, pp. 21-23.
- Roig Gironella, J., "Dos cartas inéditas entre Unamuno y el Dr. Torras y Bages. Ambiente ideológico en que se escribieron" en *Pensamiento*, núm. 7, 1951, pp. 355-365.
- Rubió i Lluch, A., "El il·lm. Dr. D. Josep Torras i Bages" en *Anuari de l'Institut d'Estudis Catalans: MCMXV-XX*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1923, pp. 888-891.
- Rucabado, R., "Torras y Bages y San Pío X" en *Ausa*, núm. I/9, 1954, pp. 385-386.
- Serrahima, M., "Homenatge al doctor Torras i Bages" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 175-180.
- Serra de Manresa, V., "El cardenal Vives i Tutó, visto por el doctor Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 35-36.
- Serra i Esturí, M., "El tomismo del Dr. Torras y Bages, Obispo de Vich" en *Ciencia Tomista*, núm. 13, 1916, pp. 271-284.
- Serrat S.J., J., "Actualidad de los escritos del obispo Torras y Bages" en *Cristiandad*, núm. 69, 1947, pp. 51-54.
- Triadú, J., "Renaixença i continuïtat" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 181-184.
- Ylla-Català i Genís, M., "Vic i el Dr. Josep Torras i Bages" en *Ausa*, núm. XIII/120, 1988, pp. 25-30.
- Valentí i Fiol, E., "El programa antimodernista de Torras i Bages" *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, v. 34, 1971-1972, pp. 9-32.

Valeri, L., "El gran obispo Torras y Bages" en "Torras i Bages y el catalanismo" en *La Vanguardia*, 05.06.1966, p. 53.

Valls Junyent, F. P., "Miquel Batllori: "Em sembla una rucada que la tradició catalana de Torras i Bages estigui entre els clàssics del nacionalisme català" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 234, 1999, pp. 46-51.

Valls Taberner, R., "La mujer en el pensamiento de Torras i Bages" en *Mujer y educación en España, 1868-1975*, Actas del VI Coloquio de Historia de la Educación, Universidad de Santiago, Santiago de Compostela 1990, pp. 348-357.

Vila i Vicente, S., "El antimasonismo finisecular, punto de encuentro de una Iglesia catalana en confrontación. Sardá y Salvany y Torras i Bages" en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. I, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, pp. 203-221.

- "De Torras i Bages a Pujol, o la deconstrucción de un sustrato integrista común en Cataluña" en *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 14, 2005, pp. 85-118.

Vives Suriá, J., "La semana trágica de julio de 1909 a la luz del magisterio del Obispo de Vic Dr. Josep Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 39-45.

Xhelo, L., "Els escrits de Josep Torras i Bages (1846-1916) sobre Francesc Xavier Llorens i Barba (1820-1872)" en *Revista d'història de la filosofia catalana*, v. I, núm. 1, 2011, pp. 77-97.

#### A.2.4. Escritos y noticias varias

Congregatio de Causis Sanctorum, "Decretum Canonizationis Servi Dei Iosephi Torras i Bages, Episcopi Vicensis (1846-1916)" en *Acta Apostolicae Sedis. Commentarium officiale*, vol. LXXXV, Typis Vaticanis, Roma 1993, pp. 97-100.

*Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, número dedicado monográficamente a Torras i Bages.

*Catalunya Cristiana*, núm. 833, 22 de agosto de 1996 - número especial dedicado al 150 aniversario del nacimiento de Torras i Bages.

“Sobrenaturalismo-Antiliberalismo” [editorial] en *Cristiandad*, núm. 69, 1947, pp. 49-50.

“Pro Christo legatione fungimur” [editorial] en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, p. 1.

“Actualitat del bisbe Torras i Bages” [editorial] en *Catalunya Cristiana*, núm. 665, 18.06.1992, p. 3.

J. S., “Als cinquanta anys de la mort d’un gran bisbe català” en *Serra d’Or*, núm. 12, any VIII, 1966, pp. 15-16.

Ainaud, J, Gros i Pujol, M. S., „Homenatge del Cercle Artístic de Sant Lluc al bisbe Josep Torras i Bages” en *Ausa*, núm. XI/106-107, 1983, pp. 105-128.

Alturo i Perucho, J., “Breu remembrança de Guillem M. de Brocà del seu condeixeble Josep Torras i Bages. El text autògraf complet” en *Ausa*, núm. XXIII/160, 2007, pp. 351-354.

Bardés i Huguet, J. M., “El bisbe típic” en *Serra d’Or*, núm. 12, any VIII, 1966, pp. 17-20.

- “Als cinquanta anys de la mort del Dr. Torras i Bages” en *Qüestions de vida cristiana*, XXXV, 1967, pp. 91-100.

Benach i Torrents, M., “Estampes de la vida i mort del vilafranquí Josep Torras i Bages” en *Miscel·lània penedesca*, v. 2, 1979, pp. 7-36.

Bofill, R. M., “Torras i Bages i la litúrgia en la llengua del poble” en *Miscel·lània litúrgica catalana*, núm. 8, 1997, pp. 197-211.

Bohigas, P., “L’instint crític del bisbe Torras” en *Aportació a l’estudi de la literatura catalana*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1982, pp. 401-407

Bonet i Baltà, J., *Modelos sacerdotales de intervencionismo apostólico social*, Barcelona 1947.

- en prólogo a Torras i Bages, J., *Obres Completes*, Ed. Selecta, Barcelona 1948, pp. XIII-XXXVI.

- “Eclesiàstics de Barcelona enaltits en el Consistori papal de 1899: Vives i Tutó – Morgades – Torras i Bages” en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 37, pp. 1964, pp. 231-272.

- proemio a Torras i Bages, J., *La Tradició Catalana*, Biblioteca Selecta, Barcelona 1966, pp. 1-16.
- "Morgades i Torras i Bages, els creadors del nacionalisme català" en *Primavera del Penedès*, núm. 1, 2002, pp. 7-15.

Bordas Prószyński, M., "Torras i Bages, apóstol y doctor del Rosario" en *Cristiandad*, núm. 975, 2012, pp. 36-39.

- "Josep Torras i Bages, mestre de la fe (I)" en *Full diocesà de Vic*, núm. 5308, 13.01.2013, pp. 4-5.
- "Josep Torras i Bages, mestre de la fe (i II)" en *Full diocesà de Vic*, núm. 5309, 20.01.2013, pp. 4-5.
- "Centenario de la pastoral «El Sant Sacrifici», de Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 979, 2013, pp. 25-27.
- "Torras i Bages, apòstol de la devoció a sant Josep" en *Full diocesà de Vic*, núm. 5317, 17.03.2013, pp. 4-5.
- "Ha fet cent anys: la celebració del XVI centenari de l'Edicte de Milà (I)" en *Full diocesà de Vic*, núm. 5358, 29.12.2013, pp. 4-5.
- "Ha fet cent anys: la celebració del XVI centenari de l'Edicte de Milà (II)" en *Full diocesà de Vic*, núm. 5359, 5.01.2014, pp. 4-5.

Caldas i Bosch, À., *Sacerdoci i política en Torres i Bages* (239 pp, fotocopias disponibles en el Seminario de Historia Eclesiástica Contemporánea de la Biblioteca Pública Episcopal de Barcelona).

- *Torras i Bages, Pastor de Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1987.
- "Publicaciones recientes y actualidad del obispo Torras i Bages (1846-1916)" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 2, 1993, pp. 281-283.

Campdepadrós i Nogué, J., "El doctor Ramon Corbella i Llobet" en *Aplec de treballs*, núm. 17, 1999, pp. 109-126.

Camprodon, J., "De l'intel·lectual al pastor" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 31-36.

Canals Vidal, F., "El venerable Torras i Bages, apóstol de San José" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 17-18.

- "La acción de Torras i Bages, inculturación de la fe católica en Cataluña" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 46-50.

Cardó, C., "El Doctor Sacerdotal" en *El Bon Pastor*, núm. 9, 1931, pp. 100-112.

Carles, Card. R-M., "Bons cristians i bons ciutadans" [carta dominical] en *Full Dominical – Arquebisbat de Barcelona*, núm. 36, 5.09.1999.

Casanova, R., "Aquell 7 de febrer de 1916" [glosa] en *Full Diocesà de Vic*, núm. 5417, 15 de febrero de 2015, p. 8.

Casanovas S.J., I., "Reseña de la 2ª edición de *La Tradició Catalana*" en *Razón y Fe*, XVI, 1906, pp. 518-522.

- *L'Ilm. Sr. Bisbe de Vich, Dr. Torras i Bages de santa memòria*, Foment de Pietat Catalana, Barcelona 1916.
- *Exemplaritat de l'Ilm. Dr. Josep Torras i Bages*, bisbe de Vich, Foment de Pietat, Barcelona 1928.
- "Per a la glorificació del Dr. Torras i Bages, Bisbe de Vich" en *Catalunya Social*, núm. 500, 1931, pp. 990-992.
- *La santa memòria del Bisbe Torras*, Foment de Pietat, Barcelona, 1931.
- *La causa de beatificació del Dr. Josep Torras i Bages, Bisbe de Vich*, Foment de Pietat, Barcelona 1934.
- *Ejemplaridad del siervo de Dios Doctor José Torras y Bages, Obispo de Vich*, Ed. Balmes, Barcelona 1958.

Casañas Guri, F., "Amistat de Joan Maragall amb el Doctor Torras i Bages" en *Alba: Revista de la Parroquia de la Purísima Concepción de Sabadell*, núm. 125-126, 1960, p. 134-135.

Cayuela S.J., R., "Torras y Bages" en *Cristiandad*, núm. 438-439, 1967, pp. 169-171.

Civera i Sormani, J. "Per la beatificació del Dr. Torras i Bages" en *Catalunya Social*, núm. 500, 1931, p. 995.

Creus Vidal, L., "Obispo de Santa Memoria" en *Cristiandad*, núm. 69, 1947, pp. 56-59.

Dachs, J., *Vuitcents pensaments del bisbe Torras i Bages*, Foment de Pietat, Barcelona 1932.

d'Esplugues OFM, M., *Semblances: en Maragall, el Cardenal Vives, el bisbe Torres*, Ed. Ibèrica, Barcelona 1916.

Figuerola, J., "Art, missatge politicoreligiós i context històric. Torras i Bages i la pastoral «Dios y el César» de 1911" en *Ausa*, núm. XVII/139, 1997, pp. 365-380.

Fort Cogul, E., *Torras y Bages y la Trapa Catalana*, separata de la Revista "Yermo", 1967, Barcelona 1987.

Forner, C. [Ed.], *Homenatge poètic a Torras i Bages*, Causa de Beatificació del Dr. Josep Torras i Bages, Vic 1998.

Junyent, E., "El sepulcro del obispo Dr. D. José Torras y Bages" en *Ausa*, núm. II/11, 1955, pp. 3-7.

López Antón, J. J., "Josep Torras i Bages y Domingo Aguirre Badiola: una óptica confesional de la cultura autóctona en Vasconia y Cataluña" en *Boletín de la Real Sociedad Bascongada de Amigos del País*, tomo 52, núm. 1, 1996, pp. 133-149.

Medina, J., "El Bisbe Torras i Bages en el seu epistolari" en *Quaderns de pastoral*, núm. 157, 1996, pp. 51-54.

- "Una carta inèdita del bisbe Torras i Bages" en *Serra d'Or*, núm. 475-476, 1999, pp. 23-24.
- "Un poema de Verdaguer a Torras i Bages" en *Ausa*, núm. XX/150, 2002, pp. 739-745.

Miralda, À., Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) I" en *Ausa*, núm. 106-107, 1983, pp. 129-136.

- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) II" en *Ausa*, núm. 108-109, 1984, pp. 199-212.
- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) III" en *Ausa*, núm. 110-111, 1984, pp. 263-269.
- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) IV" en *Ausa*, núm. 112-113, 1985, pp. 385-400.
- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) V" en *Ausa*, núm. 116, 1986, pp. 79-100.
- "El suposat nacionalcatolicisme del doctor Torras i Bages" en *Catalunya Cristiana*, núm. 369, 19 de octubre de 1986, p. 12.
- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) VI" en *Ausa*, núm. 118-119, 1987, pp. 285-316.
- "Assaig de premsa del Dr. Josep Torras i Bages, bisbe de Vic (1899-1916) VII" en *Ausa*, núm. 121, 1988, pp. 225-239.

Miserachs i Grau, V., *El doctor Torras i Bages, a mig camí de la glòria*, Causa de beatificació del venerable Torras i Bages, Vic 1997.



Pla y Deniel, E., "Espíritu y enseñanzas sacerdotales del Dr. Torras" en *Reseña eclesiástica*, núm. 93-94, 1916, pp. 532-573.

Perelló i Pou, J., *Exhortación pastoral al clero y fieles de la Diócesis al ocurrir el Centenario del nacimiento del Excmo. y Rvdmo. Sr. Torras y Bages, Obispo de Vich*, Vic 1947.

Prevosti Monclús, A., "María, Madre de Cataluña. El valor social de la devoción mariana según Torras y Bages" en *Cristiandad*, núm. 738-739, 1992, pp. 13-16.

Raventós, J., "Quinze anys després de la seva mort" en *Catalunya Social*, núm. 500, 1931, pp. 993-994.

Ribot, P., "Torras i Bages, la poesia" en *Miscel·lània Torras i Bages*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 151-155.

Roig Gironella, J., "Torras y Bages y el sacerdote de hoy" en *Espíritu*, núm. 15, 1966, pp. 117-129.

Salvá Miquel, F., "El Pensamiento Mariano del doctor Torras y Bages" en *Cristiandad*, núm. 252, 1954, pp. 315-316.

Torres Riera, N., "El Santo Rosario en el Magisterio del obispo Torras y Bagés" en *Cristiandad*, núm. 560, 1977, pp. 211-213.

VV. AA. *Nova consagració de Santa Maria de Ripoll*, Estampa de Ramon Anglada, Vic, 1893.

### A.3. Bibliografía histórica

#### A.3.1. Fuentes anteriores a 1851

Aguirre, J., *Curso de disciplina eclesiástica general y particular de España*, 2 vols., Establecimiento literario-tipográfico de D. Saavedra y Comp., Madrid 1848-1849.

(Anónimo), *El templo de la gloria. Fragmento de un poema catalan, traducido al castellano*, Imp. de D. Manuel Saurí, Barcelona 1842,

(Anónimo), *Cartas de un americano sobre las ventajas de los gobiernos republicanos federativos*, Imp. española de M. Calero, Londres 1826.

(Anónimo), *Teatro de guerra: Cabrera, los montemolinistas y republicanos en Cataluña. Crónica de nuestros días*, Imp. de D. B. González, Madrid 1849.

*Funciones de religión y de letras que el Seminario Obispaal de Barcelona bajo los auspicios de su dignísimo prelado, consagra al angélico doctor Sto. Tomas de Aquino, desde el día 31 de mayo hasta el 5 de junio de 1829*, Imp. de los Herederos de la Viuda Pla, Barcelona 1829.

(Anónimo), *Apuntes poéticos y medios indispensables para que la empobrecida y desmoralizada España por sus apostatas é hijos negros, vulgo liberales, comuneros, carvonarios y masones logre recuperar su agonizante vida física y moral. Con la definición de serviles y liberales. Compuesto por el que no es poeta*, Por Garriga, y Aguasvivas, Barcelona 1824.

Balaguer, V., *Montserrat. Su histoiira, sus tradiciones, sus alrededores*, Imp. de A. Brusi, Barcelona 1850.

- "Discurs del Senyor Víctor Balaguer, altre dels mantenidors" en *Jochs florals de Barcelona*, Libreria de Salvador Manero, Barcelona 1859, pp. 177-178.
- *Lo trovador de Montserrat*, Librería de Salvador Manero, Barcelona 1861.
- *Historia de Cataluña y de la Corona de Aragón*, Librería de Salvador Manero, Barcelona 1863.
- *Esperansas y recorts. Poesias catalanas*, Est. Tipogràfich de Jaume Jepús, Barcelona 1866.
- *De la literatura catalana. Discursos leídos ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Excmo. Señor Don Víctor Balaguer el día 10 de octubre de 1875*, Imp. de T. Fortanet, Madrid 1875.
- *Discurso presidencial a los Juegos Florales de Zaragoza en octubre de 1900*, Tip. Hospicio, Zaragoza 1900.

Ballot, J. P., *Gramática y apología de la llengua cathalana*, Estampa de Joan Francisco Piferrer, Barcelona 1815.

Balmes, J., *Obras Completas*, v. I-XXXII, Biblioteca Balmes, Barcelona 1925-1926.

- *Obras Completas*, v. V, Biblioteca Autores Cristianos, Madrid 1949.
- *Escrits sobre Catalunya*, Eumo Ed., Vic 1998.

Bou, T., *El verdadero y mas monstruoso fanatismo que han conocido los siglos*, Oficina de Ignacio Abadal, Manresa 1826.

- *El zelo por la casa de Dios fuerte y constantemente llevado hasta el sepulcro por el ilustrísimo y reverendísimo señor D.Fr. Juan Antonio Díaz Merino, dignísimo Obispo de Menorca, fallecido en Marsella el 16 de abril de 1844, a los 73 años de su edad*, Tip. de Pedro Grollier, Montpellier 1844.

Casadevall, L., *Pastoral que el Ilmo. y Rmo. Sor. D. D. Luciano Casadevall, Obispo de Vich, dirige al venerable clero y demás fieles de su diócesis al empezar su pontificado*, Imp. de Ignacio Valls, Vich 1848.

Cortada, J., *Utilidad del estudio de la historia. Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1848 a 1849 dijo en la Universidad de Barcelona D. Juan Cortada*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1848.

- *Cataluña y los catalanes*, Imp. de Miguel Blanxart, S. Gervasio 1860.

de Capmany y de Montapalau, A., *Memorias históricas sobre la marina, comercio y artes de la antigua ciudad de Barcelona*, 4 vols., Imp. de Antonio de Sancha, Madrid 1779-1792.

- *Centinela contra franceses*, Por Gómez de Fuentenebro y Compañía, Madrid 1808.

de Dou y de Bassols, R. L., *Instituciones del Derecho Público General de España con noticia del particular de Cataluña y de las principales reglas de gobierno en cualquier estado*, 9 vols., Oficina de Don Benito García y Compañía, Madrid 1800-1803.

de la Torre, L. M., *Discurso sobre la centralización, pronunciado en el acto de recibir la investidura de doctor en jurisprudencia*, Madrid, Aguado Imp. de Cámara de S. M. y de su Real Casa, 1851.

*Demostraciones con que la ciudad de Cervera ha celebrado la posesion que de la nueva plaza de regidor...*, En la Oficina de la Real Universidad, Cervera 1807.

de Urquinaona, P., *La España bajo el poder autoritario de la Congregación apostólica*, Librería Europea de Braudy, París 1833 (2ª ed).

de Vedruna, J., *Epistolario*, Ed. Vedruna, Vitoria 1969.

Ferrer, M. [Magín], *Oracion fúnebre que en las solemnes exequias, con que el M. Ilustre Sr. Gobernador y Ayuntamiento de la ciudad de Mataró, en unión con el Clero de aquella parroquia, honró la memoria del Excmo. é Ilmo. Sr. D. Jaime Creus y Martí...*, el día 25 de octubre de 1825, Imp. de Pablo Riera, Reus 1825.

- *Historia de la última época de la vida política y militar del conde de España y de su asesinato por D. Felix Ramon Tresserra y Fabrega, Imp. y Librería de Pablo Riera, Barcelona 1840.*
- *La alocución de N. Smo. P. Gregorio XVI de 1º de marzo de 1841, vindicada de las declamaciones hipócritas y calumniosas del Gobierno español y firmado por D. José Alonso como Ministro de Gracia y Justicia, en 30 de julio del mismo año, Imp. de D. Agustín Manavit, Tolosa 1841.*
- *Leyes fundamentales de la monarquía española segun fueron antiguamente y segun conviene que sean en la época actual, Imp. y Librería de Don Pablo Riera, Barcelona 1843 (edición facsímil: Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac s. f.).*
- *Diccionario castellano-catalán con colección de 1670 refranes, Imp. y Librería de Pablo Riera, Barcelona 1847.*
- *Compendio de la historia del derecho de la Iglesia en España en orden á su libertad é independencia del poder temporal; y de las relaciones de este con el de la Iglesia para el arreglo de las materias eclesiásticas; seguido de varias anotaciones para aclarar algunos puntos de la misma, Imp. y Librería de Don Pablo Riera, Barcelona 1849.*

Gustá, F., “El Sínodo de Pistoya como es en sí, o en los jansenistas modernos convencidos de irreligión y de anarquía por el Sínodo de Pistoya, por el Abate Don Francisco Gustá” en *Biblioteca de Religión, o sea coleccion de obras contra incredulidad y errores de estos últimos tiempos*, tomo XX, Imp. de D. E. Aguado, Madrid 1828, pp. 89-382.

