

De utopías, neocatólicos y política

On Utopias, Neo-Catholics and Politics

María Cruz Romeo Mateo

Universitat de València, España

M.Cruz.Romeo@uv.es

<https://orcid.org/0000-0002-1182-6698>

Recibido: 12/11/2020

Aceptado: 20/06/2021

Cómo citar este artículo: ROMEO MATEO, María Cruz (2021). De utopías, neocatólicos y política. *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, (23), pp. 91-116, <https://doi.org/10.14198/PASADO2021.23.04>

Resumen

El presente trabajo explora la pertinencia, o no, del uso de la categoría analítica de utopía en relación con el proyecto político de los neocatólicos en la España de Isabel II. Las dificultades del empleo de este concepto, así como su rechazo por parte de los protagonistas de la época, ofrecen una oportunidad para delimitar el sentido político y cultural del catolicismo intransigente en la sociedad postrevolucionaria. Sus propuestas enlazaron con demandas de grupos diversos temerosos ante los riesgos desestabilizadores del soberanismo partidario del decisionismo.

Palabras clave: Utopía; Religión; Política; Neocatolicismo; España; Siglo XIX.

Abstract

This paper explores the appropriateness of *utopia* used as an analytical category in relation to the political project of Neo-Catholicism in Spain during the reign of Isabella II. The difficulties in using the concept, as well as its being rejected by the protagonists of the period, provide an opportunity to grasp the political and cultural meaning of intolerant Catholicism in the post-revolutionary society. The proposals met the demands issued by different groups that feared the destabilizing risks of pro-decisionist sovereignty.

Keywords: Utopia; Religion; Politics; Neo-Catholicism; Spain; Nineteenth century.

©2021 María Cruz Romeo Mateo



Este trabajo está sujeto a la licencia de Reconocimiento 4.0 Internacional de Creative Commons (CC BY 4.0).

Financiación: El trabajo se inscribe en el Proyecto de Investigación PGC2018-100017-B-I00.

Agradecimientos: Agradezco los comentarios realizados por Salvador Calatayud y Jesús Millán a una versión previa, así como las observaciones de los evaluadores.

En 1862, el muy moderado político y escritor Severo Catalina llegó a la conclusión de que «la escuela neo-católica es una especie de fénix científico y político, de quien todo el mundo habla y que nadie en el mundo ha visto [...] El llamado neo-catolicismo no pasa, pues, de ser como partido político una quimera, como escuela religiosa un absurdo. El neo-catolicismo es una entidad moral que no es por sí, no es sino por cuanto quieren que sea los enemigos del catolicismo. El neo-catolicismo no habla; pero se habla del neo-catolicismo» (Catalina, 1862: 216, 223-224). Siglo y medio después de estas consideraciones (interesadas), la nebulosa que envuelve a esta corriente política todavía se mantiene, a pesar del estudio pionero de Begoña Urigüen (1986). Desde entonces, no ha merecido mucha atención historiográfica y menos aún a la luz de los nuevos planteamientos en torno a la secularización y a la manera de abordar las relaciones, siempre complejas, entre política y religión en la Europa del siglo XIX¹. En este sentido puede decirse que la investigación histórica tiene ante sí un amplio camino por delante, aunque convendría superar tres escollos historiográficos.

El primero se podría denominar la atracción del pasado, que el neocatolicismo comparte con todo el antiliberalismo del siglo XIX. Aquella centuria fue también la del despliegue del discurso de la modernidad y la de los procesos de modernización económicos, sociales o políticos. La capacidad que tuvieron para delimitar fronteras imaginarias o definir decursos regidos por la inexorabilidad del progreso fue inmensa. En estos mapas y en estas temporalidades el fénix del que hablaba Catalina se veía atrapado en el otro lado de la modernidad, en un doble sentido. Por un lado, era un mundo –se ha solido señalar– gestado en épocas anteriores, tan anteriores que incluso algunos de sus valores eran de raíz medieval; por otro, era un pasado presente, que bien se negaba a pasar, bien se pretendía reactualizar.

Desde un enfoque de historia del pensamiento político, más atento a la idea abstracta que al contexto político y social de enunciación y de recepción, los fundamentos ideológicos del neocatolicismo se identifican con los postulados

1. La bibliografía al respecto es inmensa. Hay dos estados de la cuestión que, en el panorama español, resultan ya clásicos: Louzao (2008) y Cueva (2015).

de la filosofía tradicionalista europea, nacida de la reacción a la Ilustración y a la Revolución francesa. De ahí que los neos no solo no se abrieran al mundo moderno, sino que, ajenos a los cambios del siglo, se enfrentaran a la modernidad.

Sin embargo, esta supuesta no-modernidad no debería ser tenida como un *a priori* sino, en el mejor de los casos, como una hipótesis de trabajo². Lo contrario cancela aquello que merecería ser examinado con detenimiento: su influencia entre sectores políticos e intelectuales de una opinión pública procedente del liberalismo y su participación en el surgimiento de nuevas formas de hacer política, que tuvieron un largo recorrido en la historia de España. Más aún, se trataría de pensar cómo las novedades políticas e instrumentales fueron impulsadas por una perspectiva político-ideológica caracterizada por una crítica feroz a la «civilización moderna»³.

El segundo problema historiográfico se refiere al ensimismamiento historiográfico. Es decir, a la tentación de analizar el neocatolicismo exclusivamente desde la dinámica española y entendiéndolo como un rasgo propio de un país tradicional que no logró seguir, aunque lo intentó, los dictados de una Europa moderna, avanzada y secularizada. Este contraste de espacios y de narrativas históricas ha sido un lugar común de la historia contemporánea hasta las últimas décadas del siglo XX; una constante todavía más rotunda cuando se trataba de estudiar planteamientos políticos que integraban una poderosa perspectiva religiosa. Desde los llamados serviles de principios del Ochocientos hasta los nacionalistas reaccionarios de las primeras décadas del Novecientos, pasando por carlistas, neocatólicos y demás grupos contrarrevolucionarios y antiliberales, todos parecían ser exponentes únicos e intransferibles de una España atrasada, al margen de las dinámicas capitalistas y de espaldas al desarrollo de unas clases medias laicas⁴.

Si se interpreta como peculiaridad específicamente española, el catolicismo antiliberal pierde algunos de sus rasgos más característicos que lo conectaban con lo que algunos historiadores denominan «nuevo catolicismo» (Clark, 2003) o también ultramontanismo –debido a la centralidad y fortaleza que

2. Hérisson (2016), para quien la distopía de Donoso Cortés y Veuillot de un futuro sin papado, sin Iglesia y sin religión da cuenta de su rechazo de la modernidad, concluye sin embargo que no es posible afirmar «l'image d'un catholicisme intransigeant entièrement antimoderne».

3. Para la prensa neocatólica, bajo el paraguas de este sintagma o del de «la sociedad moderna» cabía prácticamente todo: desde las ideas de Lutero y Robespierre y sus seguidores hasta la literatura basada en «el arte por el arte», pasando por «la tiranía del periodismo»; cf. *El Pensamiento Español*, 3.3.1860, 27.11.1861 y 5.4.1862, por ejemplo.

4. Una crítica a la idea del fracaso liberal, en Millán (2015).

alcanzó la Santa Sede— (Gough, 1996; Boutry, 2004). Son distintas denominaciones, no necesariamente equiparables⁵, para caracterizar una nueva trayectoria del catolicismo europeo impulsado sobre todo a raíz del papado de Pío IX, que condicionó las prácticas religiosas, el dimorfismo sexual, las relaciones con la política y las identidades nacionales (Vilallonga, 2014) y la creación de espacios de articulación de los intereses católicos. De los principales centros de este renacimiento europeo se nutrió el catolicismo español, al tiempo que, a través de figuras como las de Jaume Balmes o Juan Donoso Cortés, influyó en los perfiles de aquel.

