

# PRECEDENTES ROMÁNTICOS DE LA DEMOCRACIA CRISTIANA EN MALLORCA

Antonio Cañellas Mas

*Real Academia Mallorquina de Estudios Históricos, Genealógicos y  
Heráldicos*

## RESUMEN

Entre los exponentes del Romanticismo en Mallorca sobresalen algunos nombres que, además de animar el movimiento cultural de la *Renaixença*, también sentarán los fundamentos del primer ideario de la democracia cristiana a mediados del siglo XIX.

La revalorización romántica del pasado medieval durante el que se forjaron buena parte de las identidades particulares de los pueblos de Europa, supuso una respuesta frente al universalismo racionalista de la Ilustración. En este sentido, la fe religiosa es presentada como el alma o fuerza vital de las sociedades, asociada a las expresiones de su genio creativo o cultural. De aquí la importancia de esta relación que nos disponemos a indagar. Se trata de comprender mejor las razones que entrelazaron estas corrientes de pensamiento hasta definir una línea de acción propia en el ámbito social y político de su tiempo.

**PALABRAS CLAVE:** romanticismo, *Renaixença*, *La Fe*, democracia cristiana.

## ABSTRACT

Among the exponents of Romanticism in Mallorca, some names stand out that, in addition to animating the cultural movement of the *Renaixença*, will also lay the foundations of the first ideology of Christian democracy in the mid-nineteenth century.

The romantic revaluation of the medieval past, during which a good part of the particular identities of the peoples of Europe were forged, was a response to the rationalist universalism of the Enlightenment. In this sense, religious faith is presented as the soul or vital force of societies, associated with the expressions of their creative or cultural genius. Hence the importance of this relationship that we are about to investigate. The aim is to better understand the reasons that intertwined these currents of thought until they defined their own line of action in the social and political sphere of their time.

**KEY WORDS:** romanticism, *Renaixença*, *La Fe*, Christian democracy.

## Ecós de la Revolució

La independència de les Trece Colònies angleses en Amèrica i el estallidó de la revolució francesa a finals del segle XVIII evidencien la plasmació de les idees il·lustrades. Sin embargo, esto no implica una evolució homogènea debido a la varietat de àmbits culturals que acogieron su desarrollo.

Si el fenómeno de la Ilustración adquiere caracteres propios en España, lo mismo acontece en otras áreas europeas. Así las cosas, Inglaterra y Francia encarnan –por la posición mayoritaria de sus intelectuales y políticos– dos modelos distintos de

Ilustración en sus implicaciones prácticas, aunque complementarias en sus premisas fundamentales. De este modo, su confianza en la potencialidad de la razón humana como catapulta del progreso del individuo y de las sociedades disentía en cuanto a las fórmulas concretas para lograr dicho fin.

En efecto, la crítica de los pensadores franceses a las estructuras sociales, económicas y políticas del calificado como Antiguo Régimen resultó mucho más incisiva y mordaz que en el caso de los ingleses, quienes un siglo atrás ya habían adelantado su respuesta a las inclinaciones absolutistas de la monarquía. Este período azaroso se clausuró en 1688 con la Revolución Gloriosa y la subsiguiente Declaración para defender los antiguos derechos y libertades del reino que, bajo la nueva dinastía de los Orange, aseguró la primacía política del Parlamento dentro del orden institucional.

Los representantes de los distintos estamentos del pueblo –lores y comunes– convinieron con la Corona la delegación de la soberanía de acuerdo con la doctrina clásica sobre el origen del poder. Éste emanaría de Dios a todo el cuerpo social, que pactaría con una familia real las condiciones para su recto ejercicio; en este caso, conformándose con las disposiciones de las leyes y de las costumbres históricas del reino. Por todo ello, la Declaración impedía cualquier arbitrariedad o decisión unilateral por parte de la autoridad real sin previa consulta o consentimiento del Parlamento, que además establecía su reunión frecuente. Tanto las elecciones de los comunes como sus intervenciones políticas en la Cámara debían ser igualmente libres y exentas de cualquier hipotética fiscalización desde el poder regio. Asimismo, la Corona estaba obligada a respetar el derecho de sus súbditos a formular peticiones sin riesgo a represalias. También la monarquía precisaría del beneplácito parlamentario para imponer nuevos tributos o constituir un ejército en tiempo de paz<sup>1</sup>.

Este intento de equilibrio entre el poder ejecutivo y legislativo en el desempeño de la soberanía se remontaba al siglo XIII con el régimen de las Provisiones. En su condición de lord protector de Inglaterra, Simón de Monfort, conde de Leicester, introdujo por primera vez la representatividad del tercer estamento al crear la Cámara de los Comunes en 1265. Años antes, en su peregrinación a Santiago de Compostela pudo conocer el incipiente modelo representativo contenido en el Fuero de León, del que resultaron las primeras Cortes convocadas por Alfonso IX en 1188 con presencia de los distintos brazos sociales designados libremente por las ciudades del reino. Si este acontecimiento se ha considerado el germen del parlamentarismo<sup>2</sup>, su relación con la historia de Inglaterra probablemente refiera y aun explique la cercanía de estos sistemas de gobierno en un tiempo más o menos dilatado de la historia. También su puesta en valor por unas corrientes moderadas o reformistas de la Ilustración, más atentas a los criterios de la razón práctica, es decir, a las enseñanzas derivadas de la experiencia –histórica, en este caso–, con las que contener y neutralizar los abusos del absolutismo. De aquí resultaría el enlace de algunos intelectuales o dirigentes europeos adscritos a esta tendencia, con la primera crítica

<sup>1</sup> Cfr. “Bill of rights” en [www.dipublico.org](http://www.dipublico.org).

<sup>2</sup> JUARISTI, Jon; ALONSO, Juan Ignacio, *El canon español. El legado de la cultura española a la civilización*, Esfera de los Libros, Madrid, 2022, pp. 135-136.

sistemática a la revolución francesa pergeñada por Edmund Burke apenas un año después de su estallido, en 1790.

La celeridad con la que se estaba conculcando el orden político y social en Francia y el influjo que Burke observaba al respecto en ciertos círculos de su propio país, precipitaría la respuesta de este representante del partido *whig* en la Cámara de los Comunes. Aunque defensor de la preeminencia del parlamento y de las libertades del reino frente al poder personal de los reyes, conforme al ideario de su grupo, Burke temía que pudieran alterarse los principios convenidos en 1689 por medio de lecturas interesadas en la implementación del modelo rupturista ensayado por la Asamblea Nacional francesa. Para el autor irlandés, la psicología colectiva y las circunstancias del país vecino le parecían diametralmente distintas, a pesar de las aparentes similitudes con la estela revolucionaria de las islas:

*Sé que algunas veces se ha dicho en Francia que lo que allí ocurre es por imitar el ejemplo de Inglaterra. Permítaseme afirmar que apenas nada de lo que ha ocurrido tiene origen en la práctica o en la ideología de este pueblo ni por lo que respecta a la actuación ni al espíritu de los procedimientos*<sup>3</sup>.

La confluencia —a veces inconexa— de varios fenómenos en un mismo proceso de cambio radical, como la revuelta de los privilegiados, deseos de disminuir el poder del monarca a su favor pero sin la participación del estado llano, o la rebelión de éste para arrogarse todos los poderes, no hallaría parangón con la Declaración de Derechos «prudente y reflexiva», en palabras de Burke, sellada por los lores y comunes en acuerdo con la monarquía. Se trataba de la plasmación de un pensamiento arraigadamente pactista y en continuidad con la tradición del país en sus costumbres e instituciones:

*Los literatos y políticos franceses [...] difieren esencialmente del pensamiento inglés. [...] Para ellos, el hecho de que un sistema sea antiguo, es motivo suficiente para que se propongan destruirlo [...]. Conciben muy sistemáticamente que lo duradero es dañino y, por tanto, están en guerra sin cuartel contra todas las instituciones [...]. Siempre hablan como si creyeran que existe un singular contrato entre ellos y sus magistrados, que vincula al magistrado, pero que no requiere reciprocidad, sino que la majestad del pueblo tiene derecho a disolverlo sin más razón que la de su voluntad*<sup>4</sup>.