Laborde, A., *Itinerario descriptivo de las provincias de España, y de sus islas y posesiones*, Imp. de Idelfonso Mompié, Valencia 1816.

Martí de Eixalá, R., apéndice “De la filosofía en España” en Amice, J. F., *Manual de la historia de la filosofía*, Imp. del Constitucional, Barcelona 1842, pp. 155-199.

Masdeu S.J., J. F., *Cartas de Don Juan Francisco de Masdeu, natural de Barcelona, a un republicano romano su amigo acerca del famoso juramento, yo odio a la monarquia, o bien, yo juro odio al gobierno de los Reyes, obra inédita que ofrece al público un amigo del Autor*, En la Imp. de Fuentenebro, Madrid 1814.

- *Monarquía española*, Roma 1815, manuscrito núm. 1608 de la Biblioteca de Cataluña, (copia digitalizada disponible: <http://mdc.cbuc.cat/cdm/ref/collection/manuscritBC/id/16402>, acceso: 29.08.2015).

Monlau, P. F., *Discurso inaugural que en la abertura del curso académico de 1843 leyó en la Universidad Literaria de Barcelona el día 9 de diciembre de 1843*, D. Pedro Felipe Monlau, Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1843.

Palafox y Mendoza, J., *Obras del Ilustrissimo, Excelentísimo, y Venerable Siervo de Dios Don Juan de Palafox y Mendoza, de los Superiores Consejos de Indias, y Aragón, Obispo de la Puebla de los Ángeles, y de Osmá, Arzobispo electo de Mexico, Virrey y Capitan General de Nueva España*, tomo X: *Tratados varios*, Imp. de Don Gabriel Ramírez, Madrid 1762.

Pando Fernández de Pinedo, M. [Marqués de Miraflores], *Documentos a los que hace referencia en los apuntes histórico-críticos sobre la revolución en España*, tomo II, Oficina de Ricardo Taylor, Londres 1834.

Piferrer, P., *Recuerdos y Bellezas de España. Obra destinada para dar a conocer sus monumentos, antigüedades, paisajes, etc., con láminas dibujadas del natural y litografiadas por F. J. Parcerisa y acompañadas con texto de P. Piferrer*. v. I, tomo I: *Principado de Cataluña. Comprende las provincias de Barcelona, Gerona, Tarragona y Lérida*, Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1839.

- Piferrer, P., Pi y Margall, F., v. I, tomo II: *Cataluña*, op. cit., Imp. de Joaquín Verdaguer, Barcelona 1843.

Pou, Vicente, *Cárlos de Borbon, Rey legítimo de las Españas. Breve y sencilla demostracion, que ofrece á sus paisanos un catalan amante de su Patria y de su Rey*, Imp. del Gobierno, Berga 1837.

- *L'Espagne en la crise présente. Examen raisonné de la cause et des hommes. Ouvrage écrit en espagnol par D. V. P... Traduit en français per G. D.*, Libraire de Felix Seguin, Montpellier 1843.

- *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010.

*Proclamacion católica a la Magestad piadosa de Felipe Grande Rey de las Españas, y emperador de las Indias, Nuestro Señor. Los Consellers, y Consejo de Ciento de la Ciudad de Barcelona*, En casa de Jayme Matevad, Impresor de la Ciudad y su Universidad, Barcelona 1641.

Puigblanch, A., *La Inquisición sin máscara, o disertación en que se prueban hasta la evidencia los vicios de este tribunal y la necesidad de que se suprima*. Imp. de Josef Niel, Cádiz 1811.

Pujol, A., *Discurso que en la inauguracion de los Estudios Jenerales establecidos en la ciudad de Barcelona por su Escmo. Ayuntamiento, con aprobacion del Señor*

*Jefe Politico de la Provincia, leyó el Dr. D. Alberto Pujol, encargado de la catedra de instituciones canónicas, vice-presidente de la junta de profesores de dichos estudios, canónigo de la Iglesia Colejial de Santa Ana de esta ciudad, socio residente de las Academias de Buenas Letras y Ciencias Naturales y Artes de la Misma y correspondiente de la Matritense de la Historia, individuo de las Sociedades Económicas de Barcelona y Lérida, en 19 de noviembre de 1836, Imp. de Don Antonio Bergnes, Barcelona 1836.*

- *"Oración inaugural" en Solemne apertura de la Universidad Literaria de Barcelona verificada el día primero de octubre de 1846, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1846.*

*Rais O.P., M., Navarro O.P., L., Historia de la provincia de Aragón, Orden de Predicadores, desde el año 1808, hasta el de 1818: supresión y restablecimiento de sus Conventos, y servicios hechos por la misma á la Religión y á la Patria, Francisco Magallón, Zaragoza 1819.*

*Rius, J., Tractatus de vera religione, Typ. Josephus Tornér, Barcelona 1824.*

- *Ethicorum libri octo: sive Philosophia Moralis, Apud Viduam et Filios D. Antonii Brusi, Barcelona 1830.*

*Sala Berart, G., Proclamacion católica a la Magestad piadosa de Felipe Grande Rey de las Españas, y emperador de las Indias, Nuestro Señor. Los Consellers, y Consejo de Ciento de la Ciudad de Barcelona, En casa de Jayme Matevad, Impresor de la Ciudad y su Universidad, Barcelona 1641.*

*Strauch y Vidal, R., en prólogo a Memorias para servir á la historia del jacobinismo, v. I, Imp. de Felipe Guasp, 1813, pp. I-IV.*

*Torres Amat, F., Vida del Ilmo. Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmira, Imp. que fué de Fuentenebro, Madrid 1835.*

- *Memorias para ayudar a formar un diccionario crítico de los escritores catalanes y dar alguna idea de literatura de Cataluña, Imp. de J. Verdaguer, Barcelona 1836.*
- *Apéndice á la vida del Ilmo. Señor Don Félix Amat, Arzobispo de Palmira, Imp. que fué de Fuentenebro, Madrid 1838.*

*Vélez, R., Apología del altar y del trono ó Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, é impugnacion de algunas doctrinas publicadas en la Constitucion, diarios y otros escritos contra la religion y el Estado, 2 vols., Imp. del Cano, Madrid 1818.*

## A.3.1.1. Publicaciones periódicas

*Lo verdader catalá. Revista religiosa, política, científica, industrial y literaria*, Est. Valentí Torras, Barcelona 1843 (versión online: <http://mdc2.cbuc.cat/cdm/search/collection/verdcatala>, acceso: 15.05.2015).

## A.3.2. Fuentes de 1851 a 1915

(Anónimo), *Ligeras reflexiones al discurso del Sr. Nuñez de Arce leído en el Ateneo de Madrid el 8 de noviembre de 1886*, Est. Tip. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid 1886.

(Anónimo), "El españolismo ridículo y el submarino «Peral»" en *La España Regional*, tomo VII, año IV, Imp. de Henrich y C<sup>a</sup> en comandita, Barcelona 1889, pp. 182-183.

"Nostre programa" [editorial] en *L'esperit català*, any 1, núm. 1, 1883, p. 1-2 (4 de mars de 1883).

"¡Tolle, Tolle!" [editorial] en *L'esperit català*, any 1, núm. 4, 1883, p. 1-2 (25 de mars de 1883).

"Com advertencia" [editorial] en *L'esperit català*, any 1, núm. 9, 1883, p. 2-3 (27 de maig de 1883).

Almirall, V., *Poesía del regionalisme. Discurs llegit en la Sessió inaugural del any, celebrada lo 1.er d'Octubre de 1887, per V. Almirall, president del Centre Catalá de Barcelona*, Estampa de Víctor Berdós y Feliu, Barcelona 1887.

- *Contestación al discurso leído por D. Gaspar Nuñez de Arce en el Ateneo de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras en el año corriente por Valentín Almirall, Presidente del Centre Catalá*, Librería de Antonio Sanmartín / Librería de Inocente López, Madrid / Barcelona 1886.
- *Lo Catalanisme* (título edición original 1886: *Lo Catalanisme: Motius que'l llegendiman, fonaments científichs y solucions prácticas*), Ed. 62 / "la Caixa", Barcelona 1994.
- *Cultura i Societat*, Ed. 62, Barcelona 1985.
- *Obra Completa*, 2 vols., Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 2009-2013 (v. III en preparación).

Anglasell, R., *Observaciones sobre la centralización de la instrucción pública y sobre la enseñanza de la facultad de filosofía en las universidades de provincia*, Imp. y librería politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1855.

- *De como pueden influir las universidades españolas en el movimiento intelectual y moral de nuestra patria. Discurso inaugural que en la solemne apertura del*

*curso académico de 1862 á 1863 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el catedrático de Economía política y Estadística D. D. Ramon Anglasell, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1862.*

Barrot, O., *De la centralización y sus efectos. Traducida al castellano por D. E. M.*, Imp. de la Biblioteca universal económica, Madrid 1869.

*Bases de Manresa, Assembles Catalanistes, Manresa 1892 – Reus 1893. Bases per a la Constitució Regional Catalana, Manresa 1892, Organització i mitjans per a l'autonomia, Reus 1893, Generalitat de Catalunya, Barcelona 1992. Pròleg de Jordi Pujol, President de la Generalitat de Catalunya. Estudi introductori de Josep M. Ainaud de Lasarte.*

B. y Ll., A., *Apuntes político-sociales en los cuales se desarrolla la organizacion del sufragio universal, la inconveniencia de la centralizacion administrativa, y la irresistibilidad del progreso*, Imp. de José Tauló, Barcelona 1852.

Bové. S., *La filosofía nacional de Catalunya*, Ed. Fidel Giró, Barcelona 1902.

Brañas, A., *El regionalismo. Estudio sociológico, histórico y literario por Alfredo Brañas, precedido de un prólogo escrito por Juan Barcia Caballero*, Barcelona, Jaime Molinas editor, 1889.

Canalejas, F. d. P., *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Carlos Billy-Billiere, Madrid 1872.

Carbó y Aloy, N., *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1873 á 1874 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el doctor D. Narciso Carbó y Aloy, Catedrático de la Facultad de Medicina*, Establecimiento Tipográfico de Tomás Gorchs, Barcelona 1873.

Casañas, S., “Exhortación pastoral sobre las actuales divisiones entre los católicos” en *El Papa y el Obispo de Urgel. Documentos importantes sobre las actuales divisiones entre los católicos. Exhortaciones pastorales del Excmo. é Ilmo. Sr. Dr. D. Salvador Casañas y Breve de su Santidad León XIII á S. E. I.*, Imp. y Librería «La Hormiga de oro», Barcelona 1890, pp. 3-54 (2ª ed.).

Collell i Balcells, J., “Catalanisme. Lo que es y lo que deuria ser” en *L'esperit català*, núm. 9, 1882, p. 1-2 (27 de maig de 1883).

- “Per cortesia” en *La Veu del Montserrat*, núm. 39, 30.09.1899, pp. 307-308.
- *Dulcis amicitia*, Tipografia Balmesiana, Vic 1926.
- *Sembrant arreu*, Tipografia Balmesiana, Vic 1927.



- *Escrips polítics*, Eumo Ed., Vic 1997 (edición, presentación y notas de Joan Requesens).
- Coroleu y Inglada, J., *Los fueros de Cataluña y la sociedad política moderna. Discurso pronunciado en la sesión inaugural del Ateneo Barcelonés en 26 de noviembre de 1888*, Imp. de Luís Tasso Serra, Barcelona 1888.

Coroleu y Inglada, J., Pella y Forgas, J., *Los fueros de Cataluña*, Imp. de Luis Tasso, Barcelona 1878.

Cortés D., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (1851), Ed. Comares, Granada 2006.

Cutchet, L., *La soberanía nacional en España*, Imp. de Celestino Verdaguer, Barcelona 1868.

de Macià, J., *Don Carlos y los fueros catalanes. Artículos publicados en el «Diario de Cataluña» por su propietario*, Figueres 1890.

de Montalembert, Ch., *L'Église libre dans l'État libre. Discours prononcés au Congrès Catholique de Malines*, Ch. Douniol, París 1863.

Domènech i Montaner, Ll., *Conservació de la personalitat de Catalunya. Discurs presidencial per Lluís Domenech y Montaner en la sessió inaugural del curs acadèmic de 1911 a 1912*, Tipografia «L'Avenç», Barcelona 1912.

de S., F. "Catalanisme catòlich I" en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any I, núm. 2, 15 de mayo de 1893, pp. 18-19.

- "Catalanisme catòlich II" en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any I, núm. 5, 15 de octubre, p. 66.
- "Catalanisme catòlich III" en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any I, núm. 9, 15 de diciembre de 1893, p. 130.

de Uriarte, S.J., J. E., *Principios del Reinado del Corazón de Jesús en España por el P. José Eugenio de Uriarte*, Imp. a cargo de D. Blas Maria Araque, Madrid 1880.

Dollfus, C., Odilon-Barrot, M., *La centralizacion*, Imp. del Diario de Barcelona, Barcelona 1862.

Duran i Bas, M., *Estudios políticos y económicos*, Imp. de Antonio Brusi, Barcelona 1856.

- "Memoria del Secretario 1<sup>o</sup>" en *Real Academia de Buenas Letras de Barcelona. Sesión Pública del día 2 de novimebre de 1856*, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, pp. II-XXIV.
- *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1877 a 1878 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Catedrático de la Facultad de Derecho Don Manuel Durán y Bas*, Imp. de Gorchs, Villegas y Cía, Barcelona 1877.
- en prólogo a von Savigny, F. C., *Sistema del derecho romano actual*, Centro Editorial Góngora, Madrid 1878, pp. 7-39.
- *Escritos del Exmo. Señor D. Manuel Duran y Bas. Primera Serie. Estudios Jurídicos*, Lib. del editor Juan Oliveres, Barcelona 1888.

Duran i Ventosa, Ll., *Regionalisme i Federalisme*, Francisco Puig, Barcelona 1905.

Echegaray, J., *Discurso leído por el Excmo. Señor D. José Echegaray el día 10 de noviembre de 1898 en el Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras*, Est. Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», Madrid 1898.

Elias de Molins, A., *Diccionario biográfico y bibliográfico de escritores y artistas catalanes del siglo XIX*, 2 vols., Imp. de Fidel Giró, Barcelona 1895.

Elias de Molins, J., *Cataluña: la solidaridad, la monarquía, el regionalismo. Impresiones*, A. López Robert Impresor, Barcelona 1907.

Estasen, P., *El problema de las nacionalidades*, Establecimiento Tipográfico de los Sucesores de N. Ramírez y Cía., Barcelona 1882.

Falcón Ozcoidi, M., *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1897 a 1898 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona por el doctor D. Modesto Falcón Ozcoidi*, Establecimiento Tipográfico de Jaime Jepús Roviralta, Barcelona 1897.

Falguera, F. M., *Conferencias de Derecho catalán dadas en el Ateneo Barcelonés en 1870 y 1880*, Imp. de Luis Tasso, Barcelona 1889.

Feu, J. L., *Datos y apuntes para la historia de la moderna literatura catalana. Memoria leída ante la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona por Don José Leopoldo Feu*,

Establecimiento Tipográfico de Narciso Ramírez y Compañía, Barcelona 1865.

- *La tradición de los pueblos literaria, filosófica y socialmente considerada. Acta de la sesión pública inaugural de la Academia de Buenas Letras de Barcelona celebrada el 29 de noviembre de 1868*, Establecimiento Tipográfico de Narciso Ramírez y Compañía, Barcelona 1869.

Gil de Zárate, A., *De la instrucción pública en España*, 3 vols., Imp. del Colegio de sordo-mudos, Madrid 1855.

Gil Robles, E., *Tratado de Derecho Político*, 2 vols., Afrodisio Aguado, Salamanca, 1899. (Madrid, 1961<sup>3</sup>).

Gómez Izquierdo, A., *Un filósofo catalán (Antonio Comellas y Cluet)*, Imp. Ibérica, Madrid 1907.

Graell, G., *La cuestión catalana*, A. López Robert, Barcelona 1902.

Guardiola, J. B., *El libro de la democracia*, Imp. de Oliveres, Barcelona 1851.

de Hinojosa, E., *El derecho público español. Influencias filosóficas y teológicas*, Ed. Analecta, Pamplona 2014.

Jaumar, F. d. S., *Oración inaugural leída ante el claustro de la Universidad de Barcelona en la solemne apertura del curso de 1887 á 1888 por D. Francisco de Sales Jaumar, Catedrático de la Facultad de Derecho*, Imp. de Jaime Jepús, Barcelona 1887.

Jaume, F., *El separatismo en Cataluña. Sociología Aplicada. Crítica del catalanismo según el análisis de los hechos por Francisco Jaume*, Imp. de Francisco Altés y Alabert, Barcelona 1907.

Jordán de Urries y Azara, J., *Rubió y Ors como poeta castellano, Discurso leído en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, Imp. de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1912.

Le Play, F., *Ouvriers européens*, Imprimerie impériale, Paris 1855.

- *La Réforme sociale en France*, Henri Plon, Paris 1864.

Letamendi, J., "Ensayo de fisiología provincial" en *Obras Completas*, v. III, Est. Tip. Lit. de F. Rodríguez Ojeda, Madrid 1907, pp. 300-306.

Llorens i Barba, Fco. J., *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1854 a 1855 dijo en la Universidad de Barcelona D. Javier Llorens y Barba, catedrático de la facultad de Filosofía*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1854.

- *Lecciones de Filosofía*, Tomo III, Ed. Publicaciones de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, Barcelona 1956.

Mañé y Flaquer, J., *Colección de artículos*, Barcelona, Imp. de Antonio Brusi, Barcelona 1856.

- *Cartas provinciales a Don Antonio Cánovas del Castillo y publicadas en el Diario de Barcelona*, Imp. Jepús, Barcelona 1875.
- *La Paz y los fueros*, Imp. del Diario de Barcelona, Barcelona 1876.
- *Un ensayo de regionalismo. Cartas á D. José Pella y Forgas precedidas de un prólogo «a la Juventud Catalanista»*, Tip. «L'Avenç» de Massó, Casas & Elias, Barcelona 1897.
- *El Regionalismo*, Imp. Barcelonesa, Barcelona 1900 (3ª ed.).

Martos, C., *Discurso leído por el Excmo. Señor Don Cristino Martos el día 27 de noviembre de 1888 en el Ateneo Científico y Literario de Madrid con motivo de la apertura de sus puertas*, Establecimiento Tipográfico «Sucesores de Rivadeneyra», Madrid 1888.

*Memoria en defensa de los intereses morales y materiales de Cataluña presentada directamente á S. M. el Rey, en virtud de acuerdo tomado en la reunión celebrada en la Lonja de Barcelona, el día 11 de enero del año 1885*, Imp. Barcelonesa, Barcelona 1885, pp. 151-208.

Menéndez Pelayo, M., *Textos sobre España*, Ed. Rialp, Madrid 1962.

- *Edición nacional de las obras completas de Menéndez Pelayo*, 65 vols., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1940-1959 (versión digital disponible en: <http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&posicion=1&idUnidad=1000>, acceso: 25.07.2015).

Milà i Fontanals, M., “Oración inaugural leída por el licenciado Don Manuel Milá y Fontanals” en *Solemne apertura de la Universidad Literaria de Barcelona verificada el día primero de noviembre de 1845*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1845.

- *Oración inaugural que en la solemne apertura del curso académico de 1865 á 1866 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Doctor D. Manuel Milá y Fontanals, Catedrático de Principios de Literatura y Literatura Española*, Imp. y Librería de Tomás Gorchs, Barcelona 1865.