El neocatolicismo español debe ser integrado en esa coyuntura europea definida por dos procesos imbricados. Por una parte, la formación de una Iglesia más uniforme y centralizada y con un contenido ideológico más definido. Por otra, el surgimiento de redes políticas del catolicismo intransigente y antiliberal, cuyos principales centros se encontraban en las (supuestamente) más dinámicas, modernas y liberales realidades francesas y belgas. Francia fue la principal referencia de aquel renacimiento para los católicos europeos, incluidos los españoles, y París se llegó a convertir en «la capital religiosa bajo el Segundo Imperio» (Boudon, 2001). Desde las décadas de 1830 y 1840, se fueron conformando unas generaciones dispuestas a combatir por la defensa de la religión católica en todas las instancias políticas posibles: el parlamento, la prensa o el asociacionismo. La figura de Louis Veuillot (1813-1883) y su periódico *L'Univers* fueron clave en la difusión de los planteamientos ultramontanos (Dupont, 2014). La ambición de alcanzar a sectores amplios, distinguidos y cultos de la sociedad civil se encuentra también en el «alumno aventajado» que, según Jan De Maeyer (2019: 273), fue el ultramontanismo belga. Hegemónico entre los círculos católicos del país a partir de la década de 1850, fue alentado por un pequeño grupo de notables adinerados, no necesariamente procedentes de la vieja nobleza, y exitosos industriales, cuya figura más representativa fue el magnate algodonero Joseph de Hemptinne (1822-1909). Impulsaron también el Comité de Ginebra, especie de Internacional negra (Lamberts, 2002), constituido a raíz de la caída de los Estados papales

5. También el significado de ultramontano experimentó cambios en la esfera pública española. En el transcurso de la revolución liberal, el término evolucionó desde la referencia a defensor de las facultades y potestades del papa frente a las regalías de la Corona española hasta identificarse con el partidario de las ideas antiliberales. Véase el contraste entre el uso que se hace en *El Amigo de la Religión*, 23.2.1821, p. 619 (se refiere a un teólogo «pero uno que no es ultramontano, sino español») y en *Eco del Comercio*, 20.11.1835 (un cura ilustrado se queja de que mientras se requiera el apoyo de los superiores para ascender, «ninguno podrá mostrarse liberal, ni otra cosa que acérrimo ultramontano»).

en 1870⁶, del que formó parte el español Gabino Tejado, discípulo de Donoso Cortés y cofundador en 1859 del diario neocatólico *El Pensamiento Español*.

El neocatolicismo español no fue, por lo tanto, una especificidad más de una España atrasada y tradicional. Por el contrario, fue tanto deudor como protagonista de un movimiento europeo y de las transferencias ideológicas y culturales e intercambios personales mediante los cuales se fue construyendo un pensamiento antiliberal transnacional. No solo cabe, con ser ello fundamental, sumar un caso más al mapa de la Europa ultramontana. Conviene también avanzar en el estudio de las redes y conexiones políticas e intelectuales entre los actores que priorizaron la religión católica y discutieron el campo de acción de los Estados nacionales. El enfoque transnacional, además, permite constatar la singularidad de la corriente neocatólica dentro del campo contrarrevolucionario en algunos países europeos, especialmente en Francia (Dupont, 2018).

El tercer y último escollo, más específicamente centrado en el espacio español, remite al relato posterior que hicieron algunos neocatólicos tras la revolución de 1868 y su aterrizaje en el carlismo⁷. Simplificaron y homogeneizaron trayectorias personales, políticas e ideológicas bien diversas en un *continuum* carlista. Hacían así abstracción de las distintas identidades y expresiones del antiliberalismo, que, por supuesto, no se agotaban con el carlismo, y oscurecían las diferencias de todo tipo que había habido entre ellas en la España isabelina (Romeo, 2011).

Examinado en este sentido, el neocatolicismo no fue tanto una tendencia dentro del moderantismo –a pesar del predicamento que alcanzó Cándido Nocedal sobre aquél– como un grupo de presión político y sobre todo cultural que condicionó la estabilidad gubernamental y animó la opinión pública de la última década del reinado isabelino. Ese grupo, que comenzó su andadura durante el Bienio Progresista, procedía de dos espacios político-culturales distintos. Por un lado, el definido por la reestructuración de la Iglesia y del catolicismo español tras el final de la guerra carlista y al amparo que el Partido Moderado y el Concordato de 1851 concedieron a la confesionalidad católica. Por otro, y mucho más relevante, la crítica al liberalismo desde sus propias filas a partir, en especial, de las revoluciones europeas de 1848 y de la española de 1854. El caso más significativo, obviamente, fue el de Juan Donoso Cortés. Pero el de Donoso fue un giro más, aunque sobresaliente, de una ruptura protagonizada por sectores políticos y sociales de la Europa posterior a 1848. La

6. La existencia de una solidaridad contrarrevolucionaria internacional, o Internacional blanca, fue planteada en su día por Martín (2001) y Canal (2008). La confirmación de esta hipótesis en Sarlin (2013) y Dupont (2017 y 2021).

7. La influencia de los neocatólicos en el mundo carlista, en Toledano (2001).

voráGINE revolucionaria y la percepción de convulsión temporal y civilizatoria que provocó están detrás del impulso neocatólico.

El objetivo de este artículo es analizar esa percepción de quiebra de un pasado que sedimentó los vínculos neocatólicos. Para ello se estudiará la utilidad que pueda suponer el uso analítico –no metafórico o estilístico– de la categoría «utopía reaccionaria»⁸. El punto de partida es una reflexión en torno a la utopía como instrumento de la política moderna que enlaza la teoría y la práctica políticas. La atención se centra en dos núcleos que integran la perspectiva utópica: el cambio histórico y la libertad del individuo. ¿Fueron los neocatólicos españoles unos utópicos reaccionarios?

Utopías, conservadurismo y reacción

Como veremos, los neocatólicos asociaron la utopía con proyectos ideológicamente progresistas, de libertad humana y de reforma social, con propuestas tildadas de irrealizables, imposibles e irreconciliables con la realidad. Cabría aplicarles la afirmación de Paul Ricoeur, «en última instancia, es utópico todo aquello que, para los representantes de un orden dado, aparece a la vez como peligroso para ese orden e irrealizable en cualquier otro» (2000: 360). En lógica con esta posición, negaron que sus propósitos pudieran calificarse de tales. Sus ideas eran realizables, posibles, beneficiosas y acordes con la naturaleza religiosa del ser humano y la Providencia. Aunque el contenido de este rechazo es significativo, en sí misma esta negativa no tiene porqué determinar la utilización analítica de la categoría de utopía por parte de los estudiosos para caracterizar el proyecto neocatólico. ¿Puede hablarse entonces de utopía neocatólica?

Como es habitual en las ciencias sociales y en la historia, no hay una definición unánimemente aceptada del concepto de utopía. Por el contrario, se trata de una categoría polisémica y ambigua sobre la que hay un largo debate. Un debate que obedece también a las perspectivas diferentes mediante las cuales se aborda este tema –filosóficas, sociológicas, filológicas, históricas, literarias, etc–. No es mi propósito tratar esta discusión, que excede de mis capacidades y del objetivo de este artículo. Solo señalaré dos líneas de reflexión que me parecen adecuadas para examinar el mundo neocatólico, en la medida en que plantean las cuestiones del poder y del tiempo.

Paul Ricoeur, en su reconsideración de las tesis de Karl Mannheim sobre ideología y utopía, sostiene que esta última es algo más que un sueño; se dirige

8. Han empleado la expresión «utopía reaccionaria» Jean-Philippe Luis (2002) y José Luis Villacañas en el prólogo a Javier López Alós (2011: 15-19).

a la realidad y aspira a realizarse. No es solo una interpretación del mundo, es un impulso de cambio (1994: 306). El impulso utópico cuestiona la realidad al procurar destruir el orden existente y querer reemplazarlo por algo diferente. En esta pretensión encuentra el filósofo francés la inteligibilidad de la utopía, más que en su correlación con un grupo social en ascenso dispuesto a destruir, parcial o totalmente, lo existente, como defendía Mannheim (1958: 272, 280-281, 285-286). La utopía es así «pensar en otro modo de ser de lo social»; es socavar desde dentro el orden social en todas sus formas –la manera de organizar la familia, las relaciones económicas, la vida política o la vida religiosa–. Lo que está en juego es el poder mismo. De este modo, la utopía se define menos por su contenido que por su función, «que siempre es la de proponer una sociedad alternativa» (Ricoeur, 2000: 357). Por otra parte, esta función tiene una dimensión liberadora, al mantener abierto el campo de lo posible. Esto es, la «utopía es lo que impide al horizonte de expectativas fusionarse con el campo de la experiencia. Es lo que mantiene la distancia entre la esperanza y la tradición» (2000: 359).

«Alternativa del poder existente» o «forma alternativa de poder» (Ricoeur, 1994: 325), la utopía es también, sobre todo a partir del siglo XIX, un viaje en el tiempo, como ha escrito Juan Pro (2018b). Este viaje temporal, en el caso neocatólico, rompe la distancia entre la tradición y la esperanza que, según Ricoeur, caracteriza la utopía y difícilmente cabría definirlo como utópico. Su horizonte de expectativas no se sitúa en el futuro, sino en la actualización o recreación de un pasado idealizado.

Entramos así en un territorio quebradizo, si entendemos que la utopía representa una sociedad alternativa y supone una reflexión temporal que incluye un futuro implícitamente abierto y diferente del pasado⁹. Desde Mannheim es asunto controvertido definir como utópico el mundo conservador. El sociólogo alemán lo incluyó en su tipología de la mentalidad utópica, junto con el quiliasma, el liberalismo humanitario y el socialismo-comunismo, en la medida en que era una «contrautopía». «La mentalidad conservadora, en sí, no posee ninguna utopía» y es congruente con la realidad¹⁰. Solo el ataque ideológico de un grupo socialmente en ascenso, «que representa a una nueva época», produce la toma de conciencia conservadora (1958: 310). Fue su

9. Mannheim (1958: 287) consideraba que el elemento utópico ordenaba también la concepción del tiempo y hacía significativa la sucesión de acontecimientos, el sentido del tiempo histórico.

