

*Individuo, nación y religión en el liberalismo español, 1808-1868**

Jesús Millán García-Varela

Universitat de València
Jesus.Millan@uv.es

María Cruz Romeo Mateo

Universitat de València
M.Cruz.Romeo@uv.es

Resumen: Los autores abordan un problema clave de la hipótesis del «débil» Estado liberal en España: la supuesta subordinación de la nación a la identidad católica prepolítica. El artículo argumenta que la intolerancia religiosa debe entenderse en el marco del liberalismo histórico. De hecho, permitió que el Estado regulase el alcance del confesionalismo y la autoridad social de la Iglesia. Los autores rechazan la supuesta continuidad entre el antiguo régimen y el auge neocatólico. Al contrario, la unidad religiosa, frente a la libertad individual de cultos, fue reivindicada por círculos liberales, preocupados por la estabilidad de la política y el orden social.

Palabras clave: liberalismo, Estado nacional en España, derechos humanos, libertad de cultos, España del siglo XIX.

Abstract: The authors address one of the key issues present within the theory of the «weak» Spanish liberal state. This is the idea that the nation was subordinated to a Catholic pre-political identity. This article argues that religious intolerance should be understood within the framework of historical liberalism, which enabled the state to regulate the scope of confessionalism and the social authority of the Church. The authors reject the supposed continuity from Old Regime to the rise of neo-Catholicism. On the contrary, liberals proclaimed religious unity—as opposed to freedom of religion—in order to ensure political stability and social order.

Keywords: liberalism; Spanish nation state, human rights, freedom of religion, nineteenth-century Spain.

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

Manuel Martí Martínez, *in memoriam*.

El debate sobre la construcción de la nación y sus relaciones con el Estado es el gran problema de la agenda actual de la historiografía española. Eso otorga a los vínculos entre nación y religión una importancia fundamental. Son una variable destacada en las explicaciones dominantes sobre la trayectoria de la España contemporánea. Hace aproximadamente un siglo, esos postulados iniciaron su desarrollo en la historiografía. En contra de las visiones vigentes, aún en la segunda mitad del Ochocientos, las nuevas perspectivas dieron por frustrada la construcción del Estado nacional tras el fin del antiguo régimen.

En el origen de ese decisivo giro interpretativo pesaba el agotamiento del liberalismo no democrático de la Restauración, dominado por el *Desastre* de 1898 y la aparición de nacionalismos periféricos. La política y la cultura requerían entonces un marco histórico que explicara el descrédito de la trayectoria heredada y de sus protagonistas y que fundamentara un «nuevo comienzo», para cualquiera de las direcciones en que este debiera desarrollarse. De la diversidad de ese ambiente dan idea figuras tan distintas como Enric Prat de la Riba, Antonio Flores de Lemus, Fernando de los Ríos y José Antonio Primo de Rivera.

La hegemonía del discurso del *fracaso* en la historiografía académica se alcanzó a fines del Franquismo. Entonces, la difusión de las teorías sociales de tipo estructural enlazó con las exigencias interpretativas de tipo político y cultural, aún más urgentes tras la derrota de la democracia republicana y el triunfo de la dictadura. La difusión de teorías estructurales de la evolución social, con un característico sentido lineal, aumentó la receptibilidad de unas explicaciones macrosociales, aparentemente contundentes. Esto sucedió, incluso, cuando sus autores advertían de sus muchos «saltos en el vacío», con respecto a una investigación empírica apenas iniciada. La fuerza de las motivaciones y nociones intelectuales hizo que hipótesis verosímiles se presentaran como históricamente comprobadas. Jaume Vicens, Antonio Tuñón de Lara o Josep Fontana divulgaron, como fundamento de la España contemporánea, la idea de la «metamorfosis» del antiguo régimen

de la España imperial¹. El surgimiento del Estado liberal habría respetado la supervivencia de los poderes hegemónicos del pasado. Siguiendo una linealidad retrospectiva, se atribuían a ese origen toda una serie de insuficiencias desde comienzos del siglo XX, cuando la trayectoria española se consideraba desviada con respecto a los modelos normativos.