- "Discurs presidencial dels Jochs florals de Barcelona 1883" en *L'esperit català*, any 1, núm. 11, 1883, p. 3-5 (10 de juny 1883).

Moreno y Castro, J., *Discurso leído ante el Claustro de la Universidad Central por Don Juan Moreno y Castro, en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor en la Facultad de Derecho (Sección de Derecho administrativo)*, Imp. del Indicador de los Caminos de Hierro, Madrid 1868.

Moret y Prendergast, S., *Centralización, descentralización, regionalismo. Conferencia dada en el Ateneo de Madrid en la noche del 30 de marzo de 1900 por su presidente el Excmo. Sr. D. Segismundo Moret y Prendergast*, Imp. á cargo de Eduardo Arias, Madrid 1900.

Muns y Castellet F., *Los Mártires del siglo XIX*, Imp. y Librería Religiosa, Barcelona 1888.

Muntadas, M., *Montserrat su pasado, su presente y su porvenir, lo que fue hasta su destrucción el año 1811, lo que es desde su destrucción y lo que será en adelante*, Imp. de D. Pablo Roca, Manresa 1867.

Nuñez de Arce, G., *Discurso leído por el Excmo. Señor D. Gaspar Nuñez de Arce el día 8 de noviembre de 1886 en el Ateneo Científico y Literario de Madrid con motivo de la apertura de sus cátedras*, Est. Tip. «Sucesores de Rivadeneyra», Madrid 1886.

Oliver, M. d. S., *La cuestión regional*, Tipo-litografía de Amengual y Muntaner, Palma de Mallorca 1899.

Ortí y Lara, J. M., *Introducción al estudio del Derecho y principios de Derecho natural*, P. Conesa, Madrid 1874.

Palau i Térmens, A., *Carta pastoral del Exmo é Ilmo. Sr. D. D. Antonio Palau y Térmens, Obispo de Barcelona, á sus diocesanos sobre la restauración del Santuario de Monserrat*, Imp. y Lib. de Pablo Riera, Barcelona 1858.

Parpal i Marqués, C., *Las ideas del gobierno sustentadas por Santo Tomás apoyan el regionalismo*, Libr. de Penella y Bosch, Barcelona, 1899.

- *Antecedentes de la escuela filosófica catalana del s. XIX*, Imp. Comas y Portavella, Barcelona 1914.

Permanyer, F., *Oración inaugural que en la solemne apertura de estudios del año 1852 a 1853 dijo en la Universidad de Barcelona D. Francisco Permanyer*,

*catedrático de ampliación del derecho civil, comercial y criminal de España*, Imp. de Tomás Gorchs, Barcelona 1852.

Pers y Ramona, M., *Bosquejo histórico de la lengua y literatura catalana*, Imp. de José Tauló, Barcelona 1850.

- *Historia de la lengua y de la literatura catalana: desde su origen hasta nuestros días*, Imp. de José Tauló, Barcelona 1857.

Pi y Margall, F., *La reacción y la revolución. Estudios políticos y sociales*, v. 1, Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1854.

- *La federación*, Imp. de Francisco Iruvedra, Madrid 1881.
- *Las nacionalidades*, Librería Bergua, Madrid 1936.
- *La qüestió de Catalunya*, Societat Catalana d'Edicions., Barcelona 1913.

Pla y Deniel, N., *La Ley del Progreso. Discurso pronunciado en solemne sesión pública celebrada por la Academia Calasancia de Barcelona el día 3 de febrero de 1895*, Imp. de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1895.

Planas y Casals, J. M., *Discurso inaugural leído en la solemne apertura del curso académico de 1902 a 1903 ante el Claustro de la Universidad de Barcelona por el doctor D. José M<sup>a</sup>. Planas y Casals, decano de la Facultad de Derecho*, Hijos de Jaime Jepús, Barcelona 1902.

Pons y Gallarza, J. L., *Oración inaugural que leyó en la solemne apertura del curso académico de 1856 á 1857 ante la Universidad de Barcelona D. José Luis Pons y Gallarza, licenciado en Jurisprudencia y Filosofía, Catedrático de Autores clásicos en el Instituto agregado a dicha Universidad, etc.*, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1856.

Prat de la Riba, E., en prólogo en Duran i Ventosa, Ll., *Regionalisme i Federalisme*, Francisco Puig, Barcelona 1905, pp. V-XXXIV.

- *Prat de la Riba, impulsor de la llengua i la cultura* (edición y selección de sus textos preparada por Jordi Rubió i Balaguer, Enric Jardí y Jordi Galí), Ed. Selecta, Barcelona 1974
- *La nacionalitat catalana*, Ed. Barcino, Barcelona 1977.
- *Obra Completa*, v. I: (1887-1898), Ed. Proa / Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1998.

Prisco, J., *Elementos de filosofía especulativa según las doctrinas de los escolásticos y singularmente de Santo Tomás de Aquino. Obra escrita en italiano por el presbítero José Prisco y traducida de la segunda edición por Gavino Tejado*, 2 vols., Imp. de Tejado, Madrid 1866.

*Programa polítich del Centre Catalá de Barcelona, adoptat per son Consell general lo dia 12 d'Abril de 1890 en Solemne sessió que pera presentar lo programa polítich del Centre Catalá tingué lloch lo día 28 d'abril de 1890, Estampa de Víctor Berdós Feliu, Barcelona 1890, pp. 17-20.*

Puig, N., Xarrié, F., *Institutiones theologicae ad mentem Angelici praeceptoris Divi Thomae Aquinatis, studiosae juventuti pro usu scholarum accomodatae et ad uberiores intelligentiam doctrinae S. Doctoris Elucubratae, ex Typographia Joséphi Rubió, Barcinóne 1861-1863.*

- *Opúsculum in quo plúrimi erróres refellúntur nostris tempóribus grassántes ab A. RR. PP. in Sacr. Theol. Magístris Fr. Narcisso Puig, et Fr. Francisco Xarrié, Órdinis Praedicatorum, Apud Josephum Rubió, Barcinone 1865.*

Quevedo, F., *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas, v. I, Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1852.*

Quadrado, J. M., *Ensayos religiosos, políticos y literarios, Imp. de Felipe Guasp, Palma 1854.*

Ramière, H., *La bancarrota del liberalismo y el catolicismo liberal. Opúsculos escritos por el R. P. Enrique Ramière de la Compañía de Jesús, y publicados en español por D. Jaime Borrás y Prats, Pbro., Tip. Católica, Barcelona 1876.*

- *Las esperanzas de la Iglesia, Publicaciones Cristiandad, Barcelona 1962.*
- *El reino de Jesucristo en la historia. Curso de Teología de Historia, Ed. Tradere, Madrid 2009.*

Renan, E., *Qu'est-ce qu'une nation, Calmann Lévy Ed., Paris 1882 (2ª ed.).*

Reus y Bahamonde, E., *Teoría orgánica del Estado, Imp. de la Revista de Legislacion, Madrid 1880.*

Reynals y Rabassa, E., *Elogio fúnebre del Dr. D. Ramon Martí de Eixalá, que en la sesión pública celebrada por la Academia de Buenas Letras y la Sociedad Económica de Amigos del País el 10 de enero de 1858, leyó el D. Estanislao Reynals y Rabassa, individuo de ambas Corporaciones, Imp. Nueva, de Jaime Jepús y Ramon Vilegas, Barcelona 1858.*

Ribera y Aguilar, C., *El Patriotismo en Cataluña. Sermón pronunciado el 29 de mayo de 1888 en la solemne fiesta celebrada con motivo de la peregrinación de S. M. la Reina Regente por el M. I. Sr. Dr. D. Celestino Ribera y Aguilar, Tipo-Litografía de los Sucesores de N. Ramírez y C.ª, Barcelona 1888.*

Roca i Farreres, N., "La tradició de Catalunya (I)" en *La Renaxensa*, núm. 8, 10 de mayo de 1873, pp. 2-3.

Romaní y Puigdemongas, F., *El federalismo en España*, Imp. de Magriñá y Subirana, Barcelona 1869.

Rovira i Virgili, A., *El nacionalismo catalán. Su aspecto político. Los hechos, las ideas y los hombres*, Ed. Minerva, Barcelona s. f.

- "La Història espiritual de les Espanyes" en *Revista de Catalunya*, XX, 1947, pp. 170-171.
- *Catalunya i Espanya*, Ed. de la Magrana, Barcelona, 1988.
- *Nacionalisme i Federalisme*, Ed. 62, Barcelona 1989.
- *La constitució interior de Catalunya*, Escola d'Administració Pública de Catalunya, Barcelona 2005.
- *Història dels moviments nacionalistes*, Ed. Base, Barcelona 2008.
- *La nacionalització de Catalunya*, Ed. Base, Barcelona 2009.

Rubió i Lluch, A., *El renacimiento clásico de la literatura catalana*, Discurso leído en su solemne recepción en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona el día 17 de junio de 1889, Imp. de Jaime Jepús Roviralta, Barcelona 1889.

- *Contestación al discurso leído por D. José Jordán de Urríes y Azara en la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona el 25 de febrero de 1912*, Imp. de la Casa Provincial de Caridad, Barcelona 1912 (pp. 56-94).

Rubió y Ors, J., *Discurso inaugural que en la solemne apertura del curso académico del 1860 al 1861 en la Universidad de Barcelona leyó en presencia de S. M. la Reina Doña Isabel (Q. D. G.), y de su augusto esposo el Rey Don Francisco de Asís, el Catedrático de Historia Universal en la Facultad de Filosofía y Letras, D. Joaquín Rubió y Ors*, Imp. y Librería Politécnica de Tomás Gorchs, Barcelona 1860.

- *Breve reseña del actual renacimiento de la lengua y literatura catalanas. ¿Débese a la influencia de los modernos trovadores provenzales? Memoria escrita para la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona y leída en sus sesiones de los días 3 y 17 de febrero de 1877*, Lito-Tipografía de Celestino Verdaguer, Barcelona 1877.

Rusiñol, A., Albó, F., *Informe acerca del proyecto de ley sobre los delitos contra la Patria y el Ejército dirigido al Senado por los diputados regionalistas D. Alberto Rusiñol y D. Francisco Albó*, Tip. Vda. de Domingo Casanovas, Barcelona 1906.



Saavedra, E., *Contestación al Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Antonio Sánchez Moguel el día 8 de Diciembre de 1888*, Imp. de la Viuda de Bernando y C.<sup>a</sup>, Madrid 1888.

Samsó y Ribera, J., *Discurso inaugural que la solemne apertura del curso académico de 1867 á 1868 leyó ante el claustro de la Universidad de Barcelona el Doctor D. José Samsó y Ribera, Catedrático de la Facultad de Derecho*, Imp. y Librería de Tomás Gorchs, Barcelona 1867.

Sánchez Moguel, A., *Discurso leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública de D. Antonio Sánchez Moguel el día 8 de Diciembre de 1888*, Imp. de la Viuda de Bernando y C.<sup>a</sup>, Madrid 1888.

Sánchez de Toca, J., *Centralización y regionalismo ante la política unitaria de patria mayor*, Imp. de los hijos de M. G. Hernández, Madrid 1899.

Sans y Guitart, P., "Discurs llegit en la sessió inaugural lo dia 8 de novembre de 1887 per lo president Pau Sans y Guitart" en *Anals de la Lliga de Catalunya*, núm. I.

Santamaría de Paredes, V., *Curso de derecho político según la filosofía política moderna, la Historia general de España y la legislación vigente*, Est. Tip. de Ricardo Fé, Madrid 1890 (4<sup>a</sup> ed).

Sardà y Salvany, F., *Religió y regionalisme ó Catalunya per Nostre Senyor Jesuchrist*, Conferencia llegida en la Academia Catòlica de Sabadell lo dia 9 de maig de 1892, Llib. y Tip. Catòlica, Barcelona 1892.

- *El liberalismo es pecado*, Ed. San Vicente Ferrer, Cadillac 2007.

Soler, G., "¿La unió dintre'l catalanisme ó la unió dintre'l catolicisme?" en *La tradició catalana, revista mensual científica, artística y literaria*, any II, núm. 9, 1 de julio de 1894, pp. 129-131.

- *El fallo de Caspe*, Imp. y Librería de Subirana Herms., Editores, Barcelona 1899.

- *La Solidaridad Catalana y la conciencia católica*, Imp. de Fidel Giró, Barcelona 1907.

Soler i Hubert, F., "Discurs de D. Frederich Soler y Hubert llegit en l'acte de la presentació del programa polítich de Catalunya" en *Solemne sessió que pera presentar lo programa polítich del Centre Catalá tingué lloch lo día 28 d'abril de 1890*, Estampa de Víctor Berdós Feliu, Barcelona 1890, pp. 3-16.

Tejado, G., *El catolicismo liberal*, Librería Católica Internacional, Madrid 1875.

VV. AA., *Nova consagració de Santa María de Ripoll*, Estampa de Ramon Anglada, Vic 1893.

## B. Bibliografía general

### B.1. Magisterio

#### B.1.1. Magisterio pontificio

León XIII, *Cum multa*, 8.12.1882.

- *Immortale Dei*, 1.11.1885.
- *Libertas praestantissimum*, 20.06.1888.
- *Sapientiae christianae*, 10.01.1890.
- “Carta de S. S. el Papa León XIII al Obispo de Urgel sobre las actuales contiendas entre católicos (de 20 de marzo de 1890)” en *El Papa y el Obispo de Urgel. Documentos importantes sobre las actuales divisiones entre los católicos. Exhortaciones pastorales del Excmo. é Ilmo. Sr. Dr. D. Salvador Casañas y Breve de su Santidad León XIII á S. E. I., Imp. y Librería «La Hormiga de oro», Barcelona 1890, pp. 55-58 (2ª ed., versión latina y castellana).*
- *Au milieu des sollicitudes*, 16.02.1892.
- *Caritatis providentiaeque*, 19.03.1894.
- *Repuntatibus*, 20.08.1901.

San Pío X, *Iucunda Sane*, 12.03.1904.

- *Pascendi Dominici Gregis*, 08.09.1907.

Pío XII, *Ecce declinabo ego* (Radiomessaggio di Sua Santità Pio XII a tutto il mondo in occasione del Natale, 24.12.1954).

Juan Pablo II, *Fides et Ratio*, 14.09.1998.

- *Audiencia sobre la Santísima Trinidad*, 19.01.2000.

Benedicto XVI, *Discurso a los participantes de la 14ª Sesión Plenaria de la Pontificia Academia de las Ciencias Sociales*, 5.05.2008.

#### B.1.2. Magisterio diverso

Conferencia Provincial Tarraconense, *Arrels cristianes de Catalunya*, 27.12.1985.

- *Al servei del nostre poble*, 21.01.2011.

*Transmetre el tesoro de la fe*, 24.11.2013.

## B.2. Teología y filosofía

Agustín de Hipona, *La Ciudad de Dios*, 2 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2001 (5ª ed., reimpresión, ed. bilingüe, traducción de Santos Santamarta del Río y Miguel Fuertes Lanero).

Aristóteles, *Política*, 2 vols., Ed. Folio, Barcelona 2002

- *Retórica*, Alianza Ed., Madrid 2001 (3ª reimpresión).

- *Ètica Nicomàquea*, v. I-II, Fundació Bernat Metge, Barcelona 1995, ed. Bilingüe greco-catalana (traducción y estudio introductorio de Batalla, J.).

Balthasar, H. U., *Teología de la historia*, Ed. Encuentro, Madrid 1992.

Bañez, D., *De fide, Spe & Charitate. Catholico Regi Philippo II. Magno Hispaniarum Monarchae, Scholastica Commentaria in Secundam Secundae Angelici Doctoris partem, quae ad Questionem Quadragesimam sextam protenduntur, dicata*, Apud Stephanum Ordinis Praedicatorum, Salmanticae 1584.

Hegel, G. W. F., *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*, Revista de Occidente / Alianza Ed., Madrid 1986 (3ª reimpresión).

Herder, J. G., *Ideas para una filosofía de la historia de la Humanidad*, Ed. Losada, Buenos Aires 1959.

- *Obra selecta*, Ed. Gredos, Madrid 2015.

Hobbes, T., *Leviathan, or the matter, forme & power of a common-wealth ecclesiasticall and civill*, Printed for Andrew Crooke, London 1651 (edición facsímil: Clarendon Press, Oxford 1909).

- *Leviatan o la materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*, Alianza Ed., Madrid 2009.

Bofill, J., "La primacía de la contemplación" en *Cristiandad*, núm. 920, 2008, pp. 43-46.

Bossuet, J. B., *Discurso de Historia universal*, Ed. Cervantes, Barcelona 1940.

Buenaventura, *Obras*, v. III: *Colaciones sobre el Hexaémeron o Iluminaciones de la Iglesia; Del reino de Dios descrito en las parábolas del Evangelio; Tratado de la plantación del paraíso*, La Editorial Católica, Madrid 1972.

- Fichte, J. G., *Discursos a la nación alemana*, Ed. Tecnos, Barcelona 1988.
- Kant, I., *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Espasa Calpe, Madrid 2008.
- Krause, K. C., F., Sanz del Río, J., *Ideal de la humanidad para una vida*, Ed. Folio, Barcelona 2002.
- Locke, J., *The second treatise of government and a letter concerning toleration*, Dover Publications, New York 2002.
- Marx, K., *Crítica de la filosofía del Estado de Hegel*, Ed. Grijalbo, México 1968.
- Petit Sullá, J.M., *La Filosofía de la Naturaleza como saber filosófico*, Ed. Acervo, Barcelona 1980.
- Platón, *La República*, Ediciones Akal, Madrid 2009.
- Proudhon, P.-J., *Du principe fédératif et de la nécessité de reconstituer le parti de la Révolution*, E. Dantin, Paris 1863.
- Ratzinger, J., *Fe, verdad y tolerancia*, Ed. Sígueme, Salamanca 2005.
- *Obras completas*, v. II: *Comprensión de la revelación y teología de la historia de San Buenaventura*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 2013.
- Rousseau, J. J., *Collection complète des oeuvres de Jean Jacques Rousseau, citoyen de Geneve*, 17 vols., Du Peyrou et Paul Moultou, Ginebra 1780-1789.
- Santo Tomás de Aquino, *Suma Teológica*, edición bilingüe, 26 vols., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1959 (3ª ed.).
- Spinoza, B., *Tratado teológico-político*, Alianza Ed., Madrid 2010, (5ª ed.).
- Suárez S.J., F. *Defensio fidei catholicae et apostolicae aduersus anglicanae sectae errores, cum responsione ad apologiam pro iuramento fidelitatis et praefationem monitoriam serenissimi Iacobi Angliae regis*, apud Didacum Gomez de Loureyro academiae typographum, Coimbra 1613 (acceso: 1.05.2015, <http://www.bibliotecavirtualdeandalucia.es/catalogo/consulta/registro.cmd?id=8778>).
- Urdanoz O.P., T., *Historia de la filosofía*, v. IV: *Siglo XIX: Kant, idealismo y espiritualismo*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1991 (2ª ed.).

- v. V: *Siglo XIX: Socialismo, materialismo y positivismo. Kierkegaard y Nietzsche*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1975.

Vico, G., *Principios de una ciencia nueva sobre la naturaleza común de las naciones*, v. I, *Del establecimiento de los principios*, Ed. Aguilar, Buenos Aires 1964 (3ª ed).

Voltaire, *Oeuvres Complètes*, 97 vols., Delangle Frères Éditeurs-Libraires, París 1828-1834.

Wojtyła, K. [Juan Pablo II], *Osoba i czyn* ("Persona y acto"), Polskie Towarzystwo Teologiczne, Cracovia 1969.

- *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II* ("La renovación en sus fuentes. Estudio sobre la realización del Vaticano II"), Ed. Unum, Cracovia 2003.
- *Memoria e Identidad*, La Esfera de los Libros, Madrid 2005.
- *Signo de contradicción*, Ed. Cristiandad, Madrid 2013.
- *Un pastor al servicio del Vaticano II*, Biblioteca de Autores Cristianos / Universidad San Dámaso, Madrid 2014.

### B.3. Estudios y ensayos de Historia, Política, Derecho y otros campos de conocimiento

"Los orígenes de la neoescolástica" [editorial] en *Cristiandad*, núm. 48, 1946, p. 113.

"Razón del número" [editorial] en *Cristiandad*, núm. 990, 2014, p. 2.