10. Esta afirmación tan rotunda se debe a la distinción que el autor realiza entre ideología y utopía y la diferente función que cumplen: mientras que la primera perpetúa el *statu quo*, la segunda transforma el orden existente.

antagonista, su oponente, es decir, el liberalismo, quien forzó al conservadurismo a teorizar sobre el sentido de su existencia, a interpretarse a sí mismo por medio de procedimientos propios de su enemigo. Surgió como respuesta a la utopía liberal, en defensa del orden social de los grupos dominantes. Frente a la idea liberal, la mentalidad conservadora pone el énfasis en la realidad existente, en el tiempo como «creador de valor», en el descubrimiento del pasado como experiencia real, que «se experimenta como un presente virtual» (1958: 316, 317). Es pues el concepto de contrautopía el que permite caracterizar el conservadurismo como una utopía –porque se opone a otra–. Desafiado por la liberal, se vio obligado a elaborar sus propias interpretaciones alternativas en términos similares (rationales) a los de aquella.

Mientras que Ricoeur considera la caracterización de Mannheim «bastante cuestionable», otro sociólogo, Zygmunt Bauman, enfrentado a la actual era de la nostalgia y a la negación de la utopía, habla del surgimiento de la retrotopía. Con este concepto se refiere a «mundos ideales ubicados en un pasado perdido/robado/abandonado que, aun así, se ha resistido a morir, y no en ese futuro todavía por nacer (y, por lo tanto, inexistente) al que estaba ligada la utopía» (Bauman, 2017: 14). Las esperanzas, escribe Bauman, han dejado de depositarse en un futuro incierto y poco fiable para asentarse en un pasado idealizado y anhelado por su estabilidad y fiabilidad¹¹. Su propuesta no remite al conservadurismo –ni a ningún *ismo*–, sino a los miedos, deseos y frustraciones de la humanidad actual en la emergente fase retrotópica de la historia de la utopía. Pero su concepto se asocia bien con el mundo conservador y su fijación con el pasado.

En cualquier caso, entre algunos especialistas hay una más que evidente reticencia a la hora de pensar el conservadurismo como utopía. Ricoeur lo considera como la antítesis de la perspectiva utópica y Mannheim y Bauman crean un término específico –contrautopía y retrotopía, respectivamente– para referirse a aquellas tradiciones que sitúan en el pasado, real o recreado, la mejoría de la sociedad. Parte del problema, diría Ruth Levitas (1990), obedece a los significados diversos y controvertidos del concepto y a los distintos enfoques utilizados para determinarlo. La utopía se suele definir mediante perspectivas que enfatizan la forma (objetos literarios, textos políticos, reflexiones filosóficas, etc.), el contenido (transformación de la realidad, valores con respecto a la buena sociedad...), la función (crítica social, capacidad transformadora...)

11. Sobre la nostalgia como motivación política poderosa entre los reaccionarios del presente, véase Mark Lilla (2017). La creación o recreación de «pretéritos presentes» como una de las claves culturales de la posmodernidad ya fue señalada por Huyssen (2001: 13-51).

o una combinación de ellos. Y ninguna de ellas está exenta de crítica. Además, la relevancia histórica de propuestas utópicas que han cuestionado el orden vigente ha sido de tal entidad que resulta casi natural excluir de aquellas todo elemento que tienda a la conservación política o social de lo existente.

Sin embargo, ese territorio quebradizo que mencionaba anteriormente no obedece solo a la índole extremadamente polémica de la noción de utopía o al reduccionismo ideológico de vincular esta con los proyectos de izquierda (Ramos Vera, 2019). Responde también a lo que se entienda por conservadurismo, tanto desde el punto de vista conceptual como de su plasmación histórica, en la medida en que no es un espacio fijo e inmutable¹². Mannheim lo definió como el tipo ideal de una forma de mentalidad utópica caracterizado por el antagonismo reactivo con el mundo liberal y la orientación hacia el pasado. Como proyecto ideológico que guía la práctica política, se han sucedido diferentes tendencias, manifestaciones o escuelas conservadoras a lo largo del tiempo, procedentes además de universos ideológicos distintos. ¿Todas ellas contienen una dimensión utópica? No parece que este sea el caso, a tenor de las consideraciones y los silencios de algunos especialistas. Por ejemplo, Ruth Levitas se centra en especial en la Nueva Derecha neoliberal para demostrar cómo una utopía que bebe de la tradición puede al mismo tiempo pretender el cambio hacia una sociedad deseable según sus criterios: «If utopia is the expression of aspirations for a desired way of being, or a future state of society, by an individual or group, then these are clearly utopías» (Levitas, 1990: 189). Barbara Goodwin y Keith Taylor (2009: 190, 265-269) reflexionan en torno al conservadurismo surgido en la década de 1970 en buena parte del mundo occidental como reacción a un socialismo asociado con la centralización, la burocratización y el gasto público excesivos. Aunque encuentran los rasgos definidos por Mannheim en los contrarrevolucionarios católicos franceses (de Maistre y Bonald) y en el pensamiento conservador decimonónico –del que distinguen una visión británica y empirista menos proclive al impulso utópico y otra continental, idealista y hegeliana–. Ramos Vera, por su parte, analiza las propuestas literarias y ensayísticas de Gilbert Keith Chesterton para estudiar las afinidades entre lo utópico y esta mentalidad político-ideológica. No parece pues que se pueda hablar de un utopismo como seña de identidad permanente de una tradición intelectual por otra parte dinámica.

12. Sigue siendo imprescindible el análisis de Robert Nisbet (1995), para quien Edmund Burke fue el creador del núcleo filosófico de la ideología conservadora. Roger Scruton (2019), sin embargo, habla de una «prehistoria» conservadora anterior a la revolución americana de 1775-1783, caracterizada por ser más un titubeo del liberalismo que una doctrina constituida.

«Los reaccionarios no son conservadores», escribe Mark Lilla (2017: 14). Comparten, sin embargo, una imaginación histórica construida en torno a un pasado armonioso, ordenado aunque perdido¹³. Es este criterio el que ha definido esencialmente el núcleo normativo de la «utopía reaccionaria». Es decir, «la tentative de rétablir leur passé –ce passé qu'ils aimaient tant– demeure pour cette raison une utopie» (Del Corno, 2017: 11). Que esta tentativa sea un rasgo básico del universo reaccionario europeo desde finales del siglo XVIII, es innegable¹⁴. Otra cosa distinta, a mi juicio, es que esta orientación justifique el uso heurístico de la noción de utopía.

El utopismo es algo más que un sueño irrealizable, una fantasía imposible (restablecer el pasado, por ejemplo). El impulso utópico explicita el vínculo entre teoría política y práctica y es un elemento del proceso de la política moderna (Goodwin y Taylor, 2009: IX). Es una categoría esencial del debate político-conceptual de la contemporaneidad (Suárez Cortina, 2008: 11). En esta perspectiva, la utopía es una forma de organizar el mundo, de imaginar sociedades mejores que deben lograrse en el futuro, aunque sean deudas de ideales del pasado (Pro, 2018b); un modo en el que los sujetos políticos tienen ante sí un horizonte abierto, cuyas acciones pueden hacer posible esa dimensión recreada. ¿Se encuentra esta conexión política en el neocatolicismo? Y antes aún, ¿qué significados otorgó al término utopía?

Los otros son la utopía

Los neocatólicos fueron una voz destacada de la opinión publicada justo en el momento en que la palabra utopía era reconocida oficialmente en los diccionarios, allá por las décadas de 1850 y 1860 (Pro, 2018a). No obstante, el término siguió siendo un concepto de combate político y social. Como han puesto de manifiesto Juan Francisco Fuentes (2008) y Juan Pro, no solo hubo usos distintos a lo largo del siglo XIX español, sino que se convirtió en un arma arrojada en manos de las tendencias políticas. Los reaccionarios y tradicionalistas identificaron la palabra con connotaciones negativas, despectivas

13. Sobre el mundo de la reacción en los momentos iniciales de finales del siglo XVIII y principios del XIX y su relación con la modernidad, Encarna García Moneris y Josep Escrig (2019).

14. La bibliografía es muy amplia. Valgan estas referencias básicas sobre tiempo, pasado y reacción, aunque con enfoques diferentes: Carolina Armenteros (2018), Jean-Claude Caron y Jean-Philippe Luis (2015); Javier Herrero (1988), Antonio Elorza (1989), Demetrio Castro (2011), Javier López Alós (2011), Josep Escrig (2018), Encarna García Moneris y Carmen García Moneris (2011), Javier Ramón Solans (2017), Jean-Philippe Luis (2014), Pedro Rújula (2014), Pedro Rújula y Javier Ramón Solans (2017) y Jesús Millán (2008).

y peyorativas. Los católicos antiliberales y los neocatólicos hicieron lo mismo, y con virulencia. Ni ellos ni sus propuestas cabían dentro del campo semántico definido por la utopía, o al menos eso sostenían. Utópicos eran sus adversarios y de utopías cabía tildar sus ideas. En esto, por lo demás, se mostraban continuadores de una línea que venía de mediados de los años treinta –cuando la palabra se hizo equivalente a fantasía, sueño, desvarío, a algo ilusorio o imposible– y se consolidó en el lenguaje de la prensa religiosa a raíz de las revoluciones de 1848.