Esta crítica soterrada a la tesis democrática de Rousseau (el dictado de la mayoría), que consignaría en su *Contrato social*, habría de explicitarse en las invectivas lanzadas por Burke contra la labor incoada por la Asamblea constituyente desde su formación en julio de 1789. La primera filípica intelectual para desarmar la idea de la democracia popular nutriría a los sectores refractarios franceses en su rechazo a la revolución y en defensa de los principios tradicionales sobre la persona, la sociedad y el poder. Apoyados en una percepción antropológica radicada en la escuela

---

<sup>3</sup> BURKE, Edmund, *Reflexiones sobre la Revolución Francesa*, Rialp, Madrid, 1989, p. 115.

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 114.

académica de la filosofía griega y en el cristianismo, reprobaron tanto el individualismo –por cuanto contravenía la dimensión social del ser humano– como el igualitarismo, que ignoraba las diferencias naturales y espirituales de los hombres. De ahí el desprecio a la moderna concepción de la democracia, al anular –según este criterio– el talento y la propiedad como pilares básicos para un adecuado sistema representativo. El equilibrio entre la monarquía, la aristocracia y la democracia, transversalmente cohesionadas por una misma religión, institucionalmente reconocida, encarnaba el referente e inspiración de estos pensadores en la medida ya apuntada por la escolástica tomista<sup>5</sup>. Con la publicación de las *Consideraciones sobre Francia* de Joseph de Maistre en 1796 se abundaría en estos presupuestos, que aspiraban a erigirse en alternativa a la revolución.

### **Elogio de la Edad Media**

Las quiebras revolucionarias dieron al traste en Francia con la estructura social heredada del Medioevo. Sin embargo, también orillaron la solución de compromiso que abrigaba el *partido* de los moderados para habilitar una monarquía constitucional con facultades de gobierno. Empezaría a prevalecer así el modo de pensar característico del romanticismo. De este modo, la exaltación de la voluntad por la que el individuo busca su propio perfeccionamiento coincide en el tiempo con el voluntarismo revolucionario, que ambiciona el progreso social.

Aunque la etimología del fenómeno romántico remita directamente a los romances, narraciones épicas en verso en lengua vulgar, que inauguran culturalmente la Edad Media, la percepción de este período no deviene uniforme entre los integrantes de dicho movimiento. Al igual que lo acontecido con la Ilustración, aparecen aquí dos grandes corrientes interpretativas con implicaciones prácticas,

Sin obviar el influjo que el Siglo de las Luces ejerció sobre los románticos, unos intentarían armonizar el apetito sensible, identificado con una visión divinizada de la naturaleza, con la tendencia racional al bien que creían observar en el individuo. De ahí que confirmaran su autodeterminación ética. Otros, empero, vieron la necesidad de complementar el intelecto –que reconocían naturalmente limitado– con la sensibilidad derivada de la fe cristiana que profesaban. Para ellos, estas dimensiones actuarían a modo de vasos comunicantes, educadores de la voluntad. En palabras de Costa y Llobera, la revelación religiosa actuaría aquí como punto de orden, belleza y equilibrio vital<sup>6</sup>.

Conforme a estas dos ópticas, inman entista por un lado y trascendente por otro, resultan las equivalentes contestaciones con respecto a la Edad Media. En efecto, los primeros concebirían aquella época como cuna de las libertades populares en lucha y tensión con los señoríos o, posteriormente, con la autoridad real. Sin embargo, los segundos, coincidiendo en su aprecio por las libertades que emergieron en ese tiempo, las asociarían con la potestad monárquica que las otorgaba, imbuida de un sentido

<sup>5</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, 1-2, q. 105, a 1c.

<sup>6</sup> Aunque esta expresión se refiere a José María Quadrado en particular, bien puede extrapolarse a otros románticos de la misma tendencia, en general. Cfr. COSTA LLOBERA, Miguel, “Quadrado, escritor” en *BSAL*, XVII (1918-1919), p. 354.

cristiano de la existencia que informaba las leyes y por el cual ella misma se sujetaba y conducía.

Desde este último punto de vista, la Declaración a todos los franceses que rubricara Luis XVI tras su huida de París en 1791, parecía concordar con ese anhelo por restaurar los presupuestos medievales de la monarquía templada. La constitución debería aunar entonces en un solo texto las leyes fundamentales del reino, siendo aceptada por los representantes de la Asamblea junto con el libre beneplácito del rey. Asimismo, la estabilidad del gobierno y el acatamiento de las leyes habrían de apoyarse en el respeto a la religión<sup>7</sup>. Este postulado convergía con lo expuesto por Burke, posteriormente por De Maistre<sup>8</sup> y, algo más tarde, al recalcar el espíritu revolucionario en España, por Jovellanos.

Es de notar el predicamento de este ilustrado entre los románticos mallorquines. Fue su confinamiento forzoso en la isla, primero en la cartuja de Valldemossa y luego en el castillo de Bellver, la circunstancia que propició su tránsito personal hacia la nueva mentalidad del romanticismo. Paulatinamente, sus lecturas le aproximarían al emotivismo de David Hume, constatando que los sentimientos no se atenían necesariamente a la racionalidad del conocimiento. Asimismo, la contemplación y el estudio del arte y de la historia de Mallorca, marcadas por el esplendor medieval, le confirmaron en la fuerza animante de la espiritualidad cristiana<sup>9</sup>. Se generó así un ambiente favorable para dar rienda suelta a la imaginación y trasladarse al mundo idealizado del Medioevo en el que los caballeros propagarían todavía con fruición las virtudes características de la nobleza<sup>10</sup>. Para Jovellanos, todo un referente, que contrastaba con la sedición generalizada y la ruina de los principios morales ocasionado por las masas revolucionarias<sup>11</sup>.

Todo esto explica la cálida acogida que la obra del prócer asturiano halló entre los precursores mallorquines del romanticismo, claramente apoyado en esos presupuestos religiosos que –a la postre– ensalzaban la tradición medieval. Las descripciones de Jovellanos del castillo de Bellver, de la Lonja o de la catedral de Mallorca, además de sus notas a la *Crònica dels Fets* de Jaime el Conquistador, alentaron el redescubrimiento de «los siglos heroicos de Europa», a decir de Quadrado.

Según el historiador balear, la Edad Media era realmente el tiempo en el que las ideas cristianas habían generado la personalidad y las costumbres de la civilización occidental. Así lo consignó en su breve loa biográfica a la figura de uno de los grandes exponentes de la literatura romántica, el escocés Walter Scott. En sus párrafos, quiso remarcar el contraste con respecto a los postulados neoclásicos o paganizantes del siglo XVII que –en su opinión– habían pretendido usurpar, con el rescate de las

<sup>7</sup> Declaración a todos los franceses de Luis XVI, París 20 de junio de 1791.

<sup>8</sup> Véase la síntesis sobre la Constitución histórica de Francia y el desempeño de la soberanía por el rey, de acuerdo con las leyes consentidas por los Estados Generales, recogidas por DE MAISTRE, Joseph, *Consideraciones sobre Francia*, Rialp, Madrid, 1955, pp. 163-165.

<sup>9</sup> BEJARANO, Emilio, “El cambio intelectual y estético que apunta Jovellanos en Mallorca” en *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d’Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, 28, 2018, 94.

<sup>10</sup> Véanse las reflexiones de JOVELLANOS en *Descripción histórico-artística del castillo de Bellver*, Biblioteca balear, vol. III, Editorial Francisco Pons, 1945, pp. 26-28.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 95.

formas griegas, un lugar en la antigua cristiandad que no les pertenecía<sup>12</sup>. De aquí la renovación de estilo historicista a la que contribuiría este tipo de narrativa romántica para el grupo literario de la *Renaixença* mallorquina. Ciertamente, el genio religioso, inspirador de las artes e instituciones medievales, actuaría como acicate entre muchos de estos románticos locales para infundirlo en las manifestaciones culturales de su época. Esta aspiración tenía que repercutir necesariamente en una manera de entender la sociedad y su modelo político, diferente de lo que resultó de los fenómenos secularizadores anejos a las revoluciones liberales.

Ante las discordias y enfrentamientos derivados de la agitación de las conciencias, que sus críticos vinculaban a las nuevas ideas democráticas, reclamaron una vuelta reparadora a la esencia cristiana que, en el contexto medieval, había informado las costumbres de las naciones. Que en su *Memoria en defensa de la Junta Central* de 1810 Jovellanos tomara partido por la constitución histórica de España, que establecía el ejercicio de la soberanía en la dinastía real legítimamente reconocida por las Cortes del reino sobre la base de una fe católica común, significó un aliciente para ese romanticismo tradicional.