Abellán, J. L., *Historia crítica del pensamiento español*, v. 5: *Liberalismo y Romanticismo*; v. 6: *La crisis contemporánea (I) (1875-1936)*, Círculo de Lectores, Barcelona 1993.

Acuña, J. G., en introducción a Charles-Brun, J., *El regionalismo*, Ed. Francisco Beltrán, Madrid 1918, pp. 17-81.

Adame de Heu, W., *Sobre los orígenes del liberalismo histórico consolidado en España, 1835-1840*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Sevilla, Sevilla 1997.

Ainaud de Lasarte, J. M., "El sentiment religiós de Prat de la Riba" en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, 1981, pp. 89-93.

- "Nota introductoria" en Prat de la Riba, E., *La nacionalidad catalana*, Aymá Editora, Barcelona 1982.
- *Prat de la Riba*, Ed. 62, Barcelona 1992.

Alabrús, R. M., "Introducción" en Alabrús, R. M. [Coord.], *Tradición y Modernidad. El pensamiento de los dominicos en la Corona de Aragón en los siglos XVII y XVIII*, Ed. Sílex, Madrid 2011, pp. 9-15.

- "La tradición catalana y los dominicos" en Alabrús, R. M. [Coord.], *La memoria escrita de los dominicos*, Ed. Arpegio, Sant Cugat 2012, pp. 15-41.

Albareda Salvadó, J., "La Catalunya il·lustrada del segle XVIII" en *Ausa*, núm. 143, 1999, pp. 519-528.

Albert, R., Gassiot, J. [Cur.], *Parlaments a les corts catalanes*, Ed. Barcino, Barcelona 1988.

Alcoberro, A., "La historiografia romàntica" en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 2, 1988, pp. 169-174.

Aldavert, P., *Records, Punctum / Grup d'Estudis sobre literatura del vuit-cents*, Lleida 2010.

Alegre Gorri, A., "El krausismo y su difusión en España" en Krause, K. C. F., Sanz del Río, J., *Ideal de la humanidad para una vida*, Ed. Folio, Barcelona 2002, pp. 21-28.

Allison Peers, E., *Catalonia infelix*, Greenwood Press, Pub., Wesport, Connecticut (reprinting 1970). Originally published in 1938 by Oxford University Press, New York.

- *Historia del movimiento romántico español*, v. I-II, Ed. Gredos, Madrid 1967.

Almirall, M., "L'espanyolitat dels fundadors de la Renaixença" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 169, 1993, pp. 58-61.

Alomar, G., "Escola filosòfica del catalanisme (I)" en *El Poble Català*, núm. 668, 15.12.1907

- *Sobre liberalisme i nacionalisme*, Ed. Moll, Palma de Mallorca 1988.

Alsina Roca, J. M., *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*, Promociones Publicaciones Universitarias (P.P.U.), Barcelona 1985.

- "Reflexión sobre el nacionalismo catalán" en *Cristiandad*, núm. 990, 2014, p. 3.

Álvarez Junco, J., *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*, Ed. Taurus, Madrid 2001.

- en prólogo a *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, Marcial Pons, Madrid 2003, pp. 11-19.

Ametlla, C., *Memòries polítiques, 1890-1917*, RBA , Barcelona 2013.

Anderson, B., *Imagined Communities. Reflections on the Origins and Spread of Nationalism. Revised edition*, Verso, London / New York 1991 (1ª ed.: 1983).

Andrés-Gallego, J., "Planteamiento de la cuestión religiosa en España, 1899-1902" en *Ius canonicum*, v. 12, núm. 24, 1972, pp. 173-222.

- "Génesis de la Acción Católica española, 1868-1926" en *Ius canonicum*, v. 13, núm. 26, 1973, pp. 368-404.
- "Transformación política y actitud religiosa del Gobierno largo de Maura (1907-1909)" en *Revista de estudios políticos*, núm. 189-190, 1973, pp. 131-164.
- *La política religiosa en España, 1889-1913*, Editora Nacional, Madrid 1975.
- "El Estado de la Restauración (I)" en *Revista del Departamento de Derecho Político*, núm. 7, 1980, pp. 133-164.
- "El Estado de la Restauración (II)" en *Revista del Departamento de Derecho Político*, núm. 8, 1981, pp. 137-168.
- *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*, Ed. Espasa-Calpe, Madrid 1984.
- "La historia religiosa en España" en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 4, 1995, pp. 259-269.
- "Los tres conceptos de nación en el mundo hispano" en Canterla González, C. [Ed.], *Nación y constitución: de la ilustración al liberalismo*, Junta de Andalucía / Universidad Pablo de Olavide / Sociedad Española de Estudios del Siglo XVIII, Sevilla 2006, pp. 123-146.

Andrés-Gallego, J., Pazos, A., *La Iglesia en la España contemporánea*, 2 vols., Ed. Encuentro, Madrid 1999.

Anglès Cervelló, M., *Llorens i Barba i la filosofia escocesa*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1998.

- "Kantisme i sentit comú en Francesc Xavier Llorens i Barba" en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 42, 2009, pp. 129-140.

Anguera, P., "El catalanisme en la historiografia catalana" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 29, 1994, pp. 61-83.

- *Déu, rei i fam. El primer carlisme a Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1995.
- "Catalanitat i antientralisme a mitjan segle XIX" en VV. AA., *El catalanisme d'esquerreres*, Cercle d'estudis històrics i socials, Girona 1997, pp. 7-29.
- [Ed.], *Escrits polítics del segle XIX, Tom. I. Catalanisme cultural*, Eumo Ed., Vic 1998.
- *Literatura, pàtria i societat. Els intel·lectuals i la nació*, Eumo Ed., Vic 1999.
- *El carlisme*, Ed. Empúries, Barcelona 1999.
- *Els precedents del catalanisme. Catalanitat i anticatalanisme: 1808-1868*, Ed. Empúries, Barcelona 2000.
- "Españolismo y catalanidad en la historiografía catalana decimonónica" en *Hispania. Revista Española de Historia*, núm. 209, 2001 pp. 907-931.
- *Absolutistes i liberals. Deu estudis a l'entorn de la guerra dels Set Anys*, Associació d'estudis reusencs, Reus 2002.
- "Federalisme i republicanisme" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 95-113.

Anguera, P., Sunyer, M., *Diversió de realistes i desengany de lliberals : un poema carlí de La Selva del Camp*, Ajuntament de la Selva del Camp / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Selva del Camp / Barcelona 1991.

Arnabat i Mata, R., "Propaganda antiliberal i lluita ideològica durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)" en *Recerques: història, economia, cultura*, núm. 34, 1996, pp. 7-28.

- "Revolució i contrarevolució durant el Trienni Liberal a Catalunya (1820-1823)" en *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, núm. 11, 2000, pp. 67-82.
- *La revolució de 1820 i el Trienni Liberal a Catalunya*, Ed. Eumo, Vic 2001.
- *Visca el rei i la religió! La primera guerra civil de la Catalunya contemporànea (1820-1823)*, Ed. Pagès, Lèrida 2006.

Artola, M., *Partidos y programas políticos: 1808-1936*, 2 vols., Ed. Aguilar, Madrid 1974.

- *Los orígenes de la España contemporánea*, 2 vols., Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid 2000 (3ª ed.).

Auladell i Fontseca, J., *El dir i el fer. Una aproximació a la història d'Unió Democràtica de Catalunya*, accés: 29.01.2014, [www.unio.cat/informacio/el-dir-i-el-fer](http://www.unio.cat/informacio/el-dir-i-el-fer).



Aulet, J., "La revista «Catalunya» (1903-05) i la formació del Noucentisme" en *Els marges: revista de llengua i literatura*, núm. 30, 1984, pp. 29-53.

Aymar, J., "Crec en l'Església... 'romana', origen i controvèrsia històrica sobre l'article novè del Credo" en *Primer Congrés d'Història Moderna de Catalunya*, v. II, Universitat de Barcelona, Barcelona 1984, pp. 393-400.

- "El document Arrels cristianes de Catalunya i el bisbe Carrera" en *Diàlegs*, núm. 52, 2011, pp. 79-85.

Ayuso, M., "El problema religioso y el problema político en la historia contemporánea de España. (A propósito de Luis de Trelles)" en *Anales de la Fundación de Francisco Elías de Tejada*, núm. 4, 1998, pp. 79-97.

Bada, J., *L'Església de Barcelona en la crisi de l'Antic Règim (1808-1833)*, Ed. Herder, Barcelona 1986.

- "L'episcopat il·lustrat a la Catalunya de la segona meitat del segle XVIII" en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, pp. 149-168.

- "Les relacions entre els bisbes i l'Estat a la Catalunya de la Il·lustració" en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, núm. 20, 2002, pp. 71-89.

- *Història del cristianisme a Catalunya*, Ed. Pagès / Eumo Ed., Lleida / Vic 2005.

- *Societat i Església a Catalunya: cent anys entre constitucions i dictadures (1876-1978)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2011.

Balari i Juvany, J., *Orígenes históricos de Cataluña*, Ed. Maxtor, Valladolid 2009.

Balcells, A., "Evolució del pensament polític de Prat de la Riba" estudio introductorio a Prat de la Riba, Enric, *Obra Completa (1887-1898)*, v. I, Ed. Proa / Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1998.

- *Breve historia del nacionalismo catalán*, Alianza Ed., Madrid 2004.

- "El catalanisme i els moviments d'emancipació nacional a la resta d'Europa entre 1885 i 1939" en *Catalan historical review*, núm. 6, 2013, pp. 189-205.

Balcells, A. [Ed.], *El pensament polític català del segle XVIII a mitjans del segle XIX*, Ed. 62, Barcelona 1988.

Balsobre, P., Gratacós, J. [Eds.], *La llengua catalana al segle XVIII*, Quaderns Crema, Barcelona 1995.

Bardés Huguet, J. M., "La comunitat nacional" en *Quaderns de Vilaniu*, núm. 5, 1994, pp. 65-94.

Bargalló i Valls, J., "Manyé i Flaquer, un conservadurisme superat" en *Revista del Centre de Lectura de Reus*, núm. 282 (Cuarta Época), 1976, pp. 1854-1855.

Barraycoa, J., *Catalunya Hispana. Historias sorprendentes de la españolidad de Cataluña y el fraude del nacionalismo*, Ed. LibrosLibres, Madrid 2013.

- "El carlismo catalán" en Ayuso, M. [Ed.], *A los 175 años del carlismo. Una revisión de la tradición política hispánica*, Ed. Itinerarios, Madrid 2011, pp. 105-115.
- "Catolicismo político tradicional, liberalismo, socialismo y radicalismo en España contemporánea" en Ayuso, M. [Ed.], *La res publica christiana como problema político*, Ed. Itinerarios, Madrid 2011, pp. 93-134.
- "De la nación histórica a la nación cívica" en *Verbo*, núm. 465-466, 2008, pp. 403-420.
- *Sobre el poder, en la modernidad y la postmodernidad*, Ed. Scire, Barcelona 2003.

Batllori S.J., M., "Baltasar Masdeu y el neoescolasticismo italiano" en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 16, 1943, pp. 241-294.

- *Vuit segles de cultura catalana a Europa. Assaigs dispersos*, Cercle de Lectors, Barcelona 1995 (4ª ed.).
- *Records de quasi un segle*, Quaderns Crema, Barcelona 2000.
- *Galeria de personatges*, Ed. Tres i Quatre, Valencia 2001.
- "Ignasi Casanovas i Frederic Clascar. Historiografia i recuperació del pensament del set-cents i el vuit cents" en *Revista d'història de la filosofia catalana*, v. I, núm. 1, 2011, pp. 27-45.

Beramendi, J. G., "La historiografía de los nacionalismos en España" en *Historia Contemporánea*, núm. 7, 1992, pp. 135-154.

Bellpuig, T., "Les aspiracions autonòmiques sota l'aspecte religiós" en *La Paraula Cristiana*, núm. 116, 1934, pp. 100-115.

Benet, J., *Fets i personatges*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1981.

- *La Catalunya de la Renaixença. Entre el vuit-cents i el nou cents*, edició a cura de Josep Poca, pròleg d'Oriol Pi de Cabanyes, Centre d'Història Contemporània de Catalunya / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2013.

- Bilbeny N., *Entre renaixença i noucentisme*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1984.
- *Filosofia contemporània a Catalunya*, Edhasa, Barcelona 1985.
  - *La ideologia nacionalista a Catalunya*, Ed. Laia, Barcelona 1988.
- Blanco Fernández, C., "La proyección editorial de los dominicos en la Cataluña moderna" en Alabrús, R. M. [Coord.], *La memoria escrita de los dominicos*, Ed. Arpegio, Sant Cugat 2012, pp. 147-175.
- Bofarull i Terrades, M., "Josep Bassa i Virgili, un abat del Penedès" en *Miscel·lània penedesenca*, núm. 20, 1995, pp. 346-371.
- Bofill i Matas, J., *L'altra concòrdia i altres textos sobre catalanisme*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1983.
- Bohigas i Maynegre, J., "Per Déu i per la ciència". *L'Església i la ciència a la Catalunya de la Restauració (1874-1923)*, tesis doctoral, Universitat de Girona, 2012 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).
- Bohigas, O., "Prefaci: Del programa polític a la política cultura" en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. VII: *El noucentisme 1906-1918*, Ed. 62, Barcelona 1996, pp. 15-36.
- Bohigas, P., "Eduard Valentí [in memoriam]" en *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*, v. 34, 1971-1972, pp. 5-8.
- Bonet i Baltà, J., *L'Església Catalana, de la Il·lustració a la Renaixença*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984.
- Bonet i Baltà, J., Manent, A., "Un segle i mig d'Església catalana. Jesuïtes, il·lustrats, bisbes, integristes" en *Serra d'Or*, núm. 128, any XII, 1970, pp. 14-21.
- Bonet i Baltà, J., Martí, C., *L'integrisme a Catalunya, Les grans polèmiques: 1881-1888*, Ed. Vicens Vives, Barcelona 1990.
- Bonet i Baltà, J., Manent, A., Martí, C., "Contribució la conformació de la nacionalitat catalana als segles XIX i XX" en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, 1981, pp. 39-42.

Bordoy-Torrents, P. M., "La demostració de l'existència de Déu pel moviment i l'escola tomista catalana" en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. 1, 1923, pp. 71-144.

Branchadell, A., *L'aventura del català: De les «Homilies d'Organyà» al nou Estatut*, L'Esfera dels Llibres, Barcelona 2006.

Bueno, G., *España frente a Europa*, Alba Ed., Barcelona 1999.

- *España no es un mito. Claves para una defensa razonada*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2005.

Burdiel, I., "Morir de éxito: El péndulo liberal y la revolución española del siglo XIX" en *Historia y política: Ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 1, 1999, pp. 181-203.

Cabré, R., Domingo, J. M. [Eds.], *Estudis sobre el positivisme a Catalunya*, Eumo Ed., Vic 2007.

Cacho Viu, V., "Catalanismo y catolicismo en el ambiente intelectual finisecular" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 297-321.

- *El nacionalismo catalán como factor de modernización*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes - Quaderns Crema, Barcelona 1998.

Cahner, M., *Literatura de la revolució i la contrarevolució (1789-1849)*, 4 vols., Ed. Curial 1998- 2011.

Calvo Serer, R., *España, sin problema*, Ed. Rialp, Madrid 1949.

Cambó, F., *Per la concòrdia*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1930.

- *Memòries*, Ed. Alpha, Barcelona 1981.

Caminal, M., "La fundació de l'Institut Agrícola Català de Sant Isidre: els seus homes i les seves activitats (1851-1901)" en *Recerques: Història, economia i cultura*, núm. 22, 1989, pp. 117-135.

Campo Sánchez, C., "Eduardo Sanz y Escartín: el reformismo de un católico conservador" en *Moscelánea Comillas*, núm. 134, 2011, pp. 177-205.

Canal, J., *El carlisme català dins l'Espanya de la Restauració*, Eumo Ed., Vic 1998.

- “¿En busca del precedente perdido? Tríptico sobre las complejas relaciones entre el carlismo y catalanismo a finales del siglo XIX” en *Historia y política: ideas, procesos y movimientos sociales*, núm. 14, 2005/2, Madrid 2005, pp. 45-84.
- *Banderas blancas, boinas rojas. Historia política del carlismo, 1876-1939*, Marcial Pons, Madrid 2006.

Canals Vidal, F., “El neotomismo italiano en la restauración escolástica” en *Cristiandad*, núm. 48, 1946, pp. 115-117.

- *Política española: pasado y futuro*, Ed. Acervo, Barcelona 1977.
- “El ateísmo como soporte ideológico de la democracia” en *Verbo*, v. 217-218, 1983, pp. 893-900.
- “Cataluña en la España tradicional” en *La Vanguardia*, 26.06.1983, p. 9.
- “Dostoyevski y los nacionalismos hispánicos” en *La Vanguardia*, 22.09.1983, p. 6.
- *Cristianismo y Revolución*, Ed. Speiro, Madrid 1986.
- “Balance de las tácticas moderadas en España” en *Verbo*, núm. 317-318, 1993, pp. 884-895.
- *La tradición catalana en el siglo XVIII. Entre el absolutismo y la ilustración*. Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo Percopo, Madrid 1995.
- “Ignasi Casanovas Camprubí (1872-1936). Su espiritualidad y acción apostólica” en *Cristiandad*, núms. 777-778, 1996, pp. 32-41.
- “La Cataluña que pelea contra Europa” en *Verbo*, núms. 347-348, 1996, pp. 731-743.
- “Carles Cardó escribe sobre el principio de las nacionalidades en 1936” en *Cristiandad*, núms. 841-842, 2001, p. 46.
- *Mundo histórico y Reino de Dios*, Ed. Scire, Barcelona 2005.
- *Catalanismo y Tradición catalana*, Ed. Scire, Barcelona 2006.
- “El doctor Vicente Pou, un gran pensador” en Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 223-232.
- “Notas para la lectura de Vicente Pou. El catolicismo español ante la fundación de la monarquía liberal” en Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 233-242.
- *Obras Completas*, v. I-\*\*\*, Ed. Balmes, Barcelona 2013-2015 (en curso, previstos 12 vols.).
- “Unidad según síntesis” en *Espíritu*, núm. 147, 2014, pp. 9-31.
- Grabación de la conferencia pronunciada en el Ateneo Barcelonés en 1982 (acceso: 18.12.2014, [arxiudigital.ateneubcn.org/items/show/24](http://arxiudigital.ateneubcn.org/items/show/24)).

Cantera O.S.B., S., *Hispania – Spania. El nacimiento de España. Conciencia hispana en el Reino Visigodo de Toledo*, Ed. Actas, Madrid 2011.

Cao Costoya, D., “El Cercle Literari de Vic (1860-1902). Un espai de sociabilitat cultural a mig camí de la marina i la muntanya catalanes” en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 11, 2008, pp. 77-90

Capdeferro, M., *Otra historia de Cataluña*, Ed. Libros Libres, Madrid 2012.

Cárcel Ortí, V., “Los nombramientos de obispos en España durante el pontificado de León XIII (Segunda parte: 1885-1903)” en *Analecta sacra tarraconsensis*, núm. 70, 1997, pp. 321-504.

- *Historia de la Iglesia en la España contemporánea: siglos XIX y XX*, Ed. Palabra, Madrid 2002.

Cárcel Ortí, V. [Dir.], *Historia de la Iglesia en España*, v. 5: *La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979.

Cardó, C., “Pòrtic” en *La Paraula Cristiana*, núm. 1, 1925, pp. 1-3.

- “Aniversari” en *La Paraula Cristiana*, núm. 2, 1925, pp. 97-98
- “El nostre vot per l'Estatut” en *La Paraula Cristiana*, núm. 81, 1931, pp. 1-3.
- “El discurs que no s'ha fet” en *La Paraula Cristiana*, núm. 90, 1932, pp. 481-483.
- “Els drets de la nacionalitat” en *La Paraula Cristiana*, núm. 116, 1934, pp. 97-100.
- “Anti-Catalunya” en *La Paraula Cristiana*, núm. 119, 1934, pp. 385-387
- *La moral de la derrota i altres assaigs*, Ed. Ariel, Barcelona 1959.
- *Les dues tradicions. Història espiritual de les Espanyes*, Ed. Claret, Barcelona 1994.