Para esta publicística religiosa, el término era rotundamente peyorativo. Servía para desacreditar al otro. Otro múltiple y, sin embargo, siempre el mismo. La alteridad estaba poblada por quienes habían osado discutir la unidad católica de España en 1854 y propiciaron la «peregrina utopía» de la soberanía y la razón individuales; quienes propagaron entre el pueblo «la descabellada y ruinosa utopía de cierta forma de gobierno, que jamás pudo ni podrá existir», la república democrática; los que engañaban a los hombres sencillos hablándoles de derechos y de que la «pobreza es una condenación perpetua de que no podréis salir jamás, y que si vivís condenados a ser pobres, los ricos tienen la culpa»; quienes desconfiaban y se separaban del clero; «los anarquistas»; «el liberalismo utópico»; «la escuela sansimoniana»; «el pueblo» que incumplía sus deberes y atentaba contra los derechos ajenos; los protestantes y sus intentos de coordinación europea; y, sobre todo a partir de 1860, utópicos eran todos quienes cuestionaron la soberanía temporal de Pío IX¹⁵.

Los dos grandes diarios neocatólicos de aquella época, los madrileños *La Regeneración* y *El Pensamiento Español*, caminaron resueltamente por este campo semántico ya labrado con anterioridad. Con redactores con pretensiones literarias, en sus encendidos artículos solían envolver el término de utopía con calificativos que desacreditaban la propuesta. La utopía siempre era «peregrina», «ridícula», «una cosa imposible», «imposible de realizarse completamente», «descabellada», etc.¹⁶ A los adversarios de la publicística de carácter religioso, los neocatólicos añadían otros dos antagonistas: la revolución y el librecambio. La primera penetraba en todos los órdenes de la vida humana, desde el político hasta el intelectual, provocando el caos. Una revolución que, desde la Reforma protestante, siempre era la misma desde el siglo XVI hasta 1848 o 1870 –toma

15. *Revista Católica*, diciembre de 1854, p. 527; octubre de 1858, p. 381; enero de 1859, pp. 138 y 30, respectivamente; abril de 1859, p. 130; octubre de 1859, pp. 24-25; abril de 1860, p. 259. La revista barcelonesa fue fundada en 1842 por el apologista Antonio Abad Palau Tèrmens; fue obispo de Vic y de Barcelona y amigo de Antonio María Claret.
16. *La Regeneración*, 16.3. y 14.11.1860 y 12.3.1861; *El Pensamiento Español*, 17.9.1862 y 13.1.1866, respectivamente.

de Roma y fin de los Estados Pontificios–, aunque se presentase con ropajes distintos: protestantismo, liberalismo, socialismo, nacionalismo no eran más que manifestaciones del abandono que los hombres habían hecho de Dios. Este, como veremos, fue el gran enemigo de los neocatólicos y a él asociaron el concepto de utopía y sus derivados. El segundo antagonista, aunque mucho menos destacado, permite penetrar, no solo en el tipo de relaciones económicas defendidas por los neocatólicos –prácticamente mudos en este campo–, sino en su práctica social y su capacidad de captación dentro de los círculos de poder.

A raíz de la constitución en Madrid de la Asociación para la Reforma de los Aranceles de Aduanas en abril de 1859, los intereses cuestionados se reorganizaron –a impulso del Instituto Industrial de Cataluña– y un año después crearon el Círculo Económico Español (Serrano Sanz, 2015). Integrado por algunos hombres de las administraciones y de las finanzas ligadas al Partido Moderado –como Claudio Moyano, Ramón de Campoamor o el II marqués de Remisa–, sobresalía la presencia de un nutrido grupo de «escritores públicos» y periodistas, entre ellos, el director de *La Regeneración*, José Canga Argüelles y Villalba, algunos de sus redactores y el crítico neocatólico, académico de la Real Academia Española y amigo de Cándido Nocedal, Manuel Cañete¹⁷. La colaboración de tantos publicistas respondía a un más que evidente interés por utilizar todas las plataformas posibles para crear un clima de opinión contrario al individualismo. Entendían por tal un sistema social, global, basado en la libertad individual, sin la tutela del Estado, garantía última del derecho y de la libertad. Esta concepción antividualista era la pasarela de los neocatólicos. Según el Círculo, los librecambistas escondían, tras un lenguaje seductor e inofensivo y una preocupación aparentemente económico-arancelaria, unos postulados radicales desde el punto de vista sociocultural, que atentaban contra el orden civilizatorio. No era solo cuestión de defender la intervención del Estado como medio para proteger los intereses legítimos –incluidos los coloniales–. Era también prioritario tomar conciencia del momento presente: «Conmovidos los antiguos cimientos de la sociedad, nada es más fácil que ver confundidos, en la tumultuosa fermentación de todas las ideas y las opiniones,

17. El prospecto anunciador del Círculo Económico Español, con la lista de socios, fue enviado a distintas instituciones, entre ellas la Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia. Fue remitido por el socio Juan Bautista de Tamarit y Vives, quien consideraba que el libre comercio elevado a la categoría de principio rector general era el suicidio de «nuestra nacionalidad»; Archivo de la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Valencia: Caja 146, legajo IV, signatura 03 (localizado en Repositorio Institucional Universidad Politécnica de Valencia). La circular puede verse también, en *Euscalduna*, 1.5.1860. Campoamor (2003). Sobre la polémica entre librecambistas y proteccionistas/prohibicionistas, véase Serrano Sanz (2015).

la utopía con la verdad, los delirios de imaginaciones ardientes con los consejos de la fría razón y la fiebre de mejoras y de violentas innovaciones con el espíritu prudente de adelantos y de reformas nacionales», podía leerse en el prospecto del Círculo Económico Español. El libre cambio convertido en una utopía y como tal, denigrado.

De acuerdo con la implicación de su director en esta instancia asociativa, *La Regeneración* publicaba un artículo titulado «Ideas invasoras» –firmado por otro socio del Círculo, Nicolás Malo– en el que contraponía la autonomía humana a la intervención estatal, desde una óptica dicotómica que vinculaba la primera con la revolución y la utopía y la segunda con la armonización de intereses y la mejora pausada y racional. En ese contexto y frente al individualismo, el Estado se pensaba no como un ente tiránico, sino como una instancia propiciadora de la armonía social. Por supuesto, se desconfiaba del Estado moderno, pero, al mismo tiempo, se veía en él un referente contra la revolución¹⁸. Lo que entonces se dirimía no era la reforma o no de los aranceles, sino «la anarquía económica», la perturbación social y el error en todos los campos del saber y de la fe. El Círculo Económico Español era, por lo tanto, «una protesta contra la utopía» en tiempos de herejías políticas, científicas, sociales y religiosas:

«La utopía, presentada bajo la forma deslumbradora, la hipótesis como dogma, la afirmación arbitraria como síntesis histórica, el capricho científico y religioso como verdad ya demostrada, y fuera de discusión. Tal es el aspecto de los tiempos que corren»¹⁹.

Para los neocatólicos, esos tiempos habían situado las ideas disolventes e invasoras en primer plano. Habían abierto la espita de la utopía, imposible de regular y muy difícil de cerrar. Con el lenguaje de la pasión, de los derechos y de las libertades, cautivaba a los inexpertos y seducía a las masas. Definitivamente, los neocatólicos, eran antiutópicos. Rechazaban cualquier hipotética identificación de sus planteamientos con el mundo de la utopía y prevenían a los incautos de los ropajes de encantamiento con que esta se envolvía, de los delirios de las imaginaciones ardientes que escondía. Proyectaban el término y el calificativo sobre una pluralidad de contenidos alternativos –como hemos visto, desde la razón individual al librecambismo–. Esta dispersión respondía a una visión

18. La idea de la intervención estatal se abrió paso entre algunos publicistas neocatólicos y católicos antiliberales a partir del Bienio Progresista, al socaire de las críticas al individualismo y de la «cuestión social»; ello suponía un replanteamiento de la concepción donosiana del poder político. Este asunto merece un estudio específico, que no puedo desarrollar aquí.

19. *La Regeneración*, 25.2.1860.

dicotómica de la sociedad y del hombre, regida por el dominio insoslayable del catolicismo. La utopía se situaba al otro lado de la línea que demarcaba el espacio de la verdad, en el campo del error.

¿Utopía neocatólica?