La nueva invención del pasado se estableció, pese a su precariedad empírica, al amparo de su polivalencia política y cultural. Las investigaciones de las últimas cuatro décadas han mostrado las incongruencias de este esquema. Así ha sucedido en el terreno de la evolución económica y del cambio social desde los últimos tiempos del absolutismo. Sin embargo, la disociación de los campos especializados de la historiografía ha contribuido a que la inercia del enfoque lineal del *fracaso* recupere su credibilidad, especialmente en la historia política y de las identidades nacionales. Esto se traduce en la existencia de presupuestos latentes. Es frecuente suponer que el abandono de la «comunidad», cohesionada por factores «tradicionales», preludió el individualismo bajo un orden liberal. La Francia de la Tercera República, tomada como modelo expreso o tácito, habría culminado las bases sentadas por la Revolución francesa. Así, la separación de la Iglesia y el Estado habría preparado la cohesión nacional, capaz de superar la lucha de clases y la prueba de fuego de la Gran Guerra.

Aplicando retrospectivamente esa lógica lineal, España significaría el caso contrario. El nacionalcatolicismo franquista hundiría sus raíces en la forma como se impuso el liberalismo español, que surgió con una intolerancia confesional que hoy resulta paradójica. La divulgación del franquismo como fruto de la trayectoria anterior enfatiza el aspecto religioso. «El conservadurismo español», ha resumido periódicamente Juan Luis Cebrián, «se basa fundamentalmente en la defensa de la nación católica y su adscripción al liberalismo ha sido más bien coyuntural»². Es fácil, por tanto, presentar todo con-

¹ Jaume VICENS: *Manual de historia económica de España*, 9.^a ed., Barcelona, Vicens Vives, 1972, pp. 228 y 568-570; Manuel TUÑÓN DE LARA: *Estudios sobre el siglo XIX español*, 8.^a ed., Madrid, Siglo XXI, 1984, pp. 48-62 y 156-158; Josep FONTANA: *La época del liberalismo*, Barcelona, Crítica, 2007, p. 102, e id.: *Cambio económico y actitudes políticas en la España del siglo XIX*, Barcelona, Ariel, 1973, p. 161.

² Juan L. CEBRIÁN: «Cambio de piel», *El País-Babelia*, 22 de febrero de 2020, p. 15.

fesionalismo como residuo de otro tiempo, que ha lastrado la labor propia del Estado. Esta idea era básica en la tesis de la «débil nacionalización», hace un cuarto de siglo. Se enfatiza en alguna síntesis actual sobre la España contemporánea: el Estado-nación dependió siempre de la Iglesia, configurando una excepción en Europa, frente a la separación de lo civil y lo religioso que, según se afirma, habría dominado en Gran Bretaña, Francia o Bélgica³. El subdesarrollo de la autonomía individual y de la sociedad civil derivarían del predominio de lo confesional y de un Estado débil.

Una parte destacada de la investigación sobre los inicios del Estado liberal español ha aportado importantes argumentos en esta línea. José María Portillo, Marta Lorente o Carlos Garriga han subrayado el carácter colectivo de la titularidad de la soberanía nacional establecida por las Cortes de Cádiz⁴. La nación soberana se definía como intolerantemente católica, de modo que los españoles lo eran en la medida en que compartían esa condición. Además, se ha argumentado, la soberanía en 1810-1812 se estableció sobre un conjunto civil apenas definido anteriormente como entidad política. Su caracterización secular como *Monarquía católica* habría anulado toda alternativa. Así pues, la soberanía de la *nación española atlántica* surgiría como readaptación, en el estricto terreno político, de ese vínculo constitutivo de carácter confesional. De hecho, lejos de imponer la esperable isonomía, la soberanía de la nación católica mantuvo el fuero eclesiástico. La soberanía proclamada habría renunciado a transformar los distintos ámbitos sociales, que permanecerían bajo esferas administrativas separadas. El resultado sería un aparente Estado-nación, limitado ante los poderes eclesiásticos heredados del pasado⁵.

³ Borja DE RIQUER: «La débil nacionalización española del siglo XIX», *Historia Social*, 20 (1994), pp. 97-114, y Josep M. COLOMER: *España: la historia de una frustración*, Barcelona, Anagrama, 2018, pp. 89-93.

⁴ José María PORTILLO: *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000, y Carlos GARRIGA y Marta LORENTE: *Cádiz, 1812. La Constitución jurisdiccional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Contemporáneos, 2007.