Carrasco Calvo, S., “Neotomisme, nacionalisme i catolicisme social. Implicacions i conseqüències sociopolítiques” en *Qüestions de vida cristiana* núm. 109, 1981, pp. 64-88.

- “Catolicismo y catalanismo, 1898-1936: trayectoria y peculiaridades del catolicismo social catalán” en García Delgado, J. L. (Ed.), *M. España, 1898-1936: estructuras y cambio*, Ed. de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid 1984, pp. 433-452.
- “Els models politicosocials propugnats des del catolicisme” en Requesens, J. (ed.), *Romanticisme, cultura i religió a Catalunya*, Ed. Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997, pp. 73-83.

Carrera Pujal, J., *Historia política de Cataluña en el siglo XIX*, 7 vols., Casa Editorial Bosch, Barcelona 1957-1958.

Carreras i Artau, T., *Introducció a la història del pensament filosòfic a Catalunya i cinc assaigs sobre l'actitud filosòfica*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1931.

Carreras, Ll., *Obres Completes*, v. III: *Articles apologetics, socials i ascètics*, Ed. Gráficas Marina / Amics del doctor Lluís Carreras, Barcelona 1961.

Carrillo, M., "Juan Mañé y Flaquer y el Primer Congreso de Malinas" en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 5, 2002, pp. 154-169.

Casals, J., Arrufat, R., *Catalunya, poble dissortat*, J. Vila Fontseré, Barcelona 1933.

Casals Bergés, Q., "Los diputados catalanes en las Cortes de Cádiz (1810-1813): proceso electoral y prosopografía" en *Manuscrits. Revista d'Història Moderna*, núm. 31, 2013, pp. 205-237.

Casanovas S.J., I., *Actualitat de Balms. Discursos llegits en la "Real Academia de Buenas Letras" de Barcelona en la solemne recepció pública del p. Ignasi Casanovas, S.J., el dia 22 de maig de 1921*, Imp. Atlas Gráfico, Barcelona 1921.

- *Balms. La seva vida. El seu temps. Les seves obres*, 3 vols., Biblioteca Balms, Barcelona 1932.

- *La cultura catalana del segle XVIII. Discurs llegit en la segona festa d'unió interacadèmica haguda el dia 20 de desembre de 1932 en la Universitat de Barcelona pel p. Ignasi Casanovas, membre numerari de l'Acadèmia de Bones Lletres*, Biblioteca Balms, Barcelona 1932.

Casanovas, P., "Dialèctica i humanisme en el pensament de Balms" en *Ausa*, núm. 167, 2011, pp. 68-80.

- Casanovas, P., "Dialèctica i humanisme en el pensament de Balms" en *Ausa*, núm. 167, 2011, pp. 68-80.

- "L'esperit jurídic català. Del pactisme jurídic al pactisme polític" en *Revista d'història de la filosofia catalana*, núm. 2, 2011, pp. 159-175.

Casas Rabasa, S., "Intervención política de José Caixal en el Concilio Vaticano I" en *Annuarium Historiae Conciliorum*, núm. 33/I, 2001, pp. 147-167.

- "En el bicentenario del nacimiento de don José Caixal y Estradé, obispo de Urgel. Apuntes para una biografía" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 76, 2003, pp. 257-287.

Casassas i Ymbert, J., "Els quadres del regionalisme. L'evolució de la Joventut Nacionalista de la Lliga fins el 1914" en *Recerques: Història, economia i cultura*, núm. 14, 1983, pp. 7-32.

- "Jaume Bofill i Mates (1878-1933): una aportació conservadora al liberalisme catalanista del primer terç del segle XX" en Balcells, A. [Ed.], *El pensament polític català (del segle XVIII a mitjan segle XX)*, Ed. 62, Barcelona 1988, pp. 249-261.
- *Entre Escila i Caribdis (El catalanisme i la Catalunya conservadora de la segona meitat del segle XIX)*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1990.
- "El catalanisme noucentista i la nova imatge de l'«agitador nacional»" en *Miscel·lània d'homenatge a Josep Benet*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1991, pp. 283-298.
- "Espacio cultural y cambio político. Los intelectuales catalanes y el catalanismo" en *Espacio, Tiempo y Forma, Serie V, Historia Contemporánea*, núm. 6, 1993, pp. 55-80.
- "Prat i Cambó: la maduresa d'un projecte polític" en *Butlletí de la Societat Catalana d'Estudis Històrics*, núm. XIX, 2008, pp. 33-42.
- "La domesticación novecentista de la *Renaixença*. Un problema de cultura política" en *Mélanges de la Casa de Velázquez. Nouvelle série*, núm. 36/1, 2006, pp. 35-48.
- "Algunes consideracions sobre el Cercle Literari de Vic, amb motiu del 150è aniversari de la seva creació" en *Ausa*, núm. 167, 2011, pp. 197-204.
- *La nació dels catalans. El difícil procés històric de la nacionalització de Catalunya*, Ed. Afers, València 2014.

Casassas, J. [Coord.], *Els intel·lectuals i el poder a Catalunya. Materials per a un assaig d'història cultural del món català contemporani (1808-1975)*, Pòrtic (ECSA - Enciclopèdia Catalana), Barcelona 1999.

Castán Andolz, I. J., *La sociología del carlismo catalán durante la guerra de los "matiners"*, acceso: 30.07.2015, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/017/art017.htm> (*Hispania nova. Revista de Historia Contemporanea*, núm. 2, 2001-2002).

Castellanos, J., "El Noucentisme: ideologia i estètica" en Aulet, J. [Ed.], *El Noucentisme*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1987, pp. 19-39.

- *Intel·lectuals, cultura i poder*, Ed. de la Magrana, Barcelona 1998.

Castro, A., *España en la historia. Cristianos, moros y judíos*, Ed. Losada, Buenos Aires 1948.

- *La realidad historica de España*, Ed. Porrúa, México 1954.



Castro, D, "Razones serviles. Ideas y argumentos del absolutismo" en Rújula, P., Canal, J. [Eds.], *Guerra de ideas. Política y cultura en la España de la Guerra de la Independencia*, Marcial Pons, Madrid 2011, pp. 105-133.

Charles-Brun, J., *El regionalismo*, Ed. Francisco Beltran, Madrid 1918.

Clascar, F., *Estudi sobre la Filosofia a Catalunya en el segle XVIII*, Casa de la Caridad, Barcelona 1919.

Coll i Amargós, J., Llorens i Vila, J., *Els quadres del primer catalanisme (1882-1900)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2000.

Coll O. P., J. M., "El venerable p. Francisco Coll y el convento de Santo Domingo de Gerona" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, v. XI, 1957, pp. 373-402.

- "El Maestro en Teología Fr. Narciso Puig y Rexach, defensor de la ciudad de Gerona y profesor de Filosofía en la Universidad de Cervera (1792-1865)" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, v. XIII, 1959, pp. 181-202.
- "El venerable P. Francisco Coll, O. P." en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, v. XVI, 1963, pp. 201-216.

Collell i Costa, A., *Escritores dominicos del Principado de Cataluña*, Ponencia de Cultura de la Diputacion Provincial, Barcelona 1965.

Colom González, F., "El hispanismo reaccionario. Catolicismo y nacionalismo en la tradición antiliberal española" en Rivero Rodríguez, A., Colom González, F. [Eds.], *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Ed. Antrophos, Barcelona 2006, pp. 43-82.

Colomines i Companys, A., "La historia del catalanisme. Un balance historiográfico" en *Historia Contemporánea*, núm. 23, 2001, 791-809.

Comalada Negre, A., *Catalunya davant el centralisme*, Ed. Sirocco, Barcelona 1984.

Comas, A. "Evocación de «l'Esbart de Vic» en el seu centenari" en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, pp. 292-311.

Congost, R., "La llengua dels notaris. Notes sobre l'ús social del català (i del castellà) a la Girona de mitjan segle XIX" en *Estudi general*, núm. 22, 2002, pp. 125-147.

Coreth, E. [Ed.] et alia, *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX*, v. 2 - *Vuelta a la herencia escolástica*, Ed. Encuentro, Madrid 1994.

Corts i Blay, R., *Regests de la documentació del segle XX sobre Catalunya i la Santa Seu conservada a l'Arxiu Secret Vaticà* Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 1992.

- "Els fets de Corpus de 1919: el Bisbe de Barcelona, Enric Reig i Casanova, i el President de la Mancomunidad, Josep Puig i Cadafalch, davant del sentiment catalanista dels inicis del segle XX" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 75, 2002, pp. 433-493.
- *La setmana tràgica de 1909. L'Arxiu Secret del Vaticà*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2009.

Costa i Bou, J., *Nació i nacionalismes. Una reflexió en el marc del magisteri pontifici contemporani*, M&M Euroeditors / Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2000.

- "La qüestió nacional i la Doctrina Social de l'Església" en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 238, 2011, pp. 87-98.

Creus Vidal, L., "En el cincuentenario de Prat de la Riba" en *Cristiandad*, núm. 438-439, 1967, p. 168.

Cuenca Toribio, J. M., "El episcopado catalán ante la Revolución de 1868" en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 40, 1967, pp. 159-185 (fascículo 1º) y pp. 371-377 (fascículo 2º).

- *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Rialp, Madrid 1973.
- "Iglesia y poder político, 1834-1868" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 45-120.
- *Estudios sobre el catolicismo español contemporáneo III*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, Córdoba 2002.

Cucurull, F., *Panoràmica del nacionalisme català*, v. I-VI, Ed. Catalanes de París, París 1975.

Cuscó i Clarasó, J., *F. X. Llorens i Barba i el pensament filosòfic a Catalunya*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1999.

Daniélou, J., *El misterio de la historia. Ensayo teológico*, Movimiento Cultural Cristiano, Madrid 1993.

- de Camps i Arboix, J., *Historia de la Solidaritat Catalana*, Ed. Destino, Barcelona 1970.
- de Casacuberta, Josep Maria, «*Lo Verdader Catalá*» primer òrgan periodístic de la *Renaixença* (1843), Ed. Barcino, Barcelona 1956.
- d'Esplugues OFM, M., "La gran pietat de la nostra història" en *La Paraula Cristiana*, núm. 3, any I, 1925, pp. 242-250.
- de las Heras, A. R., Sáez San José, V., Amador Carretero, M<sup>a</sup>. P. [Eds.], *Sobre la realidad de España*, Boletín Oficial del Estado / Universidad Carlos III, Madrid 1994.
- Delgado, B., *La Institución Libre de Enseñanza en Catalunya*, Ed. Ariel, Barcelona 2000.
- de Maeztu, R., *Defensa de la Hispanidad*, Graf. Universal, Madrid 1935 (2<sup>a</sup> ed.).
- de Montagut Estragués, T., "Els drets històrics a Catalunya" en *Ius Fugit*, núm. 15, 2007-2008, pp. 125-137.
- de Montoliu, M., *La renaixença i els jocs florals. Verdaguer*, Ed. Alpha, Barcelona 1962.
- *Aribau i el seu temps*, Ed. Alpha, Barcelona 1962.
- de Nadal, J. M., *El Obispo Caixal. Un gran prelado de la Edad Moderna. Ensayo biográfico*, Imp. de la E. L. R, Barcelona 1959.
- Díaz Díaz, G., *Hombres y documentos de la filosofía española*, 7 vols, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid 1983-2003.
- d'Ors, E., *Glosari 1916*, Quaderns Crema, Barcelona 1992.
- *Glosari (selecció)*, Ed. 62, Barcelona 1986 (2<sup>a</sup> ed.).
- *La Ben Plantada*, Quaderns Crema, Barcelona 2004.
- "Teología política: una revisión del problema" en *Revista de estudios políticos*, núm. 295, 1976, pp. 41-77.
- de Riquer, B., *Lliga Regionalista: la burgesia catalana i el nacionalisme* (1898-1904), Ed. 62, Barcelona 1977.
- "Els corrents conservadors catalans i la seva evolució cap al catalanisme polític" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 100, 1987, pp. 78-84.

- de Riquer, B., “*La vida política catalana, 1856-1898*” en VV.AA. *Catalunya i Espanya al segle XIX*, Ed. Columna, Barcelona 1987, pp. 19-56.
- *Epistolari polític de Manuel Duran i Bas. Correspondència entre 1866 i 1904*, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona 1990.
- Escolta, Espanya. *La cuestión catalana en la época liberal*, Ed. Marcial Pons, Madrid 2001.
- “Acció política i pensament dels conservadors liberals catalans. De Martí d’Eixalà a Duran i Bas” en *Barcelona: Quaderns d’Història*, núm. 6, 2002, pp. 201-215.
- *Alfons XIII i Francesc Cambó, unes relacions difícils. Discurs llegit el dia 11 de desembre de 2008 en l’acte de recepció pública de Borja de Riquer i Permanyer a la Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona i contestació de l’Acadèmic Numerari Carlos Seco Serrano*, Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelona, Barcelona 2008.

de Sagarra, J. M., *Memòries*, Ed. 62, Barcelona 2012.

de Vicente Algueró, F.-J., *El catolicismo liberal en España*, Ed. Encuentro, Madrid 2012.

Domingo, J. M., “Renaixença: el mot i la idea” en *Anuari Verdaguer*, núm. 17, 2009, pp. 215-234.

- “Els Jocs Florals en la literatura catalana contemporània” en *Catalan historical review*, núm. 6, 2013, pp. 179-187.

Duarte, À., “Catalanisme i liberalisme (c. 1900-1939)” en VV. AA., *El catalanisme d’esquerres*, Cercle d’estudis històrics i socials, Girona 1997, pp. 129-172.

Elías de Tejada, F., *La monarquía tradicional*, Ed. Rialp, Madrid 1954.

- *Historia del pensamiento político catalán*, v. I, Ed. Montejurra, Sevilla 1963.

Elías de Tejada, F., Gamba, R., Puy, F. [Eds.], *¿Qué es el carlismo?*, Escelicer, Madrid 1971.

Escudero, J. A. [Dir.], *La Iglesia en la historia de España*, Fundación Rafael del Pino / Marcial Pons, Madrid 2014 (especialmente Quinta Parte, pp. 855-1040 y parte de la Sexta, la Iglesia en el Reinado de Alfonso XIII, pp. 1041-1080; y cap. La Iglesia y el nacionalismo, pp. 1323-1334).

Esterlich, J., *Catalunya endins. Un examen de consciència col·lectiva en temps tèrbols*, Llibreria Catalònia, Barcelona 1930.

- *Fènix o l'esperit de Renaixença*, Ed. Moll, Palma de Mallorca 1988.

Fàbrega Grau, Á., "Inventario de los manuscritos de la Biblioteca Arzobispal del Seminario Conciliar de Barcelona" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 37, 1964, pp. 275- 312.

Feliu i Monfort, G., *La clerecia catalana durant el trienni liberal*, Institut d'Estudis Catalans, Barcelona 1972.

Fernández de la Cigoña, F. J., "El pensamiento contrarrevolucionario español: Alfredo Brañas y el regionalismo" en *Verbo*, v. 215-216, 1983, pp. 661-707.

- "Pensamiento contrarrevolucionario español: el Manifiesto de los «Persas»" en *Verbo*, núm. 141-142, 1976, pp. 179-258.

Fernández de la Cigoña, F. J., Cantero, E., *Antonio de Capmany (1742-1813). Pensamiento, obra histórica, política y jurídica*, Fundación Francisco Elías de Tejada y Erasmo de Pércopo, Madrid 1993.

Fernández, R., *Cataluña y el absolutismo borbónico. Historia y política*, Ed. Crítica, Barcelona 2014.

Fernández J., Fuentes, J. F. [Dir.], *Diccionario político y social del siglo XIX español*, Ed. Alianza, Madrid 2002.

Fernández Segado, F., *Las constituciones históricas españolas*, Ed. Civitas, Madrid 1986.

Ferrater Mora, J., *Les formes de la vida catalana i altres assaigs*, Ed. 62, Barcelona 1980.

- *Cuatro visiones de la Historia Universal*, Alianza Ed., Madrid 2006.

Ferré Trill, X., *Pensament positivista a Catalunya*, Ed. Cossetània, Valls 2007.

- "Rovira i Virgili o l'etern retorn: l'Estat Català. Estudi de Dret Públic" en *Diàlegs*, núm. 37, 2007, pp. 11-30.

Ferrer, M. [Melchor], Tejera, D., Acedo, J. F., *Historia del tradicionalismo español*, Tomo I: *El pensamiento español desde los tiempos de San Isidro hasta la sublevación masónica de 1820*, Ed. Trajano, Sevilla 1940 (edición facsímil: Sancho el Fuerte Publicaciones, Pamplona 2010).

Ferrer, M. [Melchor], *Breve historia del legitimismo español*, Ed. Montejurra, Madrid 1958.

Ferrer, M. [Miquel], *Del provincialisme al regionalisme (1833-1900)*, Rafael Dalmau Ed., Barcelona 1975.

Figueres i Pàmies, M., *Revolució francesa, Universitat de Cervera i Escola Jurídica catalana (La Filosofia Jurídica de Ramon Martí d'Eixalà en la 1<sup>a</sup> meitat del segle XIX)*, Institut d'Estudis Ilerdencs, Lleida 1993.

Figuerola Pérez, J. A., *Del Nacionalismo al Exilio interior: el contraste de experiencia modernista en Cataluña y los Andes americanos*, Convenio Andrés Bello, Bogota 2001.

Figuerola, J., *Església i societat a principis del segle XIX. La societat osonenca i el bisbe Strauch durant la crisi de l'antic règim*, Eumo Ed., Vic 1988.

- *El bisbe Morgades i la formació de l'Església catalana contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1994.

Fitzpatrick, B., "L'ultrarealisme francès del Midi i les seves contradiccions internes" en Fradera, J. M., Millan, J., Garrabou, R. [Eds.], *Carlisme i moviments absolutistes*, Eumo Ed., Vic 1990, pp. 115-126.

- "La dimensió espanyola de l'ultrarealisme del Migdia francès (1814-1848)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 26, 1992, pp. 167-176.

Flour, Y., "Regionalismo y unidad nacional" en *Verbo*, núm. 135-136, 1975, pp. 723-745.

Font, P. Ll., "Esquema històric de la filosofia catalana" en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 10, 1984, pp. 183-189.

Fontana, J., prólogo en de Riquer, B., *Lliga Regionalista: la burgesia catalana i el nacionalisme (1898-1904)*, Ed. 62, Barcelona 1977, pp. 5-10.

- "Crisi camperola i revolta carlina" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 10, 1980, pp. 7-16.

- "La fi de l'Antic Règim i la industrialització 1787-1868)" en Vilar, P., *Història de Catalunya*, v. V, Ed. 62, Barcelona 1988.

- *La revolució liberal a Catalunya*, Eumo Ed. / Pagès Editors, Vic-Lleida 2003.

Fontbona, F., "La història de Catalunya en l'art romàntic" en Fontbona, F., Jorba, M. [Eds.], *El romanticisme a Catalunya, 1820-1874*, Generalitat de Catalunya / Ed. Pòrtic, Barcelona 1999, pp. 21-25.

Fontbona, F., Jorba, M. [Eds.], *El romanticisme a Catalunya, 1820-1874*, Generalitat de Catalunya / Ed. Pòrtic, Barcelona 1999.

Foraster i Basagaña, X., "Els sectors catalanistes de l'Església catalana i la identitat nacional (1878-1916)" en Casassas, J. [Coord.], *Les identitats a la Catalunya contemporània*, Ed. Galerada, Barcelona 2009, pp. 433-458.

Forment, E., "El cardenal Boxadors. Un catalán universal del siglo XVIII" en *Cristiandad*, núm. 585, 1979, pp. 303-309.

- *Historia de la filosofía tomista en la España contemporánea*, Ed. Encuentro, Madrid 1998.
- "Nacionalismo y hecho religioso: una aproximación doctrinal" en *Anales de la Fundación de Francisco Elías de Tejada*, núm. 4, 1998, pp. 117-152.

Fradera, J. M., "Entre l'abisme i la realitat: estratègia del catolicisme català" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 85, 1985, pp. 64-74.