El neocatolicismo es esencialmente un discurso de crítica acerada al liberalismo político, a la sociedad surgida de la revolución y a los valores culturales asociados entonces con ese universo²⁰. La razón, el individuo autónomo, el progreso, la soberanía política decisionista se interpretaban como vectores que en sí mismos erosionaban los fundamentos de legitimidad de la autoridad verdadera y destruían la cohesión social al hacer estallar los viejos lazos de dependencia comunitarios. La respuesta a ese mundo incierto pasaba por la defensa a ultranza de la religión católica y de la primacía política, social y cultural de los derechos de la Iglesia (Rújula, 2014). No hay duda que era una reacción, pero una reacción procedente en buena medida de las propias filas liberales y, además, compartida por otros sectores e individuos que descubrieron en la religión el antídoto a la inestabilidad inherente a la modernidad del individuo libre e igual, a raíz de las revoluciones de 1848 y de 1854. En efecto, la mayoría del espectro neocatólico se había formado políticamente en el moderantismo, como el grupo que difundió las ideas de Juan Donoso Cortés o la familia Canga Argüelles, propietaria de una destacada cabecera de la prensa madrileña. Pero la necesidad de religión no fue patrimonio de conservadores y antiliberales. Fue también una tendencia entre quienes buscaban fundamentos estables de control de la sociedad y de la política ante la crisis de confianza en el individualismo liberal. La reacción podía ser diversa y múltiple en su significado. En el caso neocatólico, *la religion d'abord* implicaba no solo la primacía de la política católica, sino la subsidiariedad del resto de principios, entre ellos, la monarquía²¹.

Entre 1854 y 1868, los neocatólicos divulgaron desde la prensa, la imprenta y el parlamento una reflexión poco original, por cuanto procedía mayoritariamente de la filosofía política de Donoso Cortés (González Cuevas, 2000: 127-136). Esa reflexión, sin embargo, reflejaba que los argumentos de Donoso se difundían sobre todo a fin de concienciar a una opinión pública elitista, no con el objetivo de forjar una alternativa y una acción políticas concretas. Volveré

20. Además de Urigüen (1986), se pueden consultar, entre otros trabajos, Antonio Rivera García (2006), Juan Antonio Inarejos (2008) y María Cruz Romeo (2011 y 2015).

21. El lema de *La Regeneración* era «Católicos antes que políticos: políticos en tanto en cuanto la política conduzca al triunfo *práctico* del catolicismo» (cursiva en el original).

sobre esta cuestión más adelante, relacionándola con las dificultades para hablar de utopía neocatólica. Conviene ahora llamar la atención sobre algunos de los ejes temáticos de la cosmovisión sobre la naturaleza de la sociedad y del hombre defendida por los neos y sostenida por el auge internacional del ultramontanismo bajo el papado de Pío IX. En esta labor pública sobresalieron diarios como *La Regeneración*, dirigido por José Canga Argüelles y Villalba, o *El Pensamiento Español*, bajo la dirección y la propiedad de los escritores Francisco Navarro Villoslada y Gabino Tejado y el político marqués de Santa Cruz de Inguanzo.

El relato neocatólico se basaba, en primer lugar, en una visión agónica de la sociedad coetánea. Escritores y periodistas percibían un mundo de peligros, incertidumbres e inquietudes, convencidos de que la sociedad estaba inexorablemente abocada a la destrucción si no se construían unos fundamentos sólidos que la anclaran a los preceptos católicos: «Sentimos que nos amenazan grandes males: sentimos vivir en época de transición borrascosa; es llevada nuestra nave por entre bravas olas, merced a furiosos vientos, hacia playas desconocidas; todo es turbación y desconcierto en Europa» (Aparisi y Guijarro, 1873: 552). Se proyectaba una imagen dicotómica del mundo en el que no tenía cabida lo contradictorio, lo híbrido. El mundo o estaba gobernado por la verdad (cristiana), por la religión, por Dios, en fin, o estaba regido por el pecado, la corrupción y la revolución. No podía haber términos medios, ni compromisos: la verdad y el error eran antitéticos siempre. Si la verdad era Dios, tampoco podía ser objeto de discusión –en general, en ningún plano, ni tan siquiera el científico–. Se sostenía la idea donosiana de la naturaleza humana caída, enferma. El pecado original probaba la falsedad de la idea ilustrada y liberal del progreso, de la perfectibilidad indefinida del ser humano. De ahí que difícilmente se pudiera encontrar en el hombre la solución a los problemas. El último gran núcleo discursivo era una representación del pasado, procedente de la cultura católica intransigente difundida en Europa, que giraba en torno a la condena absoluta de la Reforma protestante y su consecuencia más peligrosa, la proclamación de la soberanía individual y del libre examen, que permitía enlazar el plano filosófico con el político. Allí donde la razón individual ejercía sus facultades sin controles, la duda, el desorden y la revolución imperaban. La emancipación del individuo mediante la razón destruía los dos principios organizadores de la sociedad: la autoridad religiosa y la autoridad política²².

22. Véanse la polémica sobre los llamados «textos vivos», protagonizada por *El Pensamiento Español* con los profesores krausistas en la década de 1860, y el discurso de inauguración de la sociedad literaria La Armonía, especie de ateneo neocatólico, dado por Juan Manuel Ortí y Lara, en *El Pensamiento Español*, 4.11.1864. Los conflictos de esos años entre

Este discurso, que reunía consideraciones teológicas, antropológicas y morales, desembocaba y fundamentaba el rechazo tajante del liberalismo y del parlamentarismo como males absolutos. Poco innovaban en este terreno los neocatólicos, continuadores del Donoso Cortés del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Concebían el sistema liberal recorrido por agudas contradicciones internas, como hablar de soberanía y luego restringir la capacidad del verdadero soberano, el pueblo, o insistir en la libertad y los derechos y condicionar su ejercicio a unas garantías sociales y económicas. Identificaban el liberalismo con una organización del pasado a la que no le pertenecía ya el futuro, superada por la escuela socialista. Detrás de ella, es decir, en el futuro, se encontraban las masas dispuestas a destruir la familia, la propiedad y el Estado. La sensación de perentoriedad, de emergencia inminente ante una crisis irremediable recorre los textos de los neocatólicos. El mundo liberal, siendo como era heredero del sensualismo, estaba incapacitado para contener las pasiones, haciendo imposible la gobernación del Estado. Solo el principio católico podía combatir las fantasías y deleites, que disolvían los cimientos del edificio social y precipitaban la ruina de las sociedades. Es más, sin religión católica no era posible la sociedad (Donoso Cortés, 2003).

Así, la crítica del liberalismo iba más allá de la impugnación de un sistema político concreto. Iba dirigida a uno de sus fundamentos. El neocatolicismo planteaba un giro sustancial del esquema originario del decisionismo, inaugurado en 1812. A juicio de estos sectores, debían desaparecer la capacidad ilimitada del poder público para reestructurar *ex novo* y sin compromisos previos las relaciones políticas y sociales; la vocación proyectista, es decir, volcada hacia el futuro, de la política, liberada además de su inclusión anterior en el campo religioso; y la confianza en el individuo emancipado y armónicamente implicado en el bien colectivo²³. Para los neocatólicos, el radio de acción del poder quedaba restringido por esencialismos inalterables y prescriptivos; lo político no podía emanciparse de la moral religiosa, como se había pensado en la época del surgimiento del Estado nacional, pero debía desligarse de toda tentación de «ingeniería» social o política; y las élites rectoras tenían que disponer de una ejemplaridad especial, que solo podía venir de un sistemático imperativo religioso (Millán; Romeo, 2018).

Ante la diagnosis apocalíptica, ¿la alternativa imaginada implicaba algún tipo de utopía? A mi juicio, no. La primacía del principio católico por encima

católicos intransigentes y krausistas a partir del concepto de «guerras culturales», en María Cruz Romeo y Rafael Serrano (2021). También, José Manuel Vázquez-Romero (1998).

23. Como ejemplo de todo ello, véase Cándido Nocedal (1865).

de cualquier otra consideración y el enfoque donosiano, que perfilaba toda reflexión que se nutría de presupuestos teológicos, complicaban el uso del género utópico. Comprometían el diseño de prospecciones de futuro, de unas expectativas de futuro no trascendentes, e impedían pensar el futuro como indeterminado, como un campo de posibilidades reales (Levitas, 1990: 83-105). La compleja adecuación entre utopía, perfectibilidad, acción humana y Providencia dificulta extraordinariamente el uso de esta categoría analítica. Lo utópico no es simplemente un modelo o ideal con el que se identifica cierto sector político. Es también un proyecto susceptible de ser llevado a cabo, en una especie de «ingeniería» social y política. Esta «ingeniería» floreció en la contemporaneidad a partir, también, del poder soberano. Al rechazar el decisionismo soberano propio del Estado, en cambio, los neocatólicos rechazaban el instrumental político de la utopía. Por otra parte, ya se ha comentado en el apartado anterior el sentido peyorativo que otorgaban a este término. Todo ello no significa, por supuesto, que el pensamiento reaccionario sea inherentemente remiso a la utopía o que el neocatolicismo no disponga de una propuesta diferente del liberalismo. Lo que denota es la dificultad de este planteamiento ideológico para articular o coordinar la acción política con la teoría política, tal y como Goodwin y Taylor comprenden el papel de la utopía.