Mucho antes de que Marcelino Menéndez Pelayo publicara su *Vindicación de Jovellanos*, José María Quadrado ya había juzgado con encomio su labor intelectual y política. Esta posición, coincidente con la abanderada por Burke, probablemente estribaba en el mismo nacedero del que manaban los afluentes –tan cercanos– de la tradición medieval castellana e inglesa, según hemos dicho:

[...] *su intento [de Jovellanos] era dar en las Cortes representación al clero y a la nobleza, formando con ellos una sola Asamblea separada, a imitación de la Cámara de los Pares en Inglaterra [...]. Así pues, ya en aquella época conocía el señor Jovellanos la necesidad de equilibrar y contener el ímpetu de las Asambleas políticas, dando en ellas representación constante a los intereses perennes de la sociedad*<sup>13</sup>.

Cabía, pues –en expresión del propio Jovellanos–, poner al día la Constitución o conjunto de leyes fundamentales depurándolas de todo despotismo y restablecer así los márgenes en el desempeño de la soberanía<sup>14</sup>; mucho mejor definidos durante el Medioevo.

De este modo quedaban dispuestos los bolillos para entretrejer una alternativa en el siglo XIX superadora del trauma revolucionario e inspirada en la herencia pasada, conjugando así su contenido permanente con las realidades mudables de cada tiempo. Sólo a partir de este ejercicio pensaban que podría platearse una cristianización efectiva del sentido y objeto de la democracia moderna.

<sup>12</sup> QUADRADO, José María, *Personajes célebres del siglo XIX*, tomo I (edición de Pablo Beltrán de Heredia), Atlas, Madrid, 1944, p. 113.

<sup>13</sup> *Ibid.*, pp. 33-34.

<sup>14</sup> JOVELLANOS, Gaspar Melchor, “Dictamen sobre el anuncio de las Cortes” en *Memoria en que se rebaten las calumnias contra los individuos de la Junta Central*, La Coruña, 1811, p. 107.

### Intentos de sutura

Fue desde el pensamiento refractario francés, opuesto a los excesos rupturistas inherentes a la revolución, que se arbitraría ese primer ensayo deseoso de integrar los ideales desaforados de libertad en la savia atemperada de la tradición.

Ciertamente, tanto el vizconde de Chateaubriand como el de Bonald respaldaron la restauración de la dinastía Borbón al trono de Francia después de la caída de Napoleón. El hecho de que los principales presupuestos revolucionarios fueran domados bajo el poder personal del emperador, asegurando el orden y el progreso del país, exigió de los monárquicos legitimistas la fórmula correspondiente, tal como la meditará Luis XVI. Fue su hermano y sucesor, Luis XVIII, restituido en su plena potestad conforme a los nuevos dictados internacionales, quien recurrió al privilegio real de otorgar una Carta constitucional a la nación «siguiendo la evolución de los tiempos». En sus párrafos se admitían los progresos crecientes introducidos por la Ilustración en las nuevas relaciones de la sociedad y, por tanto, la necesidad de una Constitución adecuada al sentir de los súbditos, pero armonizada con la conservación de los derechos y prerrogativas de la Corona en la gobernanza del reino. Confirmada así la autoridad suprema como seguro de las instituciones en sabia concordancia con la libertad del pueblo, creían reunirse en sus disposiciones «los tiempos antiguos y los tiempos modernos», a imitación del modelo inglés. Así pues, la nobleza y la burguesía estarían respectivamente representadas en la Cámara de los Pares –de nombramiento real y hereditario– y en la Cámara de Diputados, elegida por sufragio restringido en virtud de los niveles de renta de los electores. Por su parte, las funciones ejecutivas corresponderían al monarca, al tiempo que compartía el poder legislativo con las Cámaras y dirigía la política exterior.

Esta solución de compromiso se desmoronaría en 1830. La pretensión del rey Carlos X por limitar los derechos públicos y acrecentar su poder precipitó su derrocamiento. Con esta nueva oleada revolucionaria, la Carta se reinterpretaría en su sentido más liberal. Así lo aceptaría Luis Felipe de Orleans, proclamado monarca por la Cámara de Diputados.

El desplome definitivo de la Casa de Borbón sacudió las conciencias de no pocos intelectuales católicos. Sobre todo porque con la marcha de Carlos X desaparecía la última tentativa de reimplantar aquella estrecha unidad entre el poder temporal y el espiritual. Es esta circunstancia, que para muchos evidenciaría un cambio concluyente de época, la que a efectos de una promoción religiosa del siglo alentaría la mudanza ideológica de los que, con la misma intención, habían sostenido ese discurso tradicionalista hasta la fecha. Tal fue el caso de Felicité de Lamennais, autor del *Ensayo sobre la indiferencia en materia religiosa* (1817) en el que criticaba la actitud de los poderes públicos contenida en la Carta Otorgada de 1814 por no distinguir moralmente a la Iglesia Católica –considerada como la única y verdadera– de las demás confesiones cristianas, igualmente merecedoras de derechos y protección legal (art. 5 y 7). De acuerdo con De Maistre, reclamaba una adhesión inquebrantable al Papa como supremo magistrado de la civilización universal, llamado a regenerar en Cristo a toda la humanidad despojándola de sus esclavitudes<sup>15</sup>; incluidas las asociadas al pensamiento moderno.

---

<sup>15</sup> DE MAISTRE, Joseph, *Del Papa*, tomo I (edición española), Impr. Pablo Riera, Barcelona, 1856, p. 327.

Sin embargo, desde 1826 Lamennais emprende un cambio de tendencia, coincidiendo con la reciente promulgación en Francia de la polémica ley antisacrilegio, que a la vez que blindaba la defensa de la Iglesia Católica subrayando su preeminencia, terminó perjudicando su imagen entre los ambientes liberales. De ahí que el autor del *Ensayo* demandara la plena libertad para la Iglesia, desvinculándola de los regímenes que aún personificaban el viejo sistema social para bien situarla en el inminente escenario de ampliación de las libertades públicas. Así lo desarrollaría en el periódico *L'Avenir*, fundado en octubre de 1830, pocos meses después del triunfo de la revolución, bajo el lema «Dios y Libertad».

Sin alterar en nada el cometido de la autoridad pontificia de liberar del error al género humano, se mudó el significado original presentando los ideales del Antiguo Régimen como aquellos a batir. El Papa debía encabezar ahora la regeneración del mundo moderno desde sus propios presupuestos, interpretándolos según una óptica cristiana.

No obstante, las propuestas de *L'Avenir* merecieron algunas reprobaciones por parte de Gregorio XVI en la encíclica *Mirari vos* de 1832. En este documento se especificaban los errores modernos a corregir. Entre ellos figuraba la separación de la Iglesia y del Estado, ya que –en palabras del Pontífice– de su concordia resultaban enormes beneficios para la religión y las naciones. Asimismo, confirmaba la primacía del poder espiritual, condenaba el indiferentismo religioso y el sentido imanentista derivado de la libertad de conciencia<sup>16</sup>.

La carta supuso la ruptura de Lamennais plasmada en su libro *Palabras de un creyente* de 1834. La apostasía del adalid del catolicismo liberal no fue secundada por ninguno de sus discípulos, que acataron las directrices papales. De esta manera, tomaron fuerza algunas voces como la del Padre Lacordaire, el conde de Montalembert o el profesor Frédéric Ozanam, introductores del primitivo concepto de *democracia cristiana*, entendido como la participación de todo el pueblo en la edificación cristiana de sus sociedades contemporáneas, y por el cual llegaría a conocerse este grupo.

### **La democracia cristiana en Mallorca**

A pesar de los trastornos iniciales para el catolicismo francés, éste acabó por conocer una segunda etapa de esplendor intelectual y apostólico durante el reinado de Luis Felipe<sup>17</sup>. La apologética resultante en el contexto de las estructuras sociales y políticas de un liberalismo consolidado pronto llegaría a Mallorca.