- "El vigatanisme en la transformació de les tradicions culturals i polítiques de la Catalunya muntanyesa. (1865-1900)" en estudio preliminar a Ramisa, M., *Els orígens del catalanisme conservador y "La Veu del Montserrat". 1878-1900*, Eumo Ed., Vic 1985, pp. 17-52.
- "Entre la Muntanya i Babilònia: nota sobre el substrat ideològic del primer Verdaguer" en *Anuari Verdaguer*, núm. 1, 1986, pp. 131-138.
- "El passat com a present (la historiografia catalana de la revolució liberal a la Renaixença)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 23, 1990, pp. 53-71.
- "Jaume Balmes i el carlisme: l'experiència de la desfeta" en *El Carlisme i la seva base social*, Llibres de l'Índex, Barcelona 1992, pp. 145-163.
- "El liberalisme en els anys revolucionaris" en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana, Història de la cultura catalana*, v. IV: *Romanticisme i Renaixença, 1800-1860*, Ed. 62, Barcelona 1995, pp. 205-220.
- *Jaume Balmes, els fonaments racionals d'una política catòlica*, Eumo Ed., Vic 1996.
- "El proyecto liberal catalán y los imperativos del doble patriotismo" en *Ayer*, núm. 35, 1999, pp. 87-100.
- "La religió, entre el vel món i el nou" en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 6, 2002, pp. 105-119.
- *Cultura nacional en una sociedad dividida. Cataluña 1838-1868*, Marcial Pons, Madrid 2003.
- *La pàtria dels catalans. Història, política, cultura*, Ed. La Magrana, Barcelona 2009.

Fradera, J. M., Millan, J., Garrabou, R. [Eds.], *Carlisme i moviments absolutistes*, Eumo Ed., Vic 1990.

Fraile, O. P., Guillermo, *Historia de la filosofía española. Desde la época romana hasta fines del siglo XVII*, edición revisada y ultimada por Teófilo Urdanoz, O. P., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1971.

Friedrich, C. J., *El hombre y el gobierno*, Ed. Tecnos, Madrid, 1968.

Fusi Aizpurúa, J. P., *España, la evolución de la identidad nacional*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2000.

Fuster, J., *Nosaltres els valencians*, Ed. 62, Barcelona 2013 (5ª ed.).

Furriols, M., "La Compañía de Santo Tomás de Aquino, en la Guerra de la Independencia" en *Ausa*, núm. 17, 1956, pp. 289-292.

Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, 10 vols., Ed. 62, Barcelona 1994-1999.

- "Socialisme, lliurepensament i científisme", en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. V: *Naturalisme, positivisme i catalanisme*, Ed. 62, Barcelona 1994, pp. 139-164.

Galí, A., *Obra Completa - Historia de les institucions i del moviment cultural a Catalunya 1900-1936*. Llibre IX: *Ensenyament Universitari*; Llibre XVIII / XIX: *Congressos i moviment científic i filosòfic*; Llibre XX: *col·laboració de l'Església al moviment cultural de Catalunya durant el segle XX*, Fundació Alexandre Galí, Barcelona 1983-1986.

- "Filosofia a Catalunya" en *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, núm. XIV, 2002, pp. 92-307.

Galí, J., *La Renaixença catalana. Persones i institucions*, Barcelonesa d'Edicions, Barcelona 1997.

Galí, R., "L'esperit i la cultura" en *Quaderns de l'exili*, núm. 5, 1944, p. XIII.

- "Els ressentits" en *Quaderns de l'exili*, núm. 22, 1946, p. VIII-IX.

- "La nostra democràcia cristiana" en *Quaderns de l'exili*, núm. 24, 1946, p. X-XIII.

Galindo Herrero, S., *Breve historia del Tradicionalismo español*, Publicaciones Españolas, Madrid 1956.



- García López, J., *Tomás de Aquino, maestro del orden*. Ed. Cincel, Madrid 1985.
- Gambra, A., "Nación y nacionalismo" en *Verbo*, v. 126-127, 1974, pp. 795-812.
- Gambra, R., "Patriotismo y nacionalismo" en *Cristiandad*, núm. 160, noviembre 1950, pp. 507-508.
- García Carcel, R., *La herencia del pasado / Las memorias históricas de España*, Galaxia Gutenberg, Barcelona 2011.
- García Escudero, J. M., *Historia política de las dos Españas*, 4 vols., Ed. Nacional, Madrid 1975.
- García Morente, M., *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad Central, Madrid 1942.
- *Idea de la hispanidad*, Espasa-Calpe, Madrid 1961.
- García Venero, M., *Historia del nacionalismo catalán (1793-1936)*, 2 vols., Editora Nacional, Madrid 1967 (2ª ed. revisada).
- *Cataluña (síntesis de una región)*, Editora Nacional, Madrid 1954.
- Garralda Arizcun, J. F., *Cataluña y la monarquía pactista. Fuero y subsidiariedad en la España de ayer*, Colección Nueva Bermeja, núm. 7, Pamplona 2012.
- Gasol i Almendros, J. M., "La participació d'eclesiàstics en l'Assemblea de Manresa" en *Dovella*, núm. 41, 1992, pp. 45-50.
- Gellner, E., *Naciones y nacionalismo*, Alianza Ed., Madrid, 1988.
- *Nacionalismo*, Ediciones Destino S.A, Barcelona, 1998.
- Gil Cremades, J. J., *El reformismo español, krausismo, escolástica histórica, neotomismo*, Ed. Ariel, Barcelona 1969.
- Ginger, A., *Liberalismo y romanticismo. La reconstrucción del sujeto histórico*, Biblioteca Nueva, Madrid 2012.
- Giró i Paris, J., *El catalanisme del Dr. Carles Cardó*, Ed. Cossetània, Valls 2001.
- "Pensament filosòfic de Carles Cardó" en Montserrat, J., Casanovas, P., [Coord.], *Pensament i filosofia a Catalunya*, v. II: 1924-1939, INECHA / Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 2003. pp. 89-104.
  - "L'aportació de Carles Cardó" en *Diàlegs*, núm. 52, 2011, pp. 25-36.

- Godayol Puig, M., "La Universitat a Vic el 1873" en *Ausa*, núms. 140-141, 1998, pp. 157-170.
- González Casanova, J. A., "Pàtria, Nació, Poble" en *Qüestions de vida cristiana*, núm. 109, 1981, pp. 8-15.
- González Cuevas, P. C., "Las tradiciones ideológicas de la extrema derecha española" en *Hispania*, núm. 207, 2001, pp. 99-142.
- Guéranguer O.S.B., P., *Le sens chrétien de l'histoire*, Plon, Paris 1945.
- Guizot, *Historia de la civilización en Europa*, Alianza Ed., Madrid 1990.
- Günzberg Moll, J., "Instituciones públicas catalanas después del Real Decreto de Nueva Planta" en *Ius Fugit*, núm. 13-14, 2004-2005, pp. 284-287.
- Hayes, C. J. H., *Nationalism: a Religion*, Mac Millan, New York 1960.
- Hazard, P., *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Alianza Ed., Madrid 1988.
- Heredia Serrano, A., "El Krausismo español y la cuestión nacional" en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 16, 1990, pp. 105-121.
- Hernanz, F., "Aspecto polémico del renacimiento escolástico-tomista" en *Cristiandad*, núm. 48, 1946, pp. 120-123.
- Herrero, J., *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Alianza Ed., Madrid 1987 (2ª ed).
- *El pensamiento reaccionario español*, Alianza Ed., Madrid 1994.
- Hibbs-Lissorgues, S., "La prensa católica catalana de 1868 a 1900" en *Anales de Literatura Española*, núm. 7, 1991, pp. 99-120, núm. 9, año 1993, pp. 85-100 y núm. 10, 1994, pp. 147-172.
- "La Veu de Montserrat (1878-1891) y la identidad catalana" en Ludec, N., [Coord.], Dubosquet Lairys, F., *Centros y periferia: prensa, impresos y territorios en el mundo hispánico contemporáneo. Homenaje a Jacqueline Covo-Maurice*, Pilar, Burdeos 2004, pp. 117-129.
- Hobsbawm, E. J., *Nations and nationalism since 1780; programme, myth, reality*, Cambridge University Press, Cambridge / New York 1992 (2ª ed.).
- *Sobre la historia*, Ed. Crítica, Barcelona 2014.

Hobsbawm, E. J.; Ranger, T. [Eds.], *Invention of tradition*, Cambridge University Press, Cambridge / New York, Canto edition 1992 (20<sup>th</sup> printing; 1<sup>a</sup> ed.: 1983).

Illanes, J. L., *Historia y sentido. Estudios de teología de la historia*, Ed. Rialp, Madrid 1997.

Janué i Miret, M., "La crisi del règim isabelí a Barcelona" en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 10, 2004, pp. 235-261.

Jaurieta, J., "El principio del mal menor" en *Cristiandad*, núm. 1001, 2014, p. 19-22.

Jiménez Sureda, M., "El filósofo comedido. La Ilustración en una capital de corregimiento" en *Cuadernos dieciochescos*, núm. 5, 2004, pp. 147-161.

Jorba, M., "Romanticisme i Renaixença" en Fontbona, F.; Jorba, M., [Eds.], *El romanticisme a Catalunya, 1820-1874*, Generalitat de Catalunya / Ed. Pòrtic, Barcelona 1999, pp. 16-20.

Junyent i Rafart, J., "Jaume Collell i Bancells: les campanyes patriòtico-religioses: 1878-1888" en *Ausa*, núm. XIII/122-123, 1989, pp. 257-408.

- "De la gran dignitat de l'acostament entre Jaume Collell i Valentí Almirall en 1882-1885" en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 17, 1992, pp.215-256.

Kantorowicz, E. H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Ed. Akal, Madrid 2012.

Kelsen, H., *Esencia y valor de la Democracia*, Ed. Labor, Barcelona 1977.

Kohn, H., *The age of nationalism, the first era of global history*, Harper & Brothers Publishers, New York 1962.

- *Nationalism and realism: 1852-1879 (Volume II of a History of the European century 1814-1917)*, D. Van Nostrand Company, Inc., Princeton 1968.

- *Historia del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica, 1<sup>a</sup> edición española México 1949.

- *Nationalism: its meaning and history*, Robert E. Krieger Publishing Company, Malabar Florida 1982.

- Lahuerta, J. J., "La reforma de la catedral de Palma i la restauració política de l'església a Catalunya i Mallorca" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 25, 1992, pp. 7-29.
- Lahusen, B., *Alles Recht geht vom Volksgeist aus. Friedrich Carl von Savigny und die moderne Rechtswissenschaft*, Nicolai Verlagsbuchhandlung, Berlin 2013.
- Lagarde, J-M., *Patrie, Nation, Etat*, accés: 1.10.2014, [www.civitas-institut.com/content/view/9/27](http://www.civitas-institut.com/content/view/9/27).
- Laín Entralgo, P., *España como problema*, Seminario de Problemas Hispanoamericanos, Madrid 1949.
- Lamarca i Marquès, A., "Article 111-2. Interpretació i integració" en Lamarca i Marquès, A., Vaquer Aloy, A., [Eds.], *Comentari al Llibre Primer del Codi Civil de Catalunya. Disposicions preliminars. Prescripció i caducitat*, Atelier Libros, Barcelona 2012, pp. 47-72.
- La Parra, E., "Regalisme i monarquia hispànica (1750-1808)" en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, pp. 133-147.
- Lewis, C. S., *Los cuatro amores*, Rialp, 11<sup>a</sup> ed., Madrid 2007.
- Lissorgues, Y., Sobejano, G. [Coord.], *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse 1998.
- Llaquet de Entrambasaguas, J. L., *La Facultad de Cánones de la Universidad de Cervera*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2002 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).
- Llobera, J. R., "La idea de Volkgeist en la formació de la ideologia nacionalista catalana" en *L'Avenç: Revista de història i cultura*, núm. 63, 1983, pp. 24-35.
- Llorens, J., *La Unió Catalanista i els orígens del catalanisme polític*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1992.
- Lluch, E., *La Catalunya vençuda del segle XVIII. Foscors i clarors de la Il·lustració*, Ed. 62, Barcelona 1996.

- "Un cop d'ull a la Il·lustració catalana" en prefacio a Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana, Història de la cultura catalana*, v. III: *El set-cents*, Ed. 62, Barcelona 1996, pp. 15-38.
- "Una dotzena de qüestions jansenistes" en Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000, pp. 169-180.
- *El pensament econòmic a Catalunya (1760-1840). Els orígens ideològics del proteccionisme i la presa de consciència de la burgesia catalana*, Ed. 62, Barcelona 2009.

López Guallar, P., *La població de Barcelona, 1686-1830: fonts, historiografia i estat de la qüestió*, accés: 1.08.2015, [http://w110.bcn.cat/ArxiuHistoric/Continguts/Documents/Fitxers/Comun12\\_LopezPilar.pdf](http://w110.bcn.cat/ArxiuHistoric/Continguts/Documents/Fitxers/Comun12_LopezPilar.pdf).

Maestre Roca, J., "Javier de Burgos, liberal doctrinario" en *Revista de estudios políticos*, núm. 181, 1972, pp. 133-156.

Manent, A. [Dir.], *Contribució a la història de l'Església catalana: homenatge a mossèn Joan Bonet i Baltà*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1983.

- en prólogo a Cacho Viu, V., *El nacionalismo catalán com factor de modernización*, Publicaciones de la Residencia de Estudiantes / Quaderns Crema, Barcelona 1998, pp. 9-17.

Manresa Lamarca, J. M., *La ecclesiologia del P. B. Xiberta. El «redescubrimiento» de la Iglesia como «La Obra de Cristo»*, Ed. Carmelitane, Roma 2011.

Mantelli, R., "Nationalism, xenophobia and catalanism in the writings of an enlightened catholic historian, Juan Francisco Masdeu, SJ (1744-1817)" en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 55-56, 1982, pp. 209-260.

Manyà, J. B., "Conferència inaugural de la Lliga Espiritual de la Mare de Déu de la Cinta" en *Miscel·lània Manyà*, Ed. Dertosa, Tortosa 1979, pp. 180-196.

Maragall, J., *Elogi de la paraula i altres assaigs*, Ed. 62, Barcelona 1994 (4<sup>a</sup> ed.).

Maravall, J. A., *El concepto de España en la Edad Media*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1981.

Marchi, M. B., *Cercle Artístic de Sant Lluc 1893-2009: Història d'una institució referent per a la cultura barcelonina*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona, 2011 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

Marfany, J-Ll., "Modernisme i noucentisme, amb algunes consideracions sobre el concepte de moviment cultural" en *Els marges: revista de llengua i literatura*, núm. 26, 1982, pp. 31-42.

- "Catalanistes i lerrouxistes" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 29, 1994, pp. 41-60.
- "Prefaci: Burgesia, modernització cultural, catalanisme" en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. VI: *El modernisme 1890-1906*, Ed. 62, Barcelona 1994, pp. 15-34.
- *La cultura del catalanisme. El nacionalisme català en els seus inicis*, Ed. Empúries, Barcelona 1996.
- "The Catalan Question Revisited: On Lodes, a Dubious "Linguistic Community" and Imaginary Threats To It" en *Bulletin of Spanish Studies: Hispanic Studies and Research on Spain, Portugal and Latin America*, Vol. 83, núm. 7, 2006, pp. 939-956.
- "«Catalanismo no es provincialismo»: nacionalisme espanyol, catalanitat, i Renaixença" en *Anuari Verdaguer*, núm. 17, 2009, pp. 373-390.

Marías, J., *España inteligible, razón histórica de las Españas*, Alianza Ed., Madrid 1985.

- *Ser español, ideas y creencias en el mundo hispánico*, Ed. Planeta, Barcelona 2000.

Marrero, V. [Ed.], *El tradicionalismo español del siglo XIX*, Publicaciones Españolas, Madrid 1955.

Marrou, H.-I., *Teología de la historia*, Ed. Rialp, Madrid 1978.

Martí, C., *Orígenes del anarquismo en Barcelona*, Ed. Teide, Barcelona 1959.

- "Datos sobre la sensibilidad de la Iglesia durante los primeros años del movimiento obrero en España" en *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea*, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 123-140.
- "La religiositat a Barcelona a mitjan segle XIX" en Manent, A. [Dir.], *Contribució a la història de l'Església catalana: homenatge a mossèn Joan Bonet i Baltà*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1983, pp. 121-177.
- *L'Església a Barcelona (1850-1857). Implantació social i dinàmiques interns*, Curial Ed. / Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1984.
- "Jaume Balcells: entre la reacció i la revolució" en Balcells, A. [Ed.], *El pensament polític català (del segle XVIII a mitjan segle XX)*, Ed. 62, Barcelona 1988, pp. 57- 74.

- "Barcelona: la línia pastoral del bisbe Antoni Palau (1857-1862)" en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 25, 2000, pp. 233-256.
- "En el centenari de la Setmana Tràgica" en *Quaderns de pastoral*, núm. 215, 2009, pp. 105-123.

Martínez Esteban, A., *Aceptar el poder constituido. Los católicos españoles y la Santa Sede en la Restauración (1890-1914)*, Publicaciones de la Facultad de Teología San Dámaso, Madrid 2006.

Martínez Peñas, L., Los inicios de la legislación laboral española: la Ley Benot, acceso: 22.08.2015, disponible: <https://revistaequitas.files.wordpress.com/2011/11/25-70.pdf> (*Revista Aequitas*, núm. 1, 2011, pp. 25-70).

Martínez Porcell, J., "El Neotomisme" en *Comprendre*, v. IV, núm. 2, 2002, pp. 169-191 (47-69).

Martínez-Sicluna, C., "Romanticismo y Derecho" en *Verbo*, núm. 329-330, 1994, pp. 1059-1091.

Martín-Retortillo, S. et al., *Descentralización administrativa y organización política*, 3 vols., Ed. Alfaguara, Madrid 1973.

Mas i Solench, J. M., *Biografia: Frederic Clascar i Sanou*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2005.

Maspons i Anglasesell, F., *L'esperit del dret públic català*, Ed. Barcino, Barcelona 1963 (2ª ed.).

Massot i Muntaner, J., *Aproximació a la història religiosa de la Catalunya contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1973.

- *L'Església catalana al segle XX*, Curial, Barcelona 1975.
- *Els creadors del Montserrat modern. Ceny anys de servei a la cultura catalana*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1979.
- "Gaietà Soler i la Solidaritat Catalana" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 17, 1985, pp. 105-122.
- *Església i societat a la Catalunya contemporània*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2003.

Mayos, G., "Postromanticisme? Anàlisi macrofilosòfica del 1874 al 1901" en *Barcelona quaderns d'història*, núm. 16, 2010, pp. 38-60.

M. C., "L'Església i el Regionalisme" en *La Paraula Cristiana*, núm. 5, 1925, pp. 408-419.

Mestre Saura, F., "El bisbe Josep Caixal i Estradé, figura desconeguda i sobresortint del segle XIX" en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 67/2, 1994, pp. 377-396.

- "Escritos del obispo José Caixal y Estradé" en *Anthologica annua*, núm. 44, 1997, pp. 591-629.

Mini, A., "El pacto en la cultura catalana" en *Documents del I Congrés de Catalanitat Hispànica – Ripoll*, 11-13.07.2014 (en prensa).

Mir, G., "Una polèmica sobre catolicisme i catalanisme (a propòsit de Miquel Sants Oliver i de la crisi de direcció del «Diario de Barcelona», 1906)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 6, 1976, pp. 93-118.

Mirallas Jiménez, D., *La Constitución española en Martínez Marina: ¿reforma o ruptura?*, Ed. Tradere, Madrid 2012.

Miró, M.-M., "La Pre-Renaixença vigatana (I)" en *Ausa*, núm. XII/118-119, 1987, pp. 269-275.

- "La Pre-Renaixença vigatana (II)" en *Ausa*, núm. XIII/121, 1988, pp. 219-224.

Molas, I., *Lliga Catalana. Un estudi d'Estasiologia*, 2 vols., Ed. 62, Barcelona 1972.

- "El liberalisme democràtic de Gabriel Alomar (1873-1941)" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 23, 1990, pp. 91-111.

- *Les arrels teòriques de les esquerres catalanes*, Ed. 62, Barcelona 2001.