El orden neocatólico imaginado giraba en torno a la omnipotencia católica, la centralidad de la Iglesia y el prestigio de la autoridad real, en manos de Isabel II. ¿Suponía esto una vuelta pura y simple a la monarquía absoluta del pasado? No necesariamente. Lo interesante de la corriente neocatólica es su capacidad para movilizar y resignificar algunos elementos de la cultura liberal en aras de la defensa de aquellos principios que se decía procedentes del pasado. Es el caso, por ejemplo, del rechazo de las pasiones (un clásico de la literatura reaccionaria), que no se puede confundir con una rancia vuelta al pasado. La crítica al sensualismo de la nueva política y sociabilidad burguesas no era exclusivamente católica. Con un origen en el siglo XVII y la nueva ciencia de la época, se renovó tras 1789. Para los que vivieron con entusiasmo inicial la Revolución francesa y se encontraron después con 1793 y el Terror, la pasión podía tener un grado útil o imprescindible, pero de cualquier modo debía «dosificarse» para que no se desbordarse destructivamente, al tiempo que se requería el imprescindible papel de guía ejemplar de ciertas figuras sociales –los ideólogos, en torno a Mme. de Staël y Constant; o la nobleza, cuya necesidad en la política local fue comentada por Tocqueville–. De forma que lo que suena a vieja moral del pasado de los neocatólicos en realidad se había renovado con brotes nuevos, después de recibir el impacto atroz de la tormenta revolucionaria.

Por otro lado, el principio católico no se razonaba en una clave relacionada con la escolástica tradicional o con la dogmática al uso, sino que apelaba al concepto de civilización y de reforma moral. Como se sabe, la noción de civilización estaba asociada a la idea de progreso, de desarrollo social; y como había hecho Balmes, los neocatólicos identificaron el cristianismo como el único agente de civilización (Fradera, 1996). Además, sobre la civilización cristiana se proyectaba el discurso de la separación del poder civil y del poder eclesiástico, de manera que los negocios públicos se consideraba que eran responsabilidad del poder secular. En otras palabras, el planteamiento neocatólico podría ser reaccionario pero no teocrático –se valoraba como una herejía los ejemplos ruso e inglés por los vínculos estrechos con la Iglesia ortodoxa y el anglicanismo–. Tampoco era estatalista. Los neos impugnaron la supremacía del Estado frente a la Iglesia. Dado que este había sido establecido por Dios para el bien de los hombres, debía «escuchar con entera docilidad y sumisión la voz infalible de la Iglesia» y no era su atribución el fijar las condiciones en las que esta se desenvolvía²⁴.

Por último, la plasmación de las doctrinas cristianas –el amor al prójimo, la obediencia, la caridad o la resignación– era indiferente a las formas políticas de los gobiernos, con tal de que se cumplieran aquellas doctrinas. Lo relevante, señalaban, no era la organización política de la comunidad, sino que esta, en cualquiera de sus modalidades, desde la república a la monarquía, se conforme de acuerdo con los principios cristianos; o como dijo Donoso Cortés, y la prensa reprodujo, era preciso que el catolicismo «lo vivifique todo, lo domine todo, gobierno, leyes y costumbres»²⁵. Para ello resultaba central la labor de la Iglesia. Era la «depositaria de la verdad y de la salvación: fuera de la Iglesia todo es error, todo mentira en el orden religioso»²⁶. Le correspondía el control de las conductas individuales y sociales, el predominio sobre las conciencias, la determinación de la moral y la autoridad en el ámbito educativo, volcado a

24. *El Pensamiento Español*, 30.11.1861.

25. *La Regeneración*, 15 de enero de 1855. *El Pensamiento Español*, 16.4.1860, 12.12.1860, 11.9.1863: este indiferentismo no implicaba, claro está, la aceptación de las ideas intrínsecas de cada uno de los sistemas políticos. El catolicismo era tan incompatible con las doctrinas democráticas «como lo ha sido, lo es y lo será perpetuamente con todo absolutismo monárquico, parlamentario o democrático, es decir, con todo sistema que, practicado bajo forma monárquica, republicana o mixta, ponga el puro derecho humano *en contra, fuera, sobre o al igual* del derecho divino de la Iglesia» (cursiva en el original). Era una modulación bien distinta del accidentalismo de algunas derechas en el primer tercio del siglo XX con respecto a la forma de Estado.

26. *El Pensamiento Español*, 15.1.1862.

enseñar obediencia al poder, misericordia a los ricos y resignación a los demás, cumplimiento de los deberes y amor al trabajo.

«Así podremos evitar el naufragio horroroso, el cataclismo fatal que a consecuencia de las malas doctrinas nos amenaza, pues que la salvación está solo en el catolicismo», aseguraron unos padres de familia en 1864 inquietos con los aires nuevos que el krausismo y una relativa secularización habían impulsado en la enseñanza²⁷. Algunos de estos hombres y mujeres que firmaron las cientos de exposiciones que en aquellos años se elevaron a favor de una enseñanza «verdaderamente católica» –y de las que la prensa neocatólica dio cumplida acogida, en unos casos, y en otros, impulsó– suscribirían de haber podido la campaña contra los autores clásicos griegos y latinos²⁸ o participarían entusiastamente en la quema de «libros malos»²⁹. Se trataba en definitiva de constreñir la autonomía individual y la libertad de pensamiento como medio para mantener cohesionada la sociedad. La ausencia de frenos internos y sociales entregaba al hombre «a sus propios delirios, a las aberraciones de su viciada inteligencia y extravíos de su enferma voluntad» y hacía estallar las reglas de la moral que sustentaban a la comunidad³⁰.

Como se ha señalado, el orden imaginado, más implícito que explícitamente expuesto, no se basaba en la creación de un hombre nuevo –la ingeniería social por la sola voluntad humana era, además de imposible, una idea herética– o en una determinada forma de organización política más beneficiosa para la humanidad. El futuro se fundamentaba en la primacía de la religión y más concretamente en el papel rector de la Iglesia católica en la sociedad, desempeñado en armoniosa concordia con la potestad secular³¹. Pero ese orden nunca sería perfecto. Según este planteamiento, del mismo modo que la perfección humana es la conformidad posible del hombre con Jesucristo, la civilización más perfecta es la adecuación de la sociedad a los fines que Dios instituyó al crearla: la felicidad del ser humano. «El hombre es tanto más feliz cuanto menos imperfecto, y es tanto menos imperfecto [...] cuanto más se aproxime

27. *El Pensamiento Español*, 13.7.1864. El diario hablaba de los «estragos del virus racionalista y democrático» en la enseñanza pública, 8.7.1862.

28. *La Regeneración*, 17.11.1864; *El Pensamiento Español*, 12.11.1867.

29. *La Regeneración*, 26.8.1861 señalaba que la acción estaba admitida por la ley eclesiástica; *La Regeneración*, 26.8.1863: se informaba de que en la quema de libros prohibidos por la Iglesia acaecida en Sevilla en ese mes «se redujeron a pavesas 979 libros».

30. *El Pensamiento Español*, 28.3.1863.

31. *El Pensamiento Español*, 28.4.1863: «lo sustancial de nuestro pensamiento», escribió Navarro Villoslada, «es defender a la Religión católica, apostólica, romana, desviando de nuestra defensa toda idea meramente política, contra el espíritu liberal, absolutista o regalista, envenenadores de toda clase de formas de Gobierno».

a Dios». La perfección es imposible para el hombre. A lo máximo que se puede aspirar es al «estado social en que el hombre encuentr[a] los menos obstáculos posibles para responder al fin que Dios ha tenido al crearle». Esta civilización verdadera está regida por reglas infalibles, absolutas y universales que son el «conjunto de verdades y preceptos que forman el dogma y la moral del catolicismo». La sociedad es más civilizada y menos imperfecta cuanto menos se aparte del dogma y la moral cristianos, cuanto menos prescindan de Dios y de las enseñanzas de la Iglesia, aunque nunca alcanzará la perfección absoluta³².

Por su parte, la influencia de Donoso Cortés enfatizaba el pesimismo antropológico. Aunque pueda matizarse este planteamiento en la obra del político extremeño (Valverde, 1970; Sánchez-Prieto, 2003; Rivera, 2006), no conviene olvidar que algunos de sus textos, y algunos de sus fragmentos, contenían expresiones de una contundente desconfianza hacia la capacidad humana para conocer por sí mismo la verdad y de una visión compacta sobre la maldad humana, la naturaleza enferma del hombre y el pecado original. Su correspondencia con el conde de Montalembert de 1849 es modélica en este sentido. La visión del hombre caído necesitado de la revelación, de la gracia y de la providencia para fundamentar un orden moral, político y social, se conjugaba con una perspectiva apocalíptica del tiempo y un providencialismo más que latente: «Por esta razón no hay período histórico que no vaya a parar a una gran catástrofe. [...] ¿Qué significa esa gran catástrofe? Significa dos cosas: significa el triunfo natural del mal sobre el bien, y el triunfo sobrenatural de Dios sobre el mal, por medio de una acción *directa, personal y soberana*» (Donoso Cortés, 1970: 326). Si, como señala Sánchez-Prieto (2003: 69), en Donoso la providencia no puede ser comprendida al margen de la libertad humana, también es cierto que la intervención de Dios en la historia deja un margen más que restringido a las acciones de los hombres. En último término, la voluntad del hombre no rige el mundo.