La relación de la intelectualidad mallorquina con la catalana, especialmente concedora de las corrientes culturales europeas cuando emergía el movimiento de la *Renaixença* –tan radicado en los ideales románticos– favoreció la recepción en la isla de la nueva apologética. El rescate de la cultura autóctona, como puesta en valor de lo particular en la historia, entrañaba vivificar el alma cristiana de sus costumbres y tradiciones. Que éstas se transmitieran en un romance singular era una cuestión por el

<sup>16</sup> GREGORIO XVI, *Mirari vos*, nº 9, 10, 13 en *Colección de encíclicas y documentos pontificios*, tomo I, Junta Nacional de Acción Católica, Madrid, 1962, pp. 7-10.

<sup>17</sup> LLORCA, Bernardino; GARCÍA VILLOSLADA, Ricardo, *Historia de la Iglesia Católica. Edad Moderna*, tomo IV, BAC, Madrid, 1963, p. 454.

momento secundaria, aunque no exenta de aprecio e importancia; en parte condicionada por unas inercias que anteponían el español como lengua prioritaria de comunicación a nivel culto y formal. No es de extrañar, por tanto, que el catalán apenas hallara eco en el semanario de historia y literatura *La Palma*. Una publicación de efímera existencia (1840-1841), que congregó a los promotores de la *Renaixença* en la isla<sup>18</sup>. La atención por el estudio del pasado insular y de su cultura popular, también receptiva a las aportaciones contemporáneas de la literatura y la música europea, se encuadraba dentro de una firme declaración de principios en materia de moral y de religión<sup>19</sup>.

Esta sensibilidad católica, con voluntad de asumir cuanto de valioso se reputara en cada época para el progreso integral de la persona, vio su continuidad también en la nómina de sus fundadores en la revista *La Fe*, aparecida en Palma en 1844. La publicación seguía la senda de la apologética moderna, especialmente desarrollada en Cataluña bajo la promoción de Joaquín Roca Cornet y Jaime Balmes, con quienes el equipo de *La Fe* mantenía relaciones de colaboración más o menos directa, e incluso de amistad por parte de su director: José María Quadrado. Éste había correspondido a la invitación cursada por Roca para escribir en la revista catalana *La Civilización*, calificándolo como «atleta extraordinario en defensa de la religión y de la patria». Dicha loa complementaba otra vertida poco antes por el mismo firmante desde las páginas de *La Religión*, revista religiosa, filosófica, política y literaria de Barcelona. En esa ocasión –finales de los años treinta– el joven escritor balear mereció el título de «regenerador de la religión»<sup>20</sup>. No en balde, Quadrado había evitado posicionamientos maximalistas al distinguir, desde una perspectiva agustiniana y como historiador, las verdades sobrenaturales de la religión de sus formas o manifestaciones humanas en las sociedades de cada tiempo histórico. Una línea igualmente desarrollada por Balmes en su propósito por ordenar en la tradición de la Iglesia los bienes del mundo moderno. Sin contradecir por ello su reivindicación de la fe como configuradora de una modernidad con caracteres propios, alejada del modelo imanentista que advertía en la cultura protestante<sup>21</sup>. Este discurso sintonizaba no poco con el proferido por el Padre Lacordaire en las Conferencias de Notre Dame de París, organizadas por Frédéric Ozanam para la formación de la juventud y para el diálogo con la intelectualidad. De hecho, Balmes había trabado relación con el grupo en su viaje a Francia en 1842 para revisar la traducción de su original sobre *El protestantismo*, cuya primera impresión española aparecería en Barcelona en 1844<sup>22</sup>.

La fecha coincidió en Mallorca con la salida del primer número de *La Fe* con el ánimo declarado de ser para Palma lo que *La Religión* o *La Civilización* habían sido para Barcelona<sup>23</sup>. De esta manera, si Balmes intentó insuflar sus ideas de armonía entre la tradición religiosa y monárquica de España y la nueva realidad sociopolítica que emergía con el liberalismo<sup>24</sup>, *La Fe* postularía otro tanto en la isla.

<sup>18</sup> Véase la monografía de SABATER, Gaspar, *La Palma, 1840-1841*, CSIC, Madrid, 1950.

<sup>19</sup> PI DE CABANYES, Oriol, *Apunts d'història de la Renaixença*, Mall, Barcelona, 1984, p. 73.

<sup>20</sup> SABATER, Gaspar, *José María Quadrado. El polígrafo balear*, Ediciones Cort, 1967, p. 61.

<sup>21</sup> BALMES, Jaime, *El protestantismo comparado con el catolicismo*, en *Obras Completas*, tomo IV, BAC, Madrid, 1949, pp. 329-330.

<sup>22</sup> BALMES, Jaime, “Vindicación personal” en *Obras completas*, tomo VII, BAC, Madrid, 1950, p. 781.

<sup>23</sup> QUADRADO, José M<sup>º</sup>, “La Fe. Revista religiosa, política y literaria” (presentación), en *La Fe*. t. I, 1844.

<sup>24</sup> BARRYCOA, Javier, “El Balmes apologeta” en *Espíritu*, año 60, n<sup>º</sup> 142, 2011, p. 386.

Es ilustrativa al respecto la afirmación de la «total independencia» de la Iglesia con relación al Estado y la capacidad de revitalización del pasado en el presente consignada por Quadrado en el manifiesto fundacional de la revista. Lejos de explicitar o siquiera insinuar la separación de esferas (temporal y espiritual) propugnada por Lamennais, quedaba sentado –de acuerdo con el magisterio pontificio– el principio irrenunciable de la primacía del poder de la Iglesia como única sociedad autorizada en la interpretación del orden moral dispuesto por Dios en la naturaleza. El catolicismo constituía, por tanto –en palabras de Quadrado– el único elemento de civilización y libertad verdadera<sup>25</sup>. De aquí que para el progreso de los pueblos –entendido primordialmente como avance en su perfeccionamiento moral– resultara no ya necesaria sino imprescindible la «concordia entre el sacerdocio y el poder civil»<sup>26</sup>.

Aunque por estas fechas Quadrado estaba inmerso en el proyecto político de fusión dinástica liderado por Balmes, sus hechos revelan una implicación con sus contemporáneos más allá de la política partidista. Se trata de otro indicador característico de lo que habría de ser el perfil –todavía embrionario– del movimiento de la democracia cristiana. Esto es: el ejercicio de los deberes y derechos ciudadanos en la vida social con el ánimo de ordenarla cristianamente. Así lo trasladaría el propio Quadrado en septiembre de 1846 al dar por finiquitada su actuación política tras el naufragio del programa sostenido por el partido monárquico-religioso:

*Los deberes del hombre en sociedad y del buen ciudadano no cesan porque se les cierre la política: otros caminos le quedan abiertos en la esfera religiosa, en la moral, en la literaria, en la vida privada, para ser útiles a la patria y a sus semejantes, para conservar el sagrado depósito de las creencias y contener la alteración de las costumbres*<sup>27</sup>.

En el fondo, el director de *La Fe* y su equipo habían asumido la clásica acepción de la política de Aristóteles como la vida moral en comunidad. Dispuesta, por tanto, a la búsqueda del supremo bien en cuanto que su fin último. Según los colaboradores de la revista, aquél sólo podía hallarse en Dios, así reconocido por el don de la fe, contraponiéndose a las fórmulas del escepticismo moderno y del indiferentismo religioso resultantes del racionalismo filosófico.

En esta tarea política (según la voz descrita) no sorprende que los primeros artículos comprendan un intento por subrayar la superioridad de la fe sobre la razón; aunque sin caer en posiciones fideístas. Más bien nos encontramos ante una visión platónica y, sobre todo, agustiniana acerca del modo de conocer del ser humano, ya explicado en otro lugar<sup>28</sup>.

La doctrina de san Agustín también se descubre en la revista en aquellos ámbitos relacionados con la organización de la sociedad y del Estado. Si el doctor de Hipona nunca pretendió definir una teoría política particular, sirvióse en cambio de

<sup>25</sup> QUADRADO, José M<sup>a</sup>, “La Fe...” (presentación), en *La Fe*, tomo I, 1844.

<sup>26</sup> GREGORIO XVI, *Mirari vos*, n<sup>o</sup> 16 en *Colección de encíclicas...op. cit.*, p. 10.

<sup>27</sup> SABATER, Gaspar, *José María...*, *op. cit.*, p. 75.