Molas, J. [Dir.], de Riquer, M., Comas, A., *Història de la Literatura catalana*, v. 7 (*Part Moderna*), Ed. Ariel, Barcelona 1986 (capítol XV "El periodisme i l'assaig" escrit per Manuel Jorba i Jorba, pp. 685-688 dedicades de Torras i Bages).

Moliner Prada, Antonio, "Animasonería e integrismo religioso y antimasónico de Félix Sardá y Salvany" en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. I, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, pp. 179-201.

- *Fèlix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2000.



- "Félix Sardá y Salvany, escritor y propagandista católico" en *Historia Sacra*, núm. 53, 2001, pp. 91-109.
- *La Guerra del Francès a Catalunya segons el diari de Raimon Ferrer*, Servei de Publicacions de la Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 2010.
- *El antiliberalismo eclesiástico en la primera Restauración absolutista (1814-1820)*, acceso: 31.05.2015, [http://hispanianova.rediris.es/articulos/03\\_012.htm](http://hispanianova.rediris.es/articulos/03_012.htm) (*Historia nova*, núm. 3, 2003).

Montañà Buchaca, D., Pujol Ros, J., *La Universitat carlina a Catalunya*, Ed. Cossetània, Barcelona 1997.

Montero García, F., "El movimiento católico en la España del siglo XX. Entre el integrismo y el posibilismo" en Redero San Román, M., Calle Velasco, M. D. [Eds.], *Movimientos sociales en la España del siglo XX*, Ed. Universidad Salamanca, Salamanca 2008, pp. 173-192.

Montoya Melgar, M., "El Reformismo Social en los orígenes del Derecho del Trabajo" en *Revista del Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales*, núm. extraordinario, 2003, pp. 81-108.

Montserrat Satorre, B., "Premsa catalanista catòlica, mossèn Collell i *La Veu del Montserrat*" en *Cercles: revista d'història cultural*, núm. 6, 2003, pp. 172-186.

Mora, A., "Les lluites del pare Miquel d'Esplugues. Uns episodis de filosofia (I) Política" en Montserrat, J., Casanovas, P. [Coord.], *Pensament i filosofia a Catalunya*, v. II: 1924-1939, INECHA / Societat Catalana de Filosofia, Barcelona 2003, pp. 11-32.

Morales Moya, A., "Los orígenes de la Administración Pública Contemporánea" en Morales Moya, A., Esteban de Vega, M. [Eds.], *La historia contemporánea en España*, Ed. Universidad de Salamanca, Salamanca 1992.

Morales Moya, A., Fusi Aizpurúa, J. P., de Blas Guerrero, A. [Coord.], *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Fundación Ortega-Marañón / Galaxia Gutenberg, Barcelona 2013.

Mundet i Gifré, J. M., *"El Restaurador Catalán" i la 1ª guerra carlina*, Rafael Dalmau ed., Barcelona 1980.

- *La primera guerra carlina a Catalunya. Història militar i política*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1990.

- "La base social del carlisme català a la primera guerra" en *El Carlisme i la seva base social*, Llibres de l'Índex, Barcelona 1992, pp. 81-101.
- "Vicenç Pou, ¿un antecedent de Balmes? La política religiosa dels moderats vista per un carlí (1845)" en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, pp. 137-169.
- en prólogo a Canals Vidal, F., *Catalanismo y Tradición catalana*, Ed. Scire, Barcelona 2006, pp. 9-13.
- "Noticia introductoria" en Pou, V., *La España en la presente crisis. Examen razonado de la causa y de los hombres que pueden salvar aquella nación*, Ed. Tradere, Madrid 2010, pp. 11-18.
- "Francisco Canals y la tradición catalana. En la estela de Torras i Bages" en *Cristiandad*, núm. 990, 2014, pp. 13-14.

Muñoz Machado, S., *El problema de la vertebración del Estado en España (del siglo XVIII al siglo XXI)*, Ed. Iustel, Madrid 2006.

Nagore Yárnoz, J. J., "La libertad de los pueblos y el principio de autodeterminación" en *Verbo*, núm. 265-266, 1988, p. 731-767.

Negro, D., "La teología política de Tomas Hobbes" en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, Extra 1, 1996, pp. 229-261.

Nieto, A., *Los primeros pasos del Estado constitucional*, Ed. Ariel, Barcelona 1996.

Novella Suárez, J., *El pensamiento reaccionario español, 1812-1975: tradición y contrarrevolución en España*, Biblioteca Nueva, Madrid 2007.

Olabarría Agra, J., "Opinión y publicidad en el tradicionalismo español durante la era isabelina" en *Historia Contemporánea*, núm. 27, 2003, pp. 647-661.

Oliver, B., *Estudios históricos sobre el derecho civil en Cataluña*, Imp. de Luis Tasso, Barcelona 1867.

Olives i Puig, J., "Del pactisme medieval al contractualisme modern" en *Finestrelles*, núm. 6, 1994, pp. 205-241.

Ollé Rumeu, J. *El moviment obrer a Catalunya 1840-1843*, Ed. Nova Terra, Barcelona 1973.

Orella Martínez, J. L., "Las raíces carlistas de la democracia cristiana" en *Aportes*, núm. 40, 1999, pp. 103-116.

- *El origen del primer catolicismo social español*, Tesis doctoral presentada en el Departamento de Derecho Político de la Facultad de Derecho de la Universidad Nacional de Educación a Distancia, bajo la dirección de José Díaz Nieva y la codirección de José María Cayetano Nuñez Rivero, Madrid 2012.
- "El concepto de la Historia en la comunicación historiográfica" en *Aportes*, núm. 82, 2013, pp. 149-176.
- *Precursores intelectuales de una derecha católica española*, acceso: 23.11.2009, [www.arbil.org/122prec.htm](http://www.arbil.org/122prec.htm) (*Altar Mayor*, núm. 141, 2011, pp. 737-750).

Oriol, A. M., Costa i Bou, J., *Fet nacional i magisteri social de l'Església*, Ed. Proa, Barcelona 2003.

Orlandis S.J., R., "Sobre la actualidad de la fiesta de Cristo Rey" en *Cristiandad*, núm. 39, 1945, pp. 465-468.

Ortega y Gasset J., *España invertebrada, bosquejo de algunos pensamientos históricos*, Revista de Occidente, Madrid 1934.

Ousset, J., "Patria - Nación - Estado" en *Verbo*, núm. 34-35, 1965, pp. 218-250, núm. 36, 1965, pp. 332-351, núm. 41, 1965, pp. 30-53.

Pabón, J. *Cambó 1876 -1947*, Ed. Alpha, Barcelona 1999.

Palau i Quer, F., *Escritos*, Ed. Monte Carmelo, Burgos 1997.

Palomar, E., "La negación de la unidad católica", en *Iglesia-Mundo*, XIV centenario III concilio Toledo, núm. 384, abril 1989, pp. 30-35.

- "La confesionalidad del estado y la unidad católica en las leyes fundamentales de España", monográfico sobre "589", en *Verbo*, núm. 279-280, 1989, pp. 1251-1312.
- "Origen moral y político de la cuestión social", monográfico de *Rerum Novarum* en *Verbo*, núm. 297-298, 1991, pp. 877-883.
- "Reflexiones sobre el cap. XV del libro I del *De Regimine Principum* de santo Tomás de Aquino" en *Etica, Sociologia e Politica d'ispirazione tomistica. Atti dell'IX Congresso Tomistico Internazionale*, v. IV, Pontificia Accademia di S. Tommaso / Libreria Editrice Vaticana, Roma 1991, pp. 337-344.
- *El pensamiento político de Enrique Ramière*, memoria para optar al grado doctor, Universidad Pontificia de Comillas, Madrid 1991, pro-manuscripto.

- “La polémica Ramière – Canga Argüelles en torno a la Unión católica” en *Verbo*, núm. 331-332, 1995, pp. 129-149.
- “La construcción del Estado de Derecho en España”, en Sánchez de la Torre, A. *et al.*, *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Ed. Actas, Madrid 1996, pp. 47-64.
- “Sobre la representación política en la teorización del racionalismo (siglos XVII y XVIII)” en *Revista de la Facultad de Derecho*, núm. 87, 1997, pp. 225-257.
- “La bancarrota del liberalismo, del Padre Enrique Ramière” en *Verbo*, núm. 427-428, 2004, pp. 641-654.
- “La filosofía del derecho y el derecho natural en los planes de estudio de las facultades de derecho en España (I)” en *Foro, Nueva época*, núm. 1, 2005, pp. 235-251.
- “La filosofía del derecho y el derecho natural en los planes de estudio de las facultades de derecho en España (II)” en *Foro, Nueva época*, núm. 3, 2006, pp. 223-240.
- “La filosofía del derecho y el derecho natural en los planes de estudio de las facultades de derecho en España (y III)” en *Foro, Nueva época*, núm. 5, 2007, pp. 99-121.
- *Sobre la Tradición. Significado, naturaleza y concepto*, Ed. Tradere, Madrid 2011<sup>2</sup>.
- *Una lectura de la justicia en Baruch Spinoza*, Ed. Tradere, Madrid, 2011<sup>4</sup>.
- *Consenso y justicia legal. Contemporaneidad y carácter histórico-permanente de la cuestión*, acceso: 13.07.2015, [www.e-aquinas.net/pdf/palomar.pdf](http://www.e-aquinas.net/pdf/palomar.pdf).

Paredes Alonso, J., *Pascual Madoz 1805-1870: libertad y progreso en la monarquía isabelina*, Universidad de Navarra, Pamplona 1982.

- [Coord.], *Historia contemporánea de España*, 2 vols., Ariel, 1998.
- *La España liberal del siglo XIX*, Ed. Anaya, Madrid 1989.
- [Coord.], *Historia universal contemporánea*, Ed. Ariel, Barcelona 2009.

Pérez Collados, J. M., “La tradición jurídica catalana (valor de la interpretación y peso de la historia)” en *Anuario de historia del derecho español*, núm. 74, 2004, pp. 139-184.

Pérez Francesch, J. LL., *Les Bases de Manresa i el programa de la Unió Catalanista (1891-1899)*, Fundació Caixa Manresa, 1992.

Pérez Luño, A.-E., “Escuela histórica y Derecho natural” en *Verbo*, núm. 128-129, 1974, pp. 991-1012.

- Pérez Nespereira, M., "El pensament polític a la primera etapa de la «Revista Jurídica de Catalunya» (1895-1901): sufragi, representació i classes socials" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 191-198.
- "Consciència i voluntat nacionals. De Prat de la Riba a Rovira i Virgili" en *Revista de Catalunya*, núm. 247, 2009, pp. 26-47, núm. 248, 2009, pp. 31-52 y núm. 249, 2009, pp. 34-55.
- Petit Sullà, J. M., "La perenne actualidad de la cuestión judía" en *Cristiandad*, núm. 856-857, 2002, p. 44.
- *Obras Completas*, 2 tomos (4 vols.), Ed. Tradere / Fundación Ramón Orlandis i Despuig, Madrid 2011.
- Pich i Mitjana, J., "El projecte polític catalanista, progressista i modernitzador de Valentí Almirall i Llozer" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 44, 2002, pp. 111-138.
- "La génesis del catalanismo político. De los inicios de la Restauración a la crisis del Centre Català" en *Hispania. Revista Española de Historia*, núm. 229, 2008, pp. 437-470.
- Pijoan, J., "El meu Prat de la Riba" en *Quaderns de l'exili*, núm. 11, 1945, pp. XI-XII.
- "El catalanisme embrionari" en *Quaderns de l'exili*, núm. 22, 1946, pp. III-IV.
- Pintó Ruiz, Juan José, *La Tradición Jurídica Catalana*, Reial Acadèmia de Doctors, Barcelona 1992.
- Pinyol Torrents, R., *Verdaguer i el carlisme. Notes aproximatives*, acceso: 26.12.2014, [http://www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volum%205/Monografic%20I/6\\_Pinyol.pdf](http://www.ehumanista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volum%205/Monografic%20I/6_Pinyol.pdf) (*eHumanista/IVITRA*, núm. 5, 2014, pp. 110-119).
- Pla, J., *Obra Completa*, 47 vols., Ed. Destino, Barcelona 1966-1992.
- *Uns homenots: Prat de la Riba, Pompeu Fabra, Joaquim Ruyra, Ramon Turró*, Llibres a mà (Ed. Destino / Ed. 62), Barcelona 1984.
- Pladevall, A., *Història de l'Església a Catalunya*, Ed. Claret, Barcelona 1989 (2<sup>a</sup> ed.).
- Prat i Bofill, R., "Llengua i pàtria en els *Plants de la llengua catalana* de Francesc d'Assís Aguilar" en *Anuari Verdaguer*, núm. 3, 1988, pp. 103-119.

- Prats, J., "Historiografia y publicismo sobre la Universidad de Cervera: Entre el mito y el sambenito" en *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, núm. 6, 1987, pp. 49-74.
- Pruszyński, K., *W czerwonej Hiszpanii*, Czytelnik, Warszawa 1997.
- Pueyo, J., *La plenitud intramundana del Reino de Dios en la historia de la Teología*, tesis doctoral, Universidad de Navarra, Pamplona 2014, promanuscrito.
- Puigbert i Busquets, J., "L'Església gironina: de l'integrisme al restauracionisme regionalista (1876-1890)" en *Annals de l'Institut d'Estudis Gironins*, v. XXXIV, Girona 1994, pp. 473-485.
- Puigjaner, J.-M., "Les conviccions profundes de Carles Cardó. En el cinquantè aniversari del seu traspàs" en *Revista de Catalunya*, núm. 239, 2008, pp. 3-7.
- Puigvert i Solà, J. M., "Barcelona sense universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona" en *Barcelona Quaderns d'Història*, núm. 12, 2005, pp. 203-218.
- Puigvert i Solà, J. M. [Ed.], *Bisbes, Il·lustració i jansenisme a la Catalunya del segle XVIII*, Eumo Ed., Girona 2000.
- Pujol, J., en prólogo a VV.AA., *La consciència cristiana i els nacionalismes*, Ed. Estela, Valls, 1966, p. XVII.
- Pujol Soley, J., *De Herder i Renan. I del dret de decidir*, Centre d'Estudis Jordi Pujol, acceso: 5.02.2014, [www.jordipujol.cat/ca/jp/articles/15340](http://www.jordipujol.cat/ca/jp/articles/15340).
- Puy Muñoz, F., *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII, 1700-1760. Introducción para un estudio de las ideas jurídico-políticas españolas en dicho período histórico*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 1966.
- Quevedo Villegas, F., *Obras de Don Francisco de Quevedo Villegas*, v. I, Imp. y Estereotipia de M. Rivadeneyra, Madrid 1852.
- Rodríguez Morín, F., *Las dos Españas en su papel, en los albores del siglo XIX: La Aurora Patriótica Mallorquina (1812-1813) y el Semanario Cristiano-Político de Mallorca (1812-1814)*, acceso: 31.05.2015, <http://hispanianova.rediris.es/11/HN2013.pdf> (*Hispania nova. Revista de Historia Contemporánea*, núm. 11, 2013, pp. 43-72).

Radigales i Babí, J., *Els Orígens del Gran Teatre del Liceu (1837-1847)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1998.

Raguer, H., "Breve noticia de la Iglesia catalana contemporánea" en *Cuenta y Razón*, núm. 36, 1988, pp. 117-126.

- *El cristià Carrasco i Formiguera*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1989.

- "La recepció del pensament polític romàntic" en *Romanticisme, cultura y religió a Catalunya*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997, pp. 35-71.

- "El cristiano Joan Maragall: tres artículos sobre la Semana Trágica" en *Hispania Sacra*, núm. 131, 2013, pp. 361-384.

Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007.

Ramisa, M., *Catalanisme conservador: La Veu del Montserrat, 1878-1900*, Eumo Ed., Vic 1985.

Requesens, J., *La inculturació del catolicisme en la Renaixença catalana*, Ed. Claret / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1993.

- "Fe i pensament en el Romanticisme català" en *Romanticisme, cultura y religió a Catalunya*, Cruïlla / Fundació Joan Maragall, Barcelona 1997, pp. 11-33.

- "Afinitats i tibantors entre Jaume Collell i Fèlix Sardà i Salvany" en *Revista Catalana de Teologia*, núm. 23/1, 1998, pp. 119-140.

- "Jaume Collell i Bansells, publicista" en *Ausa*, núm. 144, 2000, pp. 35-54.

Revuelta González, M., "Discrepancias de liberales y absolutistas en la configuración de la Iglesia" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 9-44.

Rial i Carbonell, R., "La Universitat Literària de Vic i els estudis de filosofia" en *Ausa*, núm. 125, 1990, pp. 109-130.

- "Aproximació a la història del Seminari Conciliar de Vic" en *Diccionari de filòsofs, teòlegs i mestres del Seminari de Vic: 1749-1968*, Publicacions del Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 2000.

- *L'ensenyament superior a la Catalunya central entre els segles XVII i XIX. De la Universitat Literària de Vic (1599-1717) al Seminari Conciliar de Vic (1749-1868)*, Facultat de Teologia de Catalunya, Barcelona 2003.

Riera i Tuèbols, S., "El positivisme científic i la difusió del darwinisme. Les ciències naturals i mèdiques" en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. V: *Naturalisme, positivisme i catalanisme*, Ed. 62, Barcelona 1994, pp. 115-138.

Rivera García, A., *Reacción y revolución en la España liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid 2006.

- "La reacción católica. El pecado liberal y la constitución tradicionalista en la España del siglo XIX" en Rivero Rodríguez, A., Colom González, F. [Eds.], *El altar y el trono. Ensayos sobre el catolicismo político iberoamericano*, Ed. Anthropos, Barcelona 2006, pp. 7-42.

Robles Muñoz, C., "La *Cum multa* de León XIII y el movimiento católico en España (1882-1884)" en *Hispania Sacra*, XXXIX, núm. 79, 1987, pp. 297-348.

- "Santa Sede y catalanismo. El Vaticano y el obispo Morgades" en *Analecta sacra tarraconensia*, núm. 60, 1987, pp. 157-215.

Roca Vernet, J., *La Barcelona revolucionària i liberal: exaltats, milicians i conspiradors*, Pagès Ed., Llérida 2011.

- "La génesis del liberalismo catalán en las Cortes de Cádiz: diputados, comisionados, empleados públicos y comerciantes" en Repeto, D. [Coord.], *Las Cortes de Cádiz y la Historia Parlamentaria*, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Cádiz, Cádiz 2012, pp. 505-516.

Rossich, A., "Un acadèmic de començament del XIX : Bru Bret" en *Estudi general*, núm. 14, 1994, pp. 197-214.

- "Les arrels literàries de Verdaguer" en *Ausa*, núm. XVII/136, 1996, pp. 39-60.
- "La literatura" en Gabriel, P. [Dir.], *Història de la cultura catalana*, v. III: *El set-cents*, Ed. 62, Barcelona 1996, pp. 121-142.

Roura, J., *Ramon Martí d'Eixalà i la Filosofia catalana del segle XIX*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1980.

Rovira Ermengol, J., noticia preliminar a *Usatges de Barcelona i Commemoracions de Pere Albert*, Ed. Barcino, Barcelona 1933 (reimpresión: 1985).

Roviró Alemany, I., "Gervasi Costa Llobateras (1810-1851): un altre filòsof osonenc" en *Ausa*, XVI, núm. 135, 1995, pp. 319-348.



- "Marià Puigllat i Amigó (1804-1870): De la consolidació del tomisme a Vic a la vigatantització de Lleida" en *Ausa*, XVIII, núms. 140-141, 1998, pp. 171-216.
- "Un intèrpret de la filosofia del sentit comú: Francesc d'Assís Masferrer" en *Enrahonar: quaderns de filosofia*, núm. 44, 2010, pp. 67-91.
- "English liberalism in Catalonia at the beginning of the nineteenth century: Manuel Casamada i Comella" en *Journal of Catalan Intellectual History*, núm. 4, 2012, pp. 131-147.
- "Life-writing of Manuel Casamada i Comella" en *Journal of Catalan Intellectual History*, núm. 5, 2013, pp. 79-82.

Roviró Alemany, I., Rial, R., "Ordinations per lo regiment dela Universitat litteraria del present ciutat de Vich (1708)" en *Ausa*, núm. 13, 1999, pp. 415-455.

- *Diccionari de filòsofs, teòlegs i mestres del Seminari de Vic*, Publicacions del Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 2000.