Estas tesis condicionan la estrategia política, el modo de acción. Según Donoso Cortés, la idea del triunfo del mal sobre el bien no debía paralizar al hombre, aunque le mostraba la vía correcta: «Y no se me diga que, si el vencimiento es seguro, la lucha es excusada; porque, en primer lugar, la lucha puede aplazar la catástrofe, y en segundo lugar, la lucha es un deber y no una especulación para los que nos preciamos de católicos. Demos gracias a Dios de habernos otorgado el combate, y no pidamos sobre la gracia del combate la

32. *El Pensamiento Español*, 8.11.1860. El artículo, firmado por Navarro Villoslada, era una respuesta al diario demócrata *La Discusión*, protagonistas ambos de una polémica sobre las relaciones entre la civilización cristiana y el espíritu moderno desarrollado en Europa desde el siglo XVIII.

gracia del triunfo» (Donoso Cortés, 1970, p. 327). En aquel entonces, la única manera de combatir que encontró fue la imprenta periódica.

La fuerza de la corriente neocatólica no estuvo tanto en su capacidad para proponer alternativas políticas y sociales específicas –o en articular un partido político–, como en su potencialidad para impulsar una opinión católica. En 1864, Aparisi y Guijarro habló de «una grande y descomunal batalla», de una «formidable lucha» que se estaba librando. Esta no discurría en el espacio político sino en el intelectual: era «la lucha de las ideas» (1873: 553). Si bien se puede interpretar como la constatación de la debilidad de los neos en los espacios formales del poder (por ejemplo, las Cortes), latían también algunas de las claves que he ido desgranando en las páginas anteriores. Lo esencial era la difusión y arraigo social de los principios católicos –el discurso se ofrecía en la sociedad literaria *La Armonía*–, mientras que la pugna por las formas políticas de gobierno era simplemente subsidiaria. Todavía en 1872, y ya estallada la contienda militar, *El Pensamiento Español* hacía depender la salvación de España de la renovación de la atmósfera intelectual y moral, al tiempo que la política no era comprendida como un agente inmediato y directo de este cambio. «El verdadero agente no puede ser sino quien, poseyendo en sí la verdad íntegra y el amor puro, posee además la fuerza moral intrínseca necesaria para comunicarlos, o seáse la autoridad legítima para dictar normas a los entendimientos y la gracia eficaz para endurecer las voluntades». Y ese agente inmediato y directo no era otro que el catolicismo –repárese en las similitudes con Donoso Cortés–:

«Para los católicos, pues, el problema íntegro de la restauración [...] consta de dos partes, a saber:

- 1.^a Necesitamos la restauración de una política que sepa y quiera y pueda quitar obstáculos y allanar el camino a la acción ordinaria de la Iglesia católica:
- 2.^a Mientras Dios, en sus altos juicios, no quiera coronar los esfuerzos que todos tenemos obligación de hacer para el logro de esa restauración política, estamos todos obligados a procurar la restauración social, auxiliando, del modo que a cada cual nos fuere posible, la obra ordinaria del agente inmediato y directo de esa restauración»³³.

Conclusión

Las utopías no son patrimonio de la izquierda ni de ideologías seculares³⁴. La hipótesis expuesta se refiere exclusivamente al mundo neocatólico de mediados

33. *El Pensamiento Español*, 30.12.1872.

34. A diferencia de lo que sostiene Jean Servier (1995: 18), quien parece dudar de la asociación utopía y pensamiento religioso y seculariza por completo la primera.

del siglo XIX y a su imposible asociación con la idea de utopía como proyectismo político, volcado hacia el futuro, abierto a un horizonte de futuro múltiple. Por otra parte, las dificultades encontradas en el empleo analítico del concepto no dicen nada con respecto a la modernidad o no de aquella propuesta político-cultural. Si el género utópico se desarrolló con fuerza en el siglo XIX, la ausencia de tal construcción en el neocatolicismo no determina la no-modernidad de sus tesis. En todo caso, remarca la vía específica del catolicismo intransigente para dialogar sobre cuáles debían ser los referentes necesarios de la sociedad postrevolucionaria, tras décadas de marginalidad. Una vía específica que enlazó reiteradamente con las demandas de grupos diversos surgidos a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX. Formaba parte de los enfoques que, frente a los riesgos desestabilizadores del soberanismo decisionista, apostaron por consolidar una sociedad capitalista reforzando la exigencia de ejemplaridad de la élite mediante el compromiso confesional, defendiendo una sociedad posesiva de mercado que, a la vez, restringiera las oportunidades de libre determinación individual y confluyendo, desde esa perspectiva, en una visión de «Estado reducido» antes del auge de la sociedad de masas.

Bibliografía

- APARISI Y GUIJARRO, Antonio (1873). *Obras de... Tomo II Discursos políticos y académicos*. Madrid: Imprenta de La Regeneración.
- ARMENTEROS, Carolina (2018). *La idea francesa de la Historia. Joseph de Maistre y sus herederos*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- BAUMAN, Zygmunt (2017). *Retrotopía*. Barcelona: Paidós.
- BOUDON, Jacques-Olivier (2001). *Paris, capitale religieuse sous le Second Empire*. París. Éditions du Cerf.
- BOUTRY, Philippe (2004). Papauté et culture au XIXe siècle. Magistère, orthodoxie et tradition. *Revue d'histoire du XIXe siècle*, 28, 31-58. <https://doi.org/10.4000/rh19.615>
- CAMPOAMOR, Ramón de (2003). *Obras filosóficas, tomo II*. Oviedo: Biblioteca Filosofía en español / Fundación Gustavo Bueno / Pentalfa Ediciones.
- CANAL, Jordi (2008). Repensar la historia de la contrarrevolución en la Europa del siglo XIX. En *El carlismo en su tiempo: geografías de la contrarrevolución (19-24)*. Estella: Gobierno de Navarra, 2008.
- CARON, Jean-Claude y LUIS, Jean-Philippe (dirs.) (2015). *Rien appris, rien oublié? Les Restaurations dans l'Europe postnapoléonienne (1814-1830)*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.95956>
- CASTRO, Demetrio (2011). Razones serviles. Ideas y argumentos del absolutismo. En Pedro RÚJULA y Jordi CANAL (eds.). *Guerra de ideas. Política y cultura en*

- la España de la Guerra de la Independencia* (105-133). Madrid-Zaragoza: Marcial Pons-Institución Fernando el Católico.
- CATALINA, Severo (1862). *La verdad del progreso*, Madrid: Librería de A. de San Martín.
- CLARK, Christopher (2003). The New Catholicism and the European Culture Wars. En Christopher CLARK; Wolfram KAISER (eds.). *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe* (11-46). Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511496714>
- CUEVA, Julio de la (2015). Conflictiva secularización: sobre sociología, religión e historia. *Historia Contemporánea*, 51, 365-395. <https://doi.org/10.1387/hc.14712>
- DE MAEYER, Jan (2019). Belgium since 1831: A Model for the Ultramontane Movement in Europe or Model Student o the Black International? En Olaf BLASCHKE; Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.). *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung* (273-294). Frankfurt/Nueva York: Campus Verlag.
- DEL CORNO, Nicola (2017). *Nous, nous aimons le passé. L'utopie réactionnaire dans l'Italie du Risorgimento*. Sesto San Giovanni: Mimésis.
- DONOSO CORTÉS, Juan (1970). *Obras completas de... Tomo II*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- DONOSO CORTÉS, Juan (2003). *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*. Madrid: Almar.
- DUPONT, Alexandre (2014). ¿Hacia una Internacional neo-católica? Trayectorias cruzadas de Louis Veuillot y Antonio Aparisi y Guijarro. *Ayer*, 95, 211-236.
- DUPONT, Alexandre (2017). «Las causas justas son hermanas»: el internacionalismo contrarrevolucionario, entre tradición e innovación política. En Pedro RÚJULA; Javier RAMÓN SOLANS (eds.). *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)* (141-157). Granada: Comares.
- DUPONT, Alexandre (2018). ¿Un momento neocatólico? La influencia neocatólica en los legitimismos francés y español hacia 1870. En Rafael SERRANO; Ángel de PRADO MOURA; Elisabel LARRIBA (coords.) (2018). *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)* (187-200). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- DUPONT, Alexandre (2021). *La internacional blanca. Contrarrevolución más allá de las fronteras (España y Francia, 1868-1876)*. Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza.
- ELORZA, Antonio (1989). El temido árbol de la libertad. En Jean-René AYMES (ed.). *España y la Revolución Francesa* (69-117). Madrid: Crítica.
- ESCRIG, Josep (2018). Pasión racional, razón apasionada. El primer antiliberalismo reaccionario en España. *Ayer*, 111, 135-161.