<sup>28</sup> Remito a mi trabajo “Josep Maria Quadrado, un historiador a la Mallorca liberal” en *Memòries de la Reial Acadèmia Mallorquina d’Estudis Genealògics, Heràldics i Històrics*, n<sup>o</sup> 31, pp. 90 y sigs.

esta rama de la filosofía para su análisis sobre el devenir de las dos ciudades. Aquellas que, en su opinión, cohabitaban en el mundo dentro del proceso lineal de la historia y que evidenciaban, en la vida social, las disposiciones de las almas singulares; bien inclinándose hacia la mundanidad —manifestación de la *ciudad terrena*—, bien elevándose a la divinidad, reflejo de la *ciudad de Dios*. La dualidad característica del pensamiento de san Agustín rebrota a lo largo de los libros que componen esta apologética. No sólo para diferenciar y contrastar la naturaleza y fin de estas ciudades, también para confrontar la faceta histórica y la dimensión eterna de la *ciudad de Dios*. Sin eludir otras posibilidades en el ámbito suprasensible, es presentada —por lo general— como una comunidad de fieles cristianos que, aun conviviendo entre personas impías, peregrina por su fe hacia la patria celestial y definitiva. Dicho de otra forma: participa —ya en este mundo— de la comunión de santidad de la Iglesia<sup>29</sup>. Su triunfo final, en cuanto promesa revelada, estaría asegurado y por eso mismo se anticiparía misteriosamente en la vida terrenal, pese a las dificultades humanas o a los aparentes fracasos<sup>30</sup>. De este modo, el hiponense traza un vía que, seguida por *La Fe*, se desmarca de la absoluta inhibición del cristianismo primitivo con respecto a la política romana a causa de su contenido pagano. Por el contrario, el obispo y doctor no excluía a la familia cristiana de la vida social y política en todo aquello perteneciente al patrimonio común de ambas ciudades, es decir, a la justicia, en tanto que fundada en el derecho natural que, desde su perspectiva, apuntaría a la autoría creadora de Dios<sup>31</sup>. Es más, demandaba que la *ciudad celeste* se sirviera de la paz terrena, que procura los bienes y ventajas de la vida temporal, para animarla al entendimiento de las voluntades humanas en el campo de las realidades transitorias, siempre que no contrariaran los presupuestos de la religión<sup>32</sup>.

En un contexto en el que se había acelerado la secularización tras el lance revolucionario de finales del siglo XVIII, las tesis agustinianas sobre la sociedad y el Estado parecían encajar mejor a la hora de articular una propuesta cristiana. *La Fe* tuvo en consideración esa distinción entre lo permanente y lo mudable, entre el destino eterno de la persona y de los pueblos, y la caducidad de las estructuras humanas. Éstas se dispondrían a dicho objeto en cada período de la historia cuando prevaleciera el influjo de la *ciudad divina*, que habría de establecer «en la tierra una paz y unidad reflejo y preludio de las del Cielo»<sup>33</sup>. Se confirmaba así lo dicho por san Agustín y la tradición de la Iglesia: el orden moral inherente a la naturaleza humana, del que brotaría la estabilidad y el equilibrio de las conciencias —a nivel individual y comunitario—, radicaría en Dios y a Él remitiría. Para los articulistas de *La Fe* se erigía en el principio básico e innegociable, sin el cual no podía moldearse una política o regulación de la convivencia digna de tal nombre:

<sup>29</sup> RATZINGER, Joseph, *Pueblo y casa de Dios en la doctrina de san Agustín sobre la Iglesia*, en *Obras Completas*, vol. I, BAC, Madrid, 2015, p. 344.

<sup>30</sup> SAN AGUSTÍN, *Civitate Dei*, Libro I, prólogo.

<sup>31</sup> Cfr. ARQUILLIÈRE, Henri-Xavier, *El agustinismo político. Ensayo sobre la formación de las teorías políticas en la Edad Media*, Universidad de Granada y de Valencia, Granada, 2005, pp. 52-53

<sup>32</sup> *Ibid*; Libro XIX, cap. XVII.

<sup>33</sup> QUADRADO, José M<sup>o</sup>: “Fe política” en *La Fe*, vol. 1, 1844, p. 47.

*Así pues la política en la parte que tiene de eterno, de fijo, de invariable, en los deberes de la moral o en los principios constitutivos de la sociedad, debe ser objeto de una fe tan eterna e invariable como la religiosa*<sup>34</sup>.

Sin embargo, en ningún caso confundieron el orden moral con un modelo o sistema político concreto. Su profunda adhesión a la monarquía arrancaba más del convencimiento de los beneficios que esta forma de Estado entrañaba para la unidad –religiosa y política– de los españoles y su correspondiente progreso<sup>35</sup>, que por creer en una supuesta consustancialidad –casi metafísica– con el *ser* de la nación<sup>36</sup>, como esgrimirían los sectores católicos integristas. En el argumentario de *La Fe*, especialmente de manos de su director, queda claro que la política atiende a otra faceta de índole accidental y, por tanto, adaptable a las necesidades circunstanciales de las naciones, “al giro voluble de los siglos, a las formas de gobierno o al ejercicio del poder”. En este ámbito reservado a la libre consideración de los hombres sería la virtud de la prudencia la que, en función de la experiencia y del conocimiento de las pasiones, habría de juzgar la solución más apropiada en cada momento.

Pese a que, dentro de esta amplia acepción de la política, la revista no incidirá desmesuradamente en el análisis y tratamiento de la cuestión obrera –aún latente en el país–, como luego harían los representantes del catolicismo social del que advendría el primer equipo de la democracia cristiana en España, ciertos artículos preludivan varios de sus planteamientos. Esto no significa necesariamente que se produjera un influjo directo sobre este grupo, pero –según el testimonio de uno de sus protagonistas– puede pensarse al menos en una repercusión colateral a través del pensamiento de Jaime Balmes<sup>37</sup>. De aquí podríamos extraer la hipótesis de los vasos comunicantes a la vista de la estrecha conexión del sacerdote y filósofo catalán con José María Quadrado, auténtico animador de *La Fe* y en cuya cadena de artículos –abarcando los de las siguientes décadas– parecen anticiparse los presupuestos y proposiciones de la sociología cristiana posterior<sup>38</sup>. Si para el caso de los intelectuales mallorquines adscritos al Romanticismo y a la *Renaixença* existieron unas lógicas influencias de Escuela y ambiente con la desarrollada primero por sus homólogos catalanes<sup>39</sup>, puede referirse lo propio para el movimiento de la democracia cristiana. Bien lo corroboran sus fuentes francesas y los instrumentos para su recepción al sur de los Pirineos y, particularmente, en Mallorca.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 48. Véase también la poesía de Tomás AGUILÓ, “Paz y agitación”, pp. 45-54.

<sup>35</sup> “La historia entera al parecer está escrita para comprobarlo [que el principio monárquico es el alma de la sociedad española]: el carácter nacional, por sus prendas y hasta por sus vicios, reclama este vínculo indisoluble y la necesidad de la monarquía”. QUADRADO, José María, “Vitalidad del principio monárquico en España” (*El Conciliador*, 26 de julio de 1845) en *Ensayos religiosos, políticos y literarios*, vol. 2, Amengual y Muntaner, Palma, 1894, p. 144.

<sup>36</sup> “El ojo acostumbrado a la luz vivísima de las verdades eternas no encuentra a menudo sino oscuridad en las inciertas e incompletas que se venden por tales en la tierra. De ahí se ve cuán perjudicial y erróneo sea asociar institución alguna humana, por más respetable que por su naturaleza y por la tradición se nos presente, a las cosas de orden sobrenatural o invariable”. QUADRADO, José M<sup>a</sup>, “Fe política” en *La Fe*, t. I, p. 49.

<sup>37</sup> AZNAR, Severino, “Las encíclicas *Rerum novarum* y *Quadragesimo anno*. Sus precedentes y repercusiones en España” en *Estudios religioso-sociales*, Madrid: IEP, 1949, pp. 131-133.

<sup>38</sup> Véanse a tal efecto las cavilaciones de FORTEZA, Guillem en “Quadrado i la Democràcia Cristiana”, dentro del *Homenaje a la gloriosa memoria del polígrafo balear don José María Quadrado en el Primer Centenario de su natalicio*, Ayuntamiento de Palma, 1919, p. 69.

<sup>39</sup> MELIÀ, Josep, *La Renaixença a Mallorca*, Daedalus, Palma, 1968, pp. 56-57.