⁵ José María PORTILLO: «El poder constituyente en el primer constitucionalismo hispano», *Jahrbuch für Geschichte Lateinamerikas | Anuario de Historia de América Latina*, 55 (2018), pp. 1-26, e íd.: *Una historia atlántica de los orígenes de la nación y el Estado. España y las Españas en el siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2022. La ausencia de un poder constituyente pleno y la confesionalidad excluyente como carencias que impiden hablar de Estado de Derecho similar al norteamer-

Discutir estos planteamientos exige resituar algunos argumentos dentro de la evolución que nos presentan las investigaciones, que insisten en abandonar las trayectorias lineales, las alternativas dicotómicas y muchos indicadores supuestamente «neutros». Resulta insuficiente analizar aspectos jurídicos e institucionales, sin considerar las prácticas y sus implicaciones en escenarios que no podemos catalogar de antemano, sino que es preciso conocer. En contraste con los esquemas de la sociología clásica, la historiografía sobre el desarrollo de la sociedad civil en los Estados nacionales y sobre el arraigo de los derechos humanos destaca el peso de las estrategias de los agentes históricos en su contexto y mediante mecanismos locales de apropiación y modificación de los planteamientos jurídicos⁶.

Para ello nuestra discusión se centrará en dos aspectos. Por una parte, el significado del poder soberano, surgido del proceso constituyente, tanto en su capacidad para reformular en el terreno social y cultural a la nación —sujeto de la soberanía—, como con respecto a la dinámica predominante en los Estados europeos. Por otra —de acuerdo con una visión no teleológica—, la ruptura del *confesionalismo intransigente de la nación liberal* y las nuevas implicaciones del poder soberano, introducidas por el liberalismo de 1868.

El poder de la nación católica

El Estado-nación en España, de modo característico, surgió en la coyuntura suscitada a partir de la Revolución francesa. La metrópoli del viejo imperio español se integró en la primera oleada de

cano de 1787 y al francés de 1791, en Cayetano NÚÑEZ RIVERO: «El tratamiento religioso en la Constitución de Cádiz», *Revista de Derecho Político*, 82 (2011), pp. 351-390. Sobre el artículo 12 véanse Ana Isabel GONZÁLEZ MANSO: «Tolerancia religiosa y modelo de Iglesia en España en la primera mitad del siglo XIX», *Historia Constitucional*, 15 (2014), pp. 113-154, y Juan Pablo DOMÍNGUEZ: «Intolerancia religiosa en las Cortes de Cádiz», *Hispania*, 255 (2017), pp. 155-183.

⁶ Nancy BERMEO y Philip NORD (eds.): *Civil society before democracy. Lessons from nineteenth-century Europe*, Oxford, Rowman and Littlefield, 2000; Andreas FAHRMEIR: *Citizenship. The rise and fall of a modern concept*, New Haven, Yale University, 2007; Philipp KANDLER: «Neue Trends in der neuen Menschenrechtsgeschichte», *Geschichte und Gesellschaft*, 45 (2019), pp. 297-319, y Lynn HUNT: *La invención de los derechos humanos*, Barcelona, Tusquets, 2009.

Estados nacionales, sin experimentar el tipo de trayectoria que vivieron los grandes imperios desaparecidos tras la Primera Guerra Mundial un siglo después. Fue una transformación importante también por sus bases políticas. A inicios del Ochocientos en España arraigó una vía constituyente, basada en la idea de soberanía nacional, que contrasta con la fórmula de «Carta otorgada» y «Monarquía constitucional» que se asentó en la mayoría de los Estados europeos desde 1830. En esa década, en cambio, el modelo fracasó definitivamente en España⁷.

Esa peculiaridad ha sido trascendental en la España contemporánea. Tras la experiencia jacobina en Francia, reconstruir el poder político mediante la novedosa soberanía nacional no resultó ser, en ningún país, un proyecto capaz de atraer consensos. Que esta vía se impusiera y dejara su huella en la cultura política española se explica, en parte, por el vacío del poder real en 1808. Pero también se relaciona con las tradiciones políticas anteriores, que —como reconoció tarde Napoleón— no hacían del *reino* un conjunto sin entidad frente a la dinastía y la Iglesia. Precisamente porque no era una instancia inane, la respuesta de la población en 1808 —el rechazo de las abdicaciones de Bayona y la guerra— no tuvo parangón en la Europa napoleónica⁸. El escenario excepcional de Cádiz suponía un nuevo poder nacional, legitimado —como se haría evidente en la legislación desde 1820— para remodelar las esferas heredadas del absolutismo. En la Europa sometida por Napoleón esto fue algo admirado, pero generalmente abandonado por sus riesgos.