- FRADERA, Josep M. (1996). *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*. Vic: Eumo.
- FUENTES, Juan Francisco (2008). Utopía. En Javier FERNÁNDEZ SEBASTIÁN: Juan Francisco FUENTES (dirs.). *Diccionario político y social del siglo XX español* (1189-1194). Madrid: Alianza Editorial.
- GARCÍA MONERRIS, Encarna; ESCRIG, Josep (2019). ¿Reacción frente a la modernidad? Algunas reflexiones. En José Ángel Achón; José María Imízcoz (eds.). *Discursos y contradiscursos en el proceso de la modernidad (siglos XVI-XIX)* (409-446). Madrid: Sílex.
- GARCÍA MONERRIS, Encarna y GARCÍA MONERRIS, Carmen (2011). Palabras en guerra. El discurso revolucionario y el lenguaje político de la reacción. *Pasado y Memoria*, 10, 139-162. <https://doi.org/10.14198/PASADO2011.10.07>
- GONZÁLEZ CUEVAS, Pedro Carlos (2000). *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Madrid: Biblioteca Nueva
- GOODWIN, Barbara; TAYLOR, Keith (2009). *The politics of utopia. A study in theory and practice*. Bern: Peter Lang.
- GOUGH, Austin (1996). *Paris et Rome. Les catholiques français et le pape au XIXe siècle*. París: Éditions de l'Atelier.
- HÉRISSON, Arthur (2016). Catholicisme intransigent, progrès technique et modernité politique au milieu du XIXe siècle. La dystopie d'un "monde sans le pape" chez Juan Donoso Cortès et Louis Veuillot. En *Le XIXe siècle face au futur. Actes du VIIe congrès de la SERD*. En línea: <https://serd.hypotheses.org/2168>
- HERRERO, Javier (1988). *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Alianza Editorial.
- HUYSEN, Andreas (2007). *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio (2008). Sotanas, escaños y sufragios. Práctica política y soportes sociales del neo-catolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868). *Hispania Sacra*, 121, 297-329. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.57>
- LAMBERTS, Emiel (Ed.) (2002). *The Black International/L'Internationale noire (1870-1878)*. Lovaina: Leuven University Press.
- LEVITAS, Ruth (1990). *The Concept of Utopia*. Syracuse: Syracuse University Press.
- LILLA, Mark (2017). *La mente naufragada. Reacción política y nostalgia moderna*. Barcelona: Debate.
- LÓPEZ ALÓS, Javier (2011). *Entre el trono y el escaño. El pensamiento reaccionario frente a la Revolución Liberal, 1808-1823*. Madrid: Congreso de los Diputados.
- LOUZAO, Joseba (2008). La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea. *Hispania Sacra*, LX, 121, 331-354. <https://doi.org/10.3989/hs.2008.v60.i121.58>

- LUIZ, Jean-Philippe (2014). *L'utopie réactionnaire. Épuration et modernisation de l'État dans l'Espagne de la fin de l'Ancien Régime (1823-1834)*. Madrid: Casa de Velázquez.
- LUIZ, Jean-Philippe (2014). La construcción inacabada de una cultura política realista. En Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.): *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833* (319-345). Madrid-Zaragoza: Marcial Pons-Premsas Universitarias de Zaragoza.
- MANNHEIM, Karl (1958). *Ideología y utopía. Introducción a la Sociología del Conocimiento*. Madrid: Aguilar.
- MARTIN, Jean-Clément (ed.) (2001). *La contre-Révolution en Europe. XVIIIe-XIXe siècles. Réalités politiques et sociales, résonances culturelles et idéologiques*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes. <https://doi.org/10.4000/books.pur.16546>
- MILLÁN, Jesús (2008). La retropía del carlismo. Referentes y márgenes ideológicos. En Manuel SUÁREZ CORTINA ((Ed.) (2008). *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal* (255-282). Santander. Universidad de Cantabria.
- MILLÁN, Jesús (2015). La formación de la España contemporánea: el agotamiento explicativo del fracaso liberal. *Ayer*, 98, 243-256.
- MILLAN, Jesús; ROMEO, María Cruz (2018). Religión, nación y élites en la España del siglo XIX. En Bartolomé YUN; Jorge LUENGO (eds.). *Pensar el poder. Liber amicorum de Pedro Carasa* (61-76). Valencia: PUV.
- NISBET, Robert (1995). *Conservadurismo*. Madrid: Alianza Editorial.
- NOCEDAL, Cándido (1865). *Vida de Jovellanos, por...* Madrid: Imprenta y Estereotipia de M. Rivadeneyra.
- PRO, Juan (2018a). Utopia in the Spanish Language: The Origin of a Word, the History of an Idea. En Juan PRO (ed.). *Utopias in Latin America. Past and Present* (15-35). Brighton: Sussex Academic Press.
- PRO, Juan (2018b): Historia de la utopía: viajar en el tiempo. *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 48-2, 339-343. <https://doi.org/10.4000/mcv.8425>
- RAMÓN SOLANS, Javier (2017). La hidra revolucionaria. Apocalipsis y antiliberalismo en la España del primer tercio del siglo XIX. *Hispania*, 256, 471-496. <https://doi.org/10.3989/hispania.2017.014>
- RAMOS VERA, Mario (2018). ¿Existe la utopía conservadora? Paradoja y ejemplo de Chesterton. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 149, 341-373.
- RICOEUR, Paul (1994). *Ideología y utopía*. Barcelona: Gedisa.
- RICOEUR, Paul (2001). *Del texto a la acción. Ensayos de hermenéutica II*. México/Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- RIVERA GARCÍA, Antonio (2006). *Reacción y revolución en la España liberal*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- ROMEO, María Cruz (2011). ¿«Qué es ser neocatólico»? La crítica antiliberal de Aparisi y Guijarro. En «*Por Dios, por la patria y el rey*». *Las ideas del carlismo* (129-163). Estella: Gobierno de Navarra.
- ROMEO, María Cruz (2015). Escritores neocatólicos en el espacio público liberal: el filtro de la «modernidad». En *Donoso Cortés. El reto del liberalismo y la revolución* (116-144). Madrid: Archivos de la Comunidad de Madrid.
- ROMEO, María Cruz; SERRANO, Rafael (2021). Krausistas y neocatólicos: la primera guerra cultural en perspectiva europea. En Rafael SERRANO y Sergio SÁNCHEZ (eds.). *El conflicto religioso en la España del siglo XIX. Discursos, opinión pública y movilización* (47-73). Valladolid: Universidad de Valladolid.
- RÚJULA, Pedro (2014). El antiliberalismo reaccionario. En M.^a Cruz ROMEO y María SIERRA (coords.). *La España liberal, 1833-1874* (377-410). Madrid-Zaragoza: Marcial Pons-Prensas Universitarias de Zaragoza.
- RÚJULA, Pedro; RAMÓN SOLANS, Javier (eds.) (2017). *El desafío de la revolución. Reaccionarios, antiliberales y contrarrevolucionarios (siglos XVIII y XIX)*. Granada: Comares.
- SÁNCHEZ-PRÍETO, Juan María (2003). Estudio preliminar. En Juan DONOSO CORTÉS. *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo* (13-89). Madrid: Almar.
- SARLIN, Simon (2013). *Le légitimisme en armes. Histoire d'une mobilisation internationale contre l'unité italienne*. Roma: École Française de Rome.
- SCRUTON, Roger (2019). *Conservadurismo*. Madrid: el buey mudo.
- SERRANO SANZ, José María (2015). Los librecambistas españoles en el siglo XIX: La Asociación para la Reforma de los Aranceles de Aduanas. *Anales de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas*, 92, 217-229.
- SERVIER, Jean (1995). *La utopía*. México: Fondo de Cultura Económica.
- SUÁREZ CORTINA, Manuel (Ed.) (2008). *Utopías, quimeras y desencantos. El universo utópico en la España liberal*. Santander: Universidad de Cantabria.
- TOLEDANO, Lluís Ferran (2001). *Entre el sermó i el trabuc. El carlisme català contra la revolució setembrina (1868-1872)*. Lleida: Pagès.
- URIGÜEN, Begoña (1986). *Orígenes y evolución de la derecha española. El neocatolicismo*. Madrid: CSIC.
- VALVERDE, Carlos (1970). Introducción general. En Juan DONOSO CORTÉS. *Obras completas de... Tomo I* (1-166). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- VÁZQUEZ-ROMERO, José Manuel (1998). *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. Madrid: Universidad Pontificia Comillas.
- VILALLONGA, Borja (2014). The Theoretical Origins of Catholic Nationalism in Nineteenth-Century Europe. *Modern Intellectual History*, 11, 307-331. <https://doi.org/10.1017/S1479244314000031>