### Premisas de acción en las sociedades liberales

Conforme a los párrafos superiores, *La Fe* avanzaría como mínimo dos rasgos sobresalientes del ideario demócrata-cristiano, insertos *a priori* en los parámetros del Estado liberal. A saber: la defensa de la libertad de enseñanza y el derecho de asociación y manifestación dentro del orden establecido. En modo alguno se adoptó una postura subversiva que apelara a una insurrección violenta. Al contrario, el acatamiento de la autoridad, por mucho que encarnase la *ciudad terrenal*, constituía un hito de la doctrina cristiana desde las enseñanzas paulinas. Que se aprovecharan las posibilidades legales ofrecidas por el siglo liberal como rédito para la comunidad cristiana aludía a la prédica de san Agustín, para así sobrellevar y aun cristianizar veladamente un contexto menos permeable a la religión. Sobre todo a la vista de los progresos del pensamiento escéptico y materialista con los que también se encaró la pluma de Quadrado. En su opinión, resultaba perentorio desarmar unas tesis filosóficas perjudiciales para ese patrimonio común fundado en la razón natural y en el que podían apoyarse los cristianos a la hora de hacer valer sus derechos. En este sentido, sus escritos alegan la manifiesta contradicción entre la afirmación del intelecto, cuya plenitud precisaría de la fe, y la duda permanente planteada como sistema de pensamiento universal. Con el ánimo de afianzar su discurso, trajo a colación la voz autorizada del Padre Lacordaire, que si por un lado prueba el conocimiento de su producción intelectual, por otro ratifica su convergencia con el grupo germinal de la democracia cristiana. Un extremo completamente validado por otro eminente articulista de *La Fe*, José Vidal Pont, traductor al español de algunas obras de estos católicos franceses entre las que descuellan la *Vida de Santo Domingo de Guzmán*, redactada por Lacordaire (1846) o la semblanza de éste, elaborada a modo de homenaje póstumo por su amigo y colaborador, el conde de Montalembert (1862).

El que fuera catedrático de derecho civil y canónico en la Universidad Literaria de Mallorca y, posteriormente, teniente de alcalde de Palma (1849-1851) por el Partido Moderado abordó la problemática social bajo el título *Estudios legislativos y económicos*. Aunque la solución presentada haya sido calificada de «involuntiva» por algunos trabajos cercanos a nosotros, a causa de su hondo engarce con la religión<sup>40</sup>, lo cierto es que preludió el aserto del magisterio católico posterior desplegado por León XIII. Al igual que Vidal o Quadrado, el Papa Pecci confirmaría la incompatibilidad entre el cristianismo y el socialismo debido a sus presupuestos materialistas<sup>41</sup>, tal

<sup>40</sup> FULLANA, Pere, “El catolicisme social a Mallorca (1877-1902)” en *Scripta et Documenta*, n° 38, Publicacions de l’Abadia de Montserrat, Barcelona, 1990, p. 52. La valoración del Dr. Fullana parece denotar una línea interpretativa que resuelve posible e incluso conveniente la conciliación entre la fe cristiana y la ideología socialista para el progreso en la justicia de las sociedades liberales. Salvando todos los matices sobre el particular, se nos antoja aquí una suerte de dicotomía entre aquellos católicos que, ante todo y sin negar la influencia de la fe en las estructuras del mundo presente, cifran su esperanza en las realidades supratemporales: la vida eterna; cuyo horizonte debería alentar el progreso integral del ser humano, siempre imperfecto en la historia; y los que –sobre todo– centran o hasta reducen sus grandes objetivos en el «aquí y ahora» de la existencia terrena.

<sup>41</sup> «La democracia cristiana, por el hecho mismo de recibir ese nombre, debe estar fundamentado en los principios de la fe divina, atendiendo de tal suerte al interés de las masas que procure perfeccionar saludablemente los ánimos, destinados a bienes sempiternos. Nada pues para ella tan santo como la justicia que manda que se conserve íntegro el derecho de propiedad, defiende la diversidad de clases, propia de toda sociedad bien constituida y quiere que su forma sea la que el mismo Dios, su autor, ha establecido. De donde claramente se infiere que nada hay de común entre la *democracia social* y la *cristiana* y que entre sí difieren como se

como había denunciado sucintamente *La Fe* coincidiendo con la difusión en ciernes de las ideas socializantes en Francia<sup>42</sup>:

[...] *el origen de la propiedad [...] lo hemos encontrado en el trabajo*<sup>43</sup>; y si todo cuanto tiende a fomentarlo entra bajo el dominio de la economía, claro es que el origen de la propiedad debe ser también económico. La legislación de todos los pueblos no ha tenido otra mira que amparar la propiedad de las invasiones de cualquier linaje que estas hayan sido. El demarcar cómo deben efectuarse los traspases de la propiedad, y el no derramar más contribuciones que las necesarias para el sostenimiento del Estado es lo que cumple a la legislación civil [...]. Por no haber comprometido nuestros legisladores como debieran el estrecho lazo que une a estas dos ciencias [economía y derecho], dieron muchas veces en errores muy crasos, y lejos de labrar la ventura, labran la desgracia de sus subordinados.

*Funesto en primer lugar para las familias y después para los pueblos es el lujo [...]. El lujo ha intentado anivelar todas las clases, pero a este nivel aparente pronto ha sucedido el desnivel real [...]. Ciertamente que la legislación no debe escurrirse en el seno de la sociedad doméstica para fiscalizar los bolsillos [...]. Sin embargo, no es [tampoco] la economía la que podrá arrancar de cuajo esos [...] males; la moral, y más todavía que la moral la religión, es la única que puede regular los sentimientos del corazón y enfrenar las pasiones cuando se encabritan*<sup>44</sup>.

En estas líneas se aprecia el ascendiente de la escolástica tomista, que concibe la ley como la prescripción de la razón en orden al bien común. De ahí que el legislador deba procurar la virtud de aquellos sobre quienes legisla, actuando así en consonancia con la justicia divina<sup>45</sup>. Critica por eso el afán de lucro y la opulencia, en tanto que perturbadores de esa visión integral del progreso humano en el que la riqueza se muestra como medio –y no fin– para adquirir bienes con criterios de utilidad, siempre compatibles con el destino sobrenatural de la persona.

También el Estado encuentra sus límites en estas páginas. Las breves disertaciones de Vidal son la antítesis del Estado-Leviatán surgido con la modernidad, caracterizado por un poder casi omnímodo. De nuevo el moderantismo liberal en el que militaba el autor parece empalmar con algunos aspectos de la tradición medieval al reputar las libertades de la persona en su dimensión particular y social, anteriores a la estructura misma del Estado. En el contexto de la incipiente industrialización y del obrerismo en España se percibe un tímido conato precursor de la legislación laboral, que a la altura de 1919 demandaría el grupo de la democracia cristiana<sup>46</sup>. El lamento

diferencia la secta del socialismo y la profesión de la religión cristiana». LEÓN XIII, *Graves de communi re*, nº 5, 1901 en [www.vatican.va documents](http://www.vatican.va/documents).

<sup>42</sup> REDONDO, Gonzalo; COMELLAS, José Luis, “De las revoluciones al liberalismo” en *Historia Universal*, tomo XI, Eunsa, Pamplona, 1989, p. 274.

<sup>43</sup> Según el autor, el trabajo sería el medio natural con el que se aspira a un beneficio o ganancia económica. Es decir, en su artículo lo circunscribe a las relaciones de producción, que como toda actividad humana entraña siempre un componente moral ligado a la conciencia.

<sup>44</sup> VIDAL PONT, José, “Estudios legislativos y económicos” en *La Fe*, t. II, 1844, pp. 18-20.

<sup>45</sup> SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologiae*, II, C. 92, a. 1.

<sup>46</sup> Cotéjese con el contenido del “Manifiesto” del Grupo de la democracia cristiana, publicado en *La Ciudad de Dios*, vol. CXVIII (1919); revista agustiniana que, por otra parte, resulta indicativa de la afinidad del movimiento con la doctrina del doctor hiponense.

por el ascenso de la pobreza de que, a decir del autor, «se sirven los que están abajo para escalar el poder, [siendo] una de las más funestas causas de las revoluciones» hallaba su raíz en la degradación humana provocada por el maquinismo: «las fuerzas de un ser que orgulloso puede levantar su frente al Cielo han sido calculadas como si fuesen las de un caballo». Por consiguiente, la legislación estaba llamada a «asegurar los medios de subsistir, amparando la propiedad y estimulando la industria nacional»<sup>47</sup>.