La historiografía reconoce el arraigo en la España borbónica de las doctrinas que entendían el poder real como fruto de una *translatio imperii*, en la que el reino cedía su facultad de autogobernarse a una dinastía⁹. Que el reino no fuese soberano no implicaba que

⁷ Martin KIRSCH: *Monarch und Parlament im 19. Jahrhundert. Der monarchische Konstitutionalismus als europäischer Verfassungstyp-Frankreich im Vergleich*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1999, y Herfried MÜNKLER: *Imperios. La lógica del dominio del mundo desde la antigua Roma a Estados Unidos*, Madrid, Nola, 2020, pp. 113-115.

⁸ Dieter LANGEWIESCHE: «Imperio, nación, guerra popular. 1813 en la historia de Europa», *Alcores*, 21 (2017), pp. 235-257, aunque extiende a España el reducido significado de la nación.

⁹ José María PORTILLO: «“Una vez se muere y no más”. Quintana y la memoria liberal de la crisis de la monarquía», en Fernando DURÁN *et al.* (eds.): *La patria*

careciese de entidad política, ni que esta no pudiera adquirir una dinámica innovadora. Las fórmulas que enfatizaban el poder real y anulaban el peso del reino o la nación se aplicaron tardíamente y con resultados poco brillantes. Esto fue lo que sucedió bajo Carlos IV y Godoy, cuando se recurrió a elementos técnicos de la Ilustración —burócratas o militares, por ejemplo— en apoyo de una estrategia dinástica, que proscibía la opinión pública y la idea de *nación*¹⁰. Es revelador que, frente a esa arriesgada anulación de la entidad política del reino, la cultura contractualista se revitalizara en diversas direcciones.

Elementos «tradicionales» podían confluír con nociones políticas en auge. En ese sentido actuaba la tradición cultural de los jesuitas, que reforzaba la legitimidad de la razón natural. Esa corriente del pensamiento católico podía confluír con los razonamientos laicos del contrato social. Lo mismo sucedía con las transformaciones socioculturales de la oficialidad militar, cuya lealtad primordial se dirigía a la *patria* y se proyectaba sobre los problemas sociales¹¹. Al repasar el orden político europeo en puertas de la Revolución francesa, Antoni de Capmany pudo afirmar que, en la Monarquía española, en contraste con Francia, el reino tenía representación permanente, a través de la Sala de Millones, a la vez que no excluía un proceso constituyente¹².

Este marco nutrió orientaciones contrapuestas. En él se desarrollaron dos preocupaciones, que acabaron fundamentando el tipo

poética. Estudios sobre literatura y política en la obra de Manuel José Quintana, Madrid y Frankfurt am Main, Iberoamericana, 2009, p. 372; Regina GRAFFE: *Distant tyranny. Markets, power, and backwardness in Spain, 1650-1800*, Princeton, Princeton University, 2012, pp. 242-244, y Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2007, p. 36.

¹⁰ Emilio LA PARRA: *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002.

¹¹ Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *El absolutismo y las Luces en el reinado de Carlos III*, Madrid, Marcial Pons, 2002, pp. 66-69; id.: *La Ilustración...*, pp. 114-137, y Antonio CALVO: *Cuando manden los que obedecen. La clase política e intelectual de la España preliberal (1780-1808)*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

¹² Antoni de CAPMANY: *Compendio cronológico-histórico de los soberanos de Europa*, vol. II, Madrid, M. Escribano, 1784, p. 232. La Sala de Millones era una comisión permanente de las ciudades con representación en Cortes, dentro del Consejo de Hacienda.

de ruptura con el antiguo régimen que se impuso en Cádiz. Una de ellas insistía en la insuficiente definición y eficacia del sistema político, al «carecer de constitución», como se repetía desde mediados del Setecientos. Sus implicaciones llevaban a rechazar las concepciones *patrimoniales* del reino, como si fuese *propiedad* de la dinastía y no *res publica*. Se suscitaba el rechazo, que resultaría premonitorio, a la posible enajenación de la Corona sin consultar al reino. Esa *especulación* actualizaba las tradiciones políticas de cara a la acción, ante la arriesgada deriva de la Corona en el área internacional. Así se puede deducir de la abundante literatura relacionada con la legitimidad de la insurrección popular y el papel de sus dirigentes ante la tiranía o una eventual nueva *pérdida de España*, tema reiterado desde 1770. Esta proyección se orientaba hacia el futuro dentro del contexto intelectual establecido, que preveía un momento crítico, cuando la refundación estaría legitimada para desbordar los límites vigentes. Flórez Estrada lo expresó, en 1810, con una fórmula híbrida entre lenguajes contractuales de distinto tipo: «La soberanía reside siempre en el pueblo, principalmente cuando no existe la persona en quien la haya cedido y el consentimiento unánime de una nación autoriza todas las funciones que quiera ejercer»¹³.