Royo Villanova, A., en prólogo a Prat de la Riba, E., *La nacionalidad catalana*, Imp. Castellana, Valladolid 1917, pp. V-XXXVI.

Rubert de Ventós, X., *Pensadors catalans*, Ed. 62, Barcelona 1987.

Rubió i Balaguer, J., *Il·lustració i Renaixença*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1989.

Ruiz i Calonja, J. [Ed.], *Panorama del pensament català contemporani*, Ed. Vicens-Vives, Barcelona 1963.

Rújula, P., *Contrarrevolución. Realismo y Carlismo en Aragón y el Maestrazgo, 1820-1840*, Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza 2008.

Safranski, R., *Romanticismo. Una odisea del espíritu alemán*, Ed. Tusquets, Barcelona 2009.

Salarich i Torrents, M. S., "Josep Giró i Torà (1813-1881) (II)" en *Ausa*, núm. 25, 1958, pp. 98-101.

- "Narcís Verdaguer i Callís" en *Ausa*, núm. 45, 1963, p. 423-433.
- "Poesia vigatana del segle XIX" en *Ausa*, núm. 47, 1964, pp. 21-29.
- "El nostre homenatge a l'Esbart de Vic" en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, pp. 281-291.
- "Notícies biogràfiques de les figures de l'Esbart de Vic" en *Ausa*, núm. 54-55, 1967, pp. 312-331.

- «*La Veu del Montserrat*» (1878-1902). Edició a cura de Maria-Mercè Miró, Patronat d'Estudis Osonencs, Vic 1993.

Sales, J., "Monsenyor" en *Quaderns de l'exili*, núm. 2, 1943, p. XV.

- "Antoni de Capmany i la marina nacional" en *Quaderns de l'exili*, núm. 7, 1944, pp. III-IV.

Salvador y Conde O.P., J., *Historia de la provincia dominicana de España*, v. II: *De 1800 a la exclaustración*, Ed. San Sebastián, Salamanca 1991.

Sánchez Agesta, L., *Historia del constitucionalismo español (1808-1936)*, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid 1984 (4ª ed.)

Sánchez Albornoz, C., *España, un enigma histórico*, 2 vols., Ed. Sudamericana, Buenos Aires 1956.

Sánchez i Carcelén, A., "El pensament polític a la Lleida del Trienni Liberal" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 131-142.

- "Eclesiásticos catalanes y las Cortes de Cádiz" en *Anuario de Historia de la Iglesia*, núm. 19, 2010, pp. 119-140.

Sánchez i Ferré, P., "La masonería y el nacionalismo en Cataluña" en Ferrer Benimelli, J. A. [Coord.], *La masonería española y la crisis colonial del 98*, v. II, Centro de Estudios Históricos de la Masonería Española, Zaragoza 1999, pp. 1143-1157.

Sanchís Mollá, H., "Estudi dels *exempla* als *Avisos* de sant Antoni Maria Claret" en *Scripta, Revista internacional de literatura i cultura medieval i moderna*, núm. 4, 2014, pp. 111-124.

Santirso Rodríguez, M., "El incierto cenit del carlismo catalán (1837-1840)" en *Gerónimo de Uztariz*, núm. 14-15, 1999, pp. 153-178.

- *Revolució liberal i guerra civil a Catalunya (1833-1840)*, Pagès Ed., Llérida 1999.
- *Los últimos señores de Cataluña*, acceso: 30.07.2015, <http://hispanianova.rediris.es/general/articulo/025/art025.htm> (*Hispania nova. Revista de Historia Contemporanea*, núm. 2, 2001-2002).

Sastre, N., "Catalanisme, ciutat i nació" en *Via. Valors, idees, actituds: revista del Centre d'Estudis Jordi Pujol*, núm. 12, 2010, pp. 219-229.

von Savigny, F. C., *Sistema del derecho romano actual*, F. Góngora y compañía, Madrid 1878.

Schmitt, C., *Teología política*, Ed. Trotta, Madrid 2009.

Seco Serrano, C., *Historia del conservadurismo español: una línea política integradora en el siglo XIX*, Ed. Temas de Hoy, Madrid 2000.

Segovia, J. F., "Presentación (Las leyes fundamentales de la monarquía española de Magín Ferrer)" en *Fuego y Raya*, núm. 4, 2012, pp. 211-226.

Selva, B., *Vigatans i el vigatanisme*, Ed. Selecta, Barcelona 1966.

Sentís, C., "Finis Cataloniae?" en *La Vanguardia española*, 17.02.1939, p. 3.

Serdá, L., "El canónigo Andrés Duran" en *Ausa*, núm. 14, 1955, 168-172.

Serra, X., *La filosofía en la cultura catalana*, Ed. Afers, Barcelona 2013.

Serra de Manresa O.F.M., V., "El cardenal Vives i Tutó (1854-1913). Aspectes biogràfics i projecció eclesial" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 77, 2004, pp. 232-272.

- "Catalunya i devoció al Sagrat Cor de Jesús. Els orígens i els principals propagadors (1736-1936)" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 80, 2007, pp. 121-140.
- "El poble català i la devoció al Sagrat Cor" en *Catalunya Franciscana*, núm. 234, 2008, pp. 110-106.

Serra Hunter, J., *Tendències filosòfiques a Catalunya durant el segle XIX. Discursos llegits en la "Real Academia de Buenas Letras" de Barcelona en la solemne recepció del Dr. D. Jaume Serra y Hunter el dia 27 de desembre de 1925*, Tip. Atlas, Barcelona 1925.

Silveira Abrão, J., *Nacionalismo cultural y político: la doble cara de un proyecto único: Cataluña*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona 2007 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

Simon i Tarrés, A., "Els mites històrics i el nacionalisme català. La història moderna de Catalunya en el pensament històric i polític català contemporani (1840-1939)" en *Manuscripts. Revista d'Història Moderna*, núm. 12, 1994, pp. 193-212.

- "El pensament polític català a l'alta edat moderna: una aproximació" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 17-38.

Sobrequés Callicó, J., "La práctica política del pactismo en Cataluña" en VV. AA., *El Pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid 1980, p. 49-74.

- *El pactisme a Catalunya*, Ed. 62, Barcelona 1982.

Solana, M., *El tradicionalismo político español y la ciencia hispana*, Ed. Tradicionalista, Madrid 1951.

Soldevila, F., "Un llibre inèdit de Rovira i Virgili: Els corrents ideològics de la renaixença catalana" en *Serra d'Or*, núm. 12, any VIII, 1966, p. 71.

- *Barcelona sense Universitat i la restauració de la Universitat de Barcelona (1714-1837)*, Publicacions i Edicions de la Universitat de Barcelona, Barcelona 2013.

Soldevila, F. [Dir.], *Un segle de vida catalana 1814-1930*, 2 vols., Ed. Alcídies, Barcelona 1961.

Solé i Cot, S., "La llengua dels documents notariais catalans en el període de la Decadència" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 12, 1982, pp. 39-56.

Solé i Sabaté, J. M., Villaroya, J., *Cronologia de la repressió de la llengua y la cultura catalanes*, Editorial Curial, Barcelona 1994.

Solervicens, J. B., en prefacio a Cánovas del Castillo, A., *Antología*, Ed. Espasa - Calpe, Madrid 1941, pp. 7-42.

Solervicens, J. B., [Ed.] *Cánovas del Castillo. Antología*, Ed. Espasa - Calpe, Madrid 1941.

Solé-Tura, J., *Catalanisme i revolució burgesa*, Ed. 62, Barcelona 1967.

Solé Tura J., Aja E., *Constituciones y períodos constituyentes en España (1808-1936)*, Siglo XXI, Madrid 2009.

Soley Climent, J., "Las distorsiones nacionalistas de la doctrina social de la Iglesia y la secularización de Cataluña" en *Cristiandad*, núm. 990, 2014, pp. 4-10.

Suances Marcos, M., *Historia de la filosofía española contemporánea*, Ed. Síntesis, Madrid 2006.

Suárez, F., "Las memorias del gobernador civil Antonio Guerola (1853-1878)" en *Revista de estudios de la vida local*, núm. 216, 1982, pp. 609-626.

Subirà i Blasi, E., *El Seminari de Barcelona (1593-1917)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 1993.

Sudrià, C., "El finançament del procés d'industrialització" en VV.AA. *Catalunya i Espanya al segle XIX*, Ed. Columna, Barcelona 1987, pp. 117-137.

Sunyer, M., *Els mites nacionals catalans*, Eumo Ed., Vic 2006.

Tasis, R., *La Renaixença catalana*, Ed. Bruguera, Barcelona 1967.

Tateishi, H., "Joan Cortada y la "invención" de la catalanidad: Apuntes sobre el catalanismo del siglo XIX en España" en *Mediterranean world*, núm. 16, 2001, pp. 101-120.

Termes, J., *Història del catalanisme fins al 1923*, Pòrtic (ECSA - Enciclopèdia Catalana), Barcelona 2000.

Tierno Galván, E., *Tradición y modernismo*, Ed. Tecnos, Madrid 1962.

Tobeña, A., *El nacionalisme diví. Vectors psicològics del catalanisme*, Universitat Autònoma de Barcelona, Bellaterra 1998.

Toledano González, F., *Carlins i catalanisme. La defensa dels furs catalans i de la religió a la darrera carlinada, 1868-1875*, Ed. Farell, Sant Vicenç de Castellet 2002.

- "Com pensaven les dretes catalanes? Reflexions sobre els orígens del pensament conservador català" en Renyer, J., Pujol, E. [Dirs.], *Pensament polític als Països Catalans, 1714-2014*, Ed. Pòrtic, Barcelona 2007, pp. 145-176.

Tomàs, M., "Notes sobre la Renaixença i els seus orígens" en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 9, 1979, pp. 133-153.

- Piferrer, Milà, Aguiló i la literatura tradicional, acceso: 12.08.2015, [www.traces.uab.es/tracesbd/catalonia/2008/catalonia\\_a2008n1p1d](http://www.traces.uab.es/tracesbd/catalonia/2008/catalonia_a2008n1p1d). Notes sobre la primera poesia romàntica en català, acceso: 12.08.2015, [www.ehuma](http://www.ehuma)

nista.ucsb.edu/eHumanista%20IVITRA/Volume%205/Monografic%20I/2\_Tomas.pdf (*eHumanista/IVITRA*, núm. 5, 2014, pp. 26-51).

Tomás y Valiente, F., *Manual de Historia del Derecho español*, Ed. Tecnos, Madrid 1983 (4ª ed.).

Tornafoch, X., *Catalanisme, carlisme i republicanisme a Vic (1899-1909)*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2002.

- "La historia en el primer catalanismo conservador. Territorio y pasado: el caso de la ciudad de Vic".

Torras, J. M. [Ed.], *Escrits polítics del segle XVIII. Documents de la Catalunya sotmesa*, IUHJVV / Eumo Ed., Vic 1996.

Torró Sansalvador O.F.M., A., *Filosofía de la Hispanidad*, Tip. Católica Casals, Barcelona 1936.

Trias Sagnier, J., "¿Qué es el catalanismo?" en *Cuenta y Razón*, núm. 94, 1995, pp. 78-81.

Trueta, J., *L'esperit de Catalunya*, Ed. Selecta - Catalònia, Barcelona 1991.

Tuñón de Lara, M. [Dir.], *Historia de España*, v. VIII: *Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923)*, Ed. Labor, Madrid 1983 (2ª ed., 1ª reimpresión).

Tusell, J., "Orígenes de la democracia cristiana en España" en VV. AA., *Aproximación a la historia social de la Iglesia española contemporánea*, II Semana de historia eclesiástica de España Contemporánea, Real Monasterio del Escorial 1978, pp. 141-162.

Ucelay-Da Cal, E., *El imperialismo catalán: Prat de la Riba, Cambó, d'Ors y la conquista moral de España*, Edhasa, Barcelona 2003.

- en prólogo a ("Prat de la Riba i *La nacionalitat catalana: aspiracions d'independència coronada*") en Prat de la Riba, E., *La nacionalitat catalana*, RBA, Barcelona 2013, pp. 7-33.

Ullate Fabo, J. A., "El nacionalismo y la metamorfosis de la nación" en *Fuego y Raya*, núm. 2, 2010, pp. 87-111.

Urigüen, B., *Orígenes y evolución de la derecha española: el neocatolicismo*, Centro de Estudios Históricos CSIC, Madrid 1986.

Valentí Fiol, E., *El primer modernismo catalán y sus fundamentos ideológicos*, Ariel, Barcelona 1973.

Vallet de Goytisolo, J. B., "Torrás y Bages y «La tradició catalana»" en *Cristiandad*, núm. 565, 1978, pp. 50-58 y núm. 566, 1978, pp. 82-92.

- "Cotejo con la Escuela Histórica de Savigny" en separata de la *Revista Jurídica de Cataluña* (1980), núm. 3 y 4, 1979, pp. 587-642 y pp. 769-820, y núm 1, 2 y 3, 1980, pp. 7-48, pp. 279-312 y pp. 567-596.
- "La influencia de Savigny en la escuela jurídica catalana del siglo XIX" en *Anales de la Real Academia de Jurisprudencia y Legislación*, núm. 7, 1979, pp. 67-131.
- "El pactismo de ayer y los consensos de hoy" en *Verbo*, núm. 175-176, 1979, pp. 685-698.
- "Presentación" y "Valor jurídico de las leyes paccionadas en el Principado de Cataluña" en VV. AA., *El Pactismo en la historia de España*, Instituto de España, Madrid 1980, pp. 7-24; 75-110.
- *Reflexiones sobre Cataluña – Religación, interacción y dialéctica en su historia y en su derecho*, Fundación Caixa Barcelona, Barcelona 1989 (existe traducción catalana: *Reflexions sobre Catalunya – Relligament, interacció i dialèctica en la seva història i el seu dret*, Fundación Elías de Tejada – Ed. Marcial Pons, Madrid – Barcelona 2007).
- *Metodología de la determinación del derecho*, Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid 1994.
- "El Estado de Derecho. Su realidad en la España medieval: el pactismo y las libertades concretas" en Sánchez de la Torre, Á. et al., *El Estado de Derecho en la España de hoy*, Ed. Actas, Madrid 1996, pp. 47-64.
- "Las diversas clases de pactismos históricos. Su puesta en relación con el concepto bodiniano de soberanía" en *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, núm. 9, 2003, pp. 15-33.
- "La escuela jurídica catalana del siglo XIX" en *Ius Fugit*, núm. 15, 2007-2008, pp. 513-536.
- "El Dret romà a Catalunya després del Decret de Nova Planta" en *Revista de Dret Històric Català*, núm. 7, 2007, pp. 151-166.

Valls Salada, J., Ramon Martí d'Eixalà: un exponent de l'escola jurídica catalana del segle XIX, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona 2011.

Vayreda, M., *Records de la darrera carlinada*, Ed. L'Avenç, Barcelona 2014.

Vázquez de Mella, J., *Contra el proyecto de ley de asociaciones. Discursos pronunciados por el diputado carlista D. Juan Vázquez de Mena en el Gran mitin celebrado en la Plaza de las Arenas, de Barcelona, el 20 de enero de 1907 y en los banquetes que en su honor tuvieron lugar en Barcelona y en Madrid los días 22 y 27 de dicho mes, respectivamente*, Imp. de la «Gaceta de Madrid», Madrid 1907.

- *Obras Completas*, v. XXVI: *El regionalismo (I)*, Junta del Homenaje a Mella, Madrid 1935.
- *Regionalismo y Monarquía*, Ed. Rialp, Madrid, 1957.

Vegas Latapié, E., “La causa del mal” en *Acción Española*, núm. 85, 1936, pp. 425-433.

- “Romanticismo y democracia (I)” en *Acción Española*, núm. 85, 1936, pp. 477-505.
- “Romanticismo y democracia (II)” en *Acción Española*, núm. 86, 1936, pp. 96-138.
- “Romanticismo y democracia (y III)” en *Acción Española*, núm. 87, 1936, pp. 315-362.

Vélez Cantarell, J. M<sup>a</sup>, “España y los primeros pasos de la neoescolástica” en *Cristiandad*, núm. 48, 1946, pp. 114-115.

Vergara Ciordia, J., “Jerarquía eclesiástica y secularización en el «Antiguo Régimen» (1768-1833)” en *Anuario de historia de la Iglesia*, núm. 19, 2010, pp. 73-94.

Vicens Vives, J., *Aproximación a la historia de España*, Ed. Argos, Barcelona 1952.

- en prólogo a Ruiz i Calonja, J. [Ed.], *Panorama del pensament català contemporani*, Ed. Vicens-Vives, Barcelona 1963, pp. 7-10.
- *Notícia de Catalunya*. Ed. Proa, Barcelona 1999.

Vicens Vives, J., Llorens, M., *Industrials i Polítics (segle XIX)*, Ed. Vicens Vives, Barcelona 1980 (3<sup>a</sup> ed.).

Vilaclara, M. J., “Renaixença i particularisme català durant el sexenni 1868-1873” en *Recerques: Història, economia, cultura*, núm. 13, 1983, pp. 133-142.

Vilafranca Manguán, I., “La influència del krausisme a Catalunya” en *Temps d’educació*, núm. 27, 2009, pp. 39-50.



Vilallonga, B., *Representar la nació. Història i memòria d'Espanya en la Catalunya vuitcentista*, tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona / École des Hautes Études en Sciences Sociales 2011 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

Vilar, P., *La Catalogne dans l'Espagne moderne. Recherches sus les fondements économiques des structures nationales*, 3 vols., S.E.V.P.E.N., Paris 1962.

Villacañas Berlanga, J. L., "Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español" en *Res publica*, núm. 13-14, 2004, pp. 41-54.

Villagrasa i Hernàndez, F., *Francesc Xavier Llorens i Barba. Cultura i política a la Catalunya del segle XIX*, tesis doctoral, Universitat de Barcelona 2006 (disponible: [www.tdx.cat](http://www.tdx.cat)).

Wilhelmsen, A., "Magín Ferrer: pensador carlista renovador olvidado" en *Estudios de Historia Moderna y Contemporánea. Homenaje a Federico Suárez Verdeguer*, Ed. Rialp, Madrid 1991, pp. 491-499.

Zaragoza i Pascual, E., "Documentación inédita oficial ran de la crema de convents de Barcelona els dies 25 i 26 de juliol de 1835" en *Analecta Sacra Tarraconensia*, núm. 80, 2007, pp. 141-155.

VV. AA., *Parlaments a les corts catalanes*, Ed. Barcino, 1988, Barcelona.

VV. AA., *El carlisme i la seva base social*, Ed. Llibres de l'Índex, Barcelona 1992.

VV. AA., *El catalanisme conservador*, Cercle d'estudis històrics i socials, Girona 1996.

VV.AA., *España. Reflexiones sobre el ser de España*, Real Academia de la Historia, Madrid 1997.

#### B.4. Textos parlamentarios

Parlament de Catalunya, *Resolució 479/X del Parlament de Catalunya, per la qual s'acorda de presentar a la Mesa del Congrés dels Diputats la Proposició de llei orgànica de delegació a la Generalitat de Catalunya de la competència per a autoritzar, convocar i celebrar un referèndum sobre el futur polític de Catalunya* (16.01.2014).

- *Resolució 5/X del Parlament de Catalunya, per la qual s'aprova la Declaració de sobirania i del dret a decidir del poble de Catalunya* (23.01.2013).

## B.5. Diccionarios

*Dizionario Biografico degli Italiani* (versión online: <http://www.treccani.it/biografie/>, acceso: 3.05.2015).

Corts, R., Galtés, J., Manent, A. [Dirs.], *Diccionari d'Història Ecclesiàstica de Catalunya*, 3 vols., Generalitat de Catalunya / Ed. Claret, Barcelona 1998-2001.

*Enciclopèdia catalana* (versión online: <http://www.enciclopedia.cat/>, acceso: 12.08.2015).

El presente volumen,  
«El pensamiento político de José Torras i Bages»,  
se terminó de imprimir en Madrid, el 19 de octubre de 2015,  
celebrando el calendario romano, entre otros, la fiesta de San Pedro de Alcántara,  
y en el XXXI aniversario del martirio del sacerdote polaco, el beato Jerzy Popiełuszko.

LAUS DEO VIRGINIQUE MATRI