Con estas reflexiones se descubría en lontananza la misión atribuida a la llamada «soberanía política» representada por el Estado en la promoción de leyes justas al servicio de la sociedad y respetuosas con su propia soberanía. Ésta, de acuerdo con la herencia clásica y –singularmente cristiana–, resultaría de la naturaleza social del hombre manifestada corporativamente a partir de entidades nucleares como la familia, y otras intermedias de distinta índole (laboral, cultural, etc.); todas ellas como expresión de la libertad y, por tanto, con deberes y derechos propios que, en ese todo orgánico –social y político– cabía reconocer y amparar<sup>48</sup>.

A partir de estos mismos esquemas se afrontaría la cuestión de la enseñanza. Como bien se ha indicado, la atomización individualista que siguió a la extinción de las estructuras del Antiguo Régimen había hecho necesario otro principio social regulador. El monopolio de la enseñanza por parte del Estado aparecía así como el instrumento requerido para la instrucción uniforme de los ciudadanos en dichos principios ideológicos<sup>49</sup>. Esta pauta chocaba de lleno con la vocación educativa de la Iglesia de formar conciencias cristianas allí donde estuviera presente. La intervención de la potestad civil en el ámbito educativo se esbozó con la Ilustración y se avivaría a medida que fue consolidándose el Estado liberal. La polémica que dimanaba de este cruce de visiones, de tanto calado para el futuro, merecerá también la atención de *La Fe*.

En efecto, puesta la confianza en Dios, como glosaran en la revista las estrofas de Joaquín Rubió y Ors –principal estandarte de la *Renaixença*–<sup>50</sup>, Quadrado afirmó el derecho inherente de las familias católicas a una libertad de enseñanza acorde con sus creencias, base y medio de transmisión de las demás libertades<sup>51</sup>. Al comentar el debate abierto en Francia a raíz de la regulación de la enseñanza secundaria –cual hiciera Balmes desde el rotativo *El Pensamiento de la Nación*–, los católicos, que habían alcanzado un acuerdo con el Estado asegurando la instrucción católica en las aulas, mostraban ahora sus discrepancias ante el indiferentismo doctrinal o el rechazo religioso de muchos profesores en la escuela pública. Para Quadrado se planteaba una disyuntiva. Si, como era el caso, se había optado por el catolicismo como religión

<sup>47</sup> VIDAL PONT, José, “Estudios...”, p. 22.

<sup>48</sup> Esta tesis acerca de la sociedad y del Estado, radicada en Aristóteles y la escolástica, se recuperaría con el Romanticismo después del fragor revolucionario que arrasaría con todo planteamiento organicista.

<sup>49</sup> REDONDO, Gonzalo, *Historia de la Iglesia III. La Iglesia en la Edad Contemporánea*, Palabra, Madrid, 1989, p. 87.

<sup>50</sup> *Pues siendo tú mi escudo,  
podré ofrecer el pecho descubierto  
del mal al dardo agudo,  
en tu amparo tan cierto  
cual el soldado de su arnés cubierto.*

RUBÍO y ORS, Joaquín, “Confianza en Dios” en *La Fe*, t. I, 1844, p. 113.

<sup>51</sup> QUADRADO, José M<sup>a</sup>, “De la libertad de enseñanza”, en *La Fe*, t. I, 1844, p. 206.

oficial de la enseñanza, podía garantizarse –como era su parecer– redoblando la exigencia hasta que toda la educación fuera oficialmente católica (tanto por ser la fe verdadera como la histórica del país); o bien –como preferían mayormente los católicos franceses– salvaguardando la integridad católica de la enseñanza religiosa mediante la cesión a la Iglesia de la prerrogativa de nombramiento de los docentes en cuestión<sup>52</sup>. La batalla se adivinaba ardua y difícil en el contundente remate de Quadrado:

*[...] de lo que se trata en Francia [...] es de explotar en favor de ciertos principios el monopolio de la educación, y de emplearla para neutralizar los efectos de la libertad de creencias y opiniones, como si no fuera un atentado contra ella el disponer exclusivamente de los entendimientos de la juventud [...]. El protestantismo y el filosofismo [...] sin adquirir un nuevo elemento de vida [...] procuran a toda costa prolongarla inoculándola en las generaciones que se levantan; y [...] usan de la violencia y del exclusivismo, temen la concurrencia, porque sus tiendas y talleres están ya desacreditados [...]. El catolicismo no les pide más que libertad; pero bien saben que esta libertad es para ellos mismos sinónima de muerte, si no protege su débil existencia en predominio exclusivo y que, al contrario, para el catolicismo se convierte muy pronto en soberanía por efecto de la fecundidad que en su germen entraña<sup>53</sup>.*

Finalmente, naufragó la idea de una ley de enseñanza secundaria en Francia. Sin embargo, la rivalidad azuzó el enfriamiento en las relaciones de la Iglesia con la monarquía liberal de Luis Felipe. Las intervenciones del conde de Montalembert sobre la libertad de la Iglesia, de la enseñanza y de las órdenes religiosas, recogida ésta en *La Fe*, patentizaron una clara solidaridad de pensamiento.

Quizá en dichas circunstancias históricas pudiera revelarse como una paradoja la defensa acérrima de los derechos y libertades de la Iglesia y de sus fieles en los Estados más secularizados, o de cultura o credo protestante, con el sostenimiento de la unidad católica allá donde fuera mayoritaria, con su consiguiente oposición a la libertad de cultos. En este punto, *La Fe* –en comunión con la doctrina católica de la época– se adecuó al principio del mal menor y del bien posible para propagar su mensaje dentro de las realidades variopintas de cada país. Tal como había señalado Gregorio XVI en su encíclica de 1832, proyectando para su tiempo la aseveración que san Agustín dirigiera a los donatistas, no habría «peor muerte para el alma que la libertad del error»<sup>54</sup>. De aquí la utilidad de valerse de aquellos medios disponibles para

<sup>52</sup> Ibid., p. 207.

<sup>53</sup> Ibid., p. 208. Aun predominando la entraña meditativa de Quadrado a tenor del soporte escrito utilizado, merece la pena cotejar sus sentencias con las emitidas brevemente por Balmes en la prensa y observar su afinidad conclusiva. «Esta cuestión [de la enseñanza] –arguye Balmes– nos ofrece un ejemplo de lo que significa para ciertos hombres la libertad. Libertad para ellos, para enseñar, libertad para mandar, libertad para ocupar los puestos más honoríficos y lucrativos; mas para los otros, para los que con su influencia intelectual y moral sean capaces de hacerles sombra y de amenazar o destruir el monopolio, para éstos, exclusión en nombre de la concurrencia, opresión en nombre de la libertad». Véase BALMES, Jaime, “La cuestión de la libertad de enseñanza en Francia”, *El Pensamiento de la Nación* (22 de mayo de 1844) en *Obras Completas*, tomo VI, BAC, Madrid, 1950, p. 576.

<sup>54</sup> GREGORIO XVI, *Mirari vos*, n° 10 en *Encíclicas...op. cit.*, p. 7. Contrástese con SAN AGUSTÍN, *Ep. 166*.

allegar la voluntad de las gentes a su fin último: la unión con la verdad o bien supremo<sup>55</sup>, identificado con Cristo, de cuya doctrina sería depositaria la Iglesia.

Por eso, en el caso de gobiernos autocráticos, hostiles al libre ejercicio de la vida católica, podía invocarse el derecho a la legítima defensa, siempre ajustada a la gravedad de la afrenta. Desde los números de *La Fe*, el irlandés Daniel O'Connell fue presentado como el prototipo ponderado de dirigente católico frente a las dificultades de un Estado confesionalmente protestante como el británico. Amparándose en las leyes del Reino Unido y la presión política, organizaría la Asociación de Católicos hasta conseguir la derogación de todas aquellas normas discriminatorias o abusivas para esa población, ampliamente mayoritaria en Irlanda. Esta táctica pacífica y audaz mereció los encendidos elogios de Quadrado mientras aplaudía la revisión del Acta de Unión de los reinos de Gran Bretaña e Irlanda de 1800. Su propuesta de separación legislativa, que no política, reclamando un parlamento irlandés, la aplicación del principio de justicia e igualdad legal, así como la independencia –sin protecciones oficiales– de la Iglesia Católica para guarecer su libertad<sup>56</sup>, materializaban una vía posibilista dentro de las estructuras liberales.

La sintonía de *La Fe* con esta causa y la anterior en Francia evidencian, una vez más, su embrionaria fisonomía demócrata-cristiana a la vista del perfil que adquiriría este grupo. La tendencia romántica generadora del movimiento de la *Renaixença* establecería una conexión con la tradición medieval –política y religiosa–, que intentaría acrisolar el tiempo histórico del liberalismo depurándolo de su contenido inmanentista. Creían, pues, que la articulación de una renovada libertad sólo sería factible sobre el fundamento indeclinable del cristianismo.

### **Epílogo: Mn. Costa y la democracia cristiana**

Si entre las actividades dedicadas a la figura y obra de Costa y Llobera en el centenario de su deceso (1922-2022) merece incluirse este número de las *Memòries*, no podríamos por menos que agregar ahora unas breves pinceladas sobre su relación con la democracia cristiana.

En primer término, queda patente la diferencia cronológica entre el nacimiento de Costa y la revista *La Fe*, a una década de distancia. Sin embargo, según se ha dicho, la influencia del cuerpo doctrinal desarrollado por aquella iniciativa apologética hubo de cuajar –como acontece de ordinario– a medio y largo plazo. Dentro de las circunstancias españolas, el ideario de *La Fe* y otras empresas similares en su fondo y forma vinieron a materializarse durante el Sexenio democrático (1868-1874) con el advenimiento –también en Mallorca– de la Asociación de Católicos. Surgida al poco de ser destronada Isabel II, quiso presentarse como una plataforma amplia en defensa de los derechos de la Iglesia y de la unidad católica del país en medio de un clima hostil, abierto tras las elecciones a Cortes constituyentes de enero de 1869<sup>57</sup>.

Bajo la inspiración de los métodos de O'Connell en el liderazgo del asociacionismo católico irlandés –extensamente tratado en *La Fe*–, Quadrado se erigió en el principal activo e ideólogo de los asociados en la isla. Desde entonces, el que

---

<sup>55</sup> SAN AGUSTÍN, *De natura boni*, Cap. I.

<sup>56</sup> QUADRADO, José M<sup>a</sup>, “El tribuno católico”, en *La Fe*, t. I, 1844, p. 276.

<sup>57</sup> FULLANA, Pere, “El catolicisme social...”, pp. 70-71.

Costa reconocerá como maestro<sup>58</sup>, al introducirle por esas fechas en los círculos literarios de la *Renaixença*<sup>59</sup>, sentó las bases para la conformación de la Unión Católica en el tránsito a la monarquía de Alfonso XII. De nuevo, se presentaba una organización surgida con el propósito inicial de coordinar la acción de los católicos en la vida pública más allá de su adscripción política. Seguía pesando la distinción entre lo accidental y opinable en la esfera temporal (las posibles fórmulas y modelos políticos –siempre mudables– en la historia) de aquello esencial a la confesión de la fe, en que debía preservarse la unidad de todos los fieles católicos.

Este otro período de discusión constitucional (1875-1877) coincidió con la estancia de Costa en Madrid para concluir sus estudios en Derecho impuestos por la autoridad paterna. La asistencia del joven universitario a algunas sesiones parlamentarias no suscitaría en él un especial interés; inalterable a lo largo de su biografía. Esta despreocupación casi congénita por la práctica política y el escaso atractivo que ejerció en su ánimo el mundo jurídico, denota la dificultad a la hora de establecer ligámenes –siquiera tenues– con la democracia cristiana.

Tal como ha referido Torres Gost, el desconcertante agotamiento existencial de Costa acabó apartándole de aquella carrera universitaria<sup>60</sup>. Se repondrá al descubrir su vocación sacerdotal, largamente meditada. Una vez ordenado en Roma (1888) y habiendo obtenido el doctorado en teología (1889), fijará su residencia definitiva en Mallorca en 1890, alejándose –sin embargo– de toda controversia entre católicos integristas y unionistas a la hora de concebir su relación con el régimen constitucional de 1876.

No abunda, en absoluto, documentación que revele la actitud política de Costa, salvo puntualmente para exclamar su triste indignación ante los sucesos de la Semana Trágica de Barcelona en 1909. Su frontal rechazo a la revolución de «les turbes d'incendiariis, profanadors i lladres [...] d'un poble que se declara sense pàtria»<sup>61</sup>, hasta el punto de disminuir notablemente su querencia por la causa regionalista –de sobra conocida– como palanca de regeneración cultural y política, parece indicar con claridad su compromiso reformista y conciliador. Su conocimiento de la obra de Balmes y su admiración por Jovellanos apuntan en esta dirección<sup>62</sup>.

Poco puede aventurarse acerca de las supuestas simpatías de Costa por el modesto equipo cultural o centro de estudios de la democracia cristiana que, bajo estos títulos, se constituiría en Madrid en 1919<sup>63</sup> y que tomaría forma de partido en 1922,

<sup>58</sup> COSTA LLOBERA, Miquel, “Cuadrado, escritor” en *BSAL*, XVII, p. 355.

<sup>59</sup> TORRES, Bartomeu, *Mn. Costa i Llobera. Assaig biogràfic*, Les Illes d'Or, Mallorca, 1936, p. 23.

<sup>60</sup> TORRES GOST, Bartomeu, *Epistolari de Miquel Costa i Llobera i Antoni Rubió i Lluch a Joan Lluís Estelrich*, Moll, Mallorca, 1985, p. 42.

<sup>61</sup> Cfr. Carta de Miguel Costa a Antonio Rubió (22 agosto 1909) en TORRES GOST, Bartolomé, *Miguel Costa y Llobera. Itinerario espiritual de un poeta*, Balmes, Barcelona, 1971, p. 418.

<sup>62</sup> Bien igualaste en dignidad togada  
a los varones de la ley romanos  
cuya balanza se elevó en tus manos  
equilibrada.  
Harmonizando (sic) pensamiento y forma  
alma y sentidos, corazón y mente,  
fue el equilibrio a tu vivir potente  
clásica norma.

COSTA i LLOBERA, *Jovellanos* (fragmento).

<sup>63</sup> Cfr. “Manifiesto”, en *La Ciudad de Dios*, vol. CXVIII (1919), p. 170.

año de la defunción del canónigo y poeta de Pollença. Sobre todo cuando se acentuó su ascetismo religioso en el linde de su existencia<sup>64</sup>. Únicamente por algunas cartas y sermones podemos entrever una cierta proximidad con la democracia cristiana primitiva; más por la comunión de Costa con el magisterio social de la Iglesia que informaría las directrices de aquel movimiento, que por el grupo en sí.

En una de las homilias dedicadas a san Agustín se aprecian dos ideas convergentes con *La Fe*: la consciencia de tránsito del momento histórico, análoga a la del obispo de Hipona, y el convencimiento de que la fe perfecciona la razón humana. Dos hitos a partir de los cuales subrayaría la necesidad de iluminar las inteligencias para conjurar «la confusió en les idees, de flaqueza en els caràcters, de conturbació», «com reclama l'època difícil»<sup>65</sup>. Esta enmienda de los males del siglo, tan presente en esa dualidad católica entre la santidad –la *ciudad de Dios*– y la mundanidad –la *ciudad terrena*–, no despreciaría la asunción de lo profano en la medida en que albergara un poso de nobleza ontológica, cuya procedencia –según la teología– emanaría de Dios como Bien Supremo; y que, asimismo, Costa había desplegado en el campo de la literatura con la relectura de los clásicos paganos greco-latinos. Un punto coincidente con toda una línea de pensamiento que pretendía la transformación cristiana de la modernidad.

---

<sup>64</sup> Después de la clausura en octubre de 2022 del *Any Costa*, convocado por el obispado de Mallorca, la Santa Sede promulgó el decreto de las virtudes heroicas del siervo de Dios y nuevo Venerable, Miguel Costa y Llobera, con fecha del 19 de enero de 2023. Cfr. BOLLETTINO, 0051.

<sup>65</sup> COSTA i LLOBERA, *Obres completes*, Fundació Antonio Maura de Balears i Fundació Rotger-Villalonga, Palma de Mallorca, 1994, p. 607.