Una segunda prioridad otorgó un vigor decisivo a esos planteamientos antidespóticos. La conciencia del anquilosamiento demográfico y productivo de la metrópoli del imperio hispano reforzó decisivamente la teoría antipatrimonial. Según esta, el reino no podía ser una instancia pasiva, sometida a los fines dinásticos, ni podía mantenerse en su atraso. Había que eliminar manos muertas, instituciones religiosas y mayorazgos nobiliarios, se repitió con insistencia. Estos argumentos ampliaron su hegemonía intelectual en la segunda mitad del Setecientos. Esa urgencia por reestructurar la sociedad en el terreno socioeconómico y cultural disponía de una palanca importante en las teorías que afirmaban la entidad política del

¹³ Mario ONAINDÍA: *La construcción de la nación española. Republicanismo y nacionalismo en la Ilustración*, Barcelona, Ediciones B, 2002, pp. 280-300. La cita de Flórez Estrada, en Ricardo GARCÍA CÁRCEL: *El sueño de la nación indomable*, Barcelona, Ariel, 2019, p. 232, y Joaquín VARELA (coord.): *Álvaro Flórez Estrada (1766-1853): política, economía, sociedad*, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 2004. La trayectoria intelectual del decisivo núcleo salmantino, en Ricardo ROBLEDO: *La universidad española, de Ramón Salas a la Guerra Civil*, Valladolid, Junta de Castilla y León, 2014, pp. 35-239.

reino. El absolutismo, que durante décadas fue incapaz de abordar coherentemente esos problemas, fue el mismo que, con su lógica patrimonial, dejó al reino bajo la hegemonía francesa en las cesiones de Bayona de 1808. Como alternativa, el poder soberano *nacional* no podía excluir la capacidad para intervenir en los diversos ámbitos corporativos y jurisdiccionales del pasado.

Este no fue el único discurso que confluyó en 1808. Ya antes, una parte del patriotismo había desarrollado otra idea de la nación, identificándola con la historia y la legislación prescriptivas, intangibles para el poder. Esta perspectiva, ajena a la capacidad de intervención social de la nueva idea de soberanía, estaba reflejada por el ilustrado Gregori Mayans, para quien la ley era *precepto* y no requería el consentimiento del pueblo¹⁴.

Pero el patriotismo historicista, interesado en preservar ámbitos sociales en esa refundación nacional del poder político, no controló el proceso abierto en 1808, como muestran las disidencias de Jovellanos o el obispo de Orense o el alineamiento liberal, en aspectos constitucionales clave, de Capmany o Borrull. La excepcionalidad de la coyuntura coincidía con las previsiones abiertas por la teoría establecida de la *translatio imperii* y su confluencia con el nuevo contractualismo, inspirado por Rousseau y Sieyès. Bajo el gobierno de Godoy el manual de derecho natural del jesuita Giovanni Almicci, establecido en algunas universidades, debió favorecer que varias generaciones académicas vivieran esta transición. El tratado rechazaba la monarquía patrimonial y la enajenación del reino sin consentimiento de los súbditos, que quedarían legitimados para rebelarse. Si el bien común exigía cambios, afirmaba Almicci, debía determinarlos la voluntad del pueblo que, al elegir una nueva dinastía, ampliaría o restringiría el poder a los gobernantes, «fuera de los límites impuestos a la dinastía anterior»¹⁵. La cultura política histórica convergía con las contemporáneas para legitimar un poder nuevo, sin límites con respecto a las anteriores nociones corporativas y jurisdiccionales, lo que se plasmaba en hechos contundentes, pese a la retórica historicista que podía acompañarlos. La nación so-

¹⁴ Gregorio MAYANS: *Filosofía cristiana*, Oliva, Ayuntamiento de Oliva, 1998, pp. 196-202.

¹⁵ Giovanni ALMICCI: *Institutiones juris naturae et gentium secundum catholica principia*, Valencia, Faulí, 1789, pp. 349-352.

berana rompió la dependencia establecida con la dinastía por el antiguo contractualismo de la *translatio imperii*. De ahí que fracasara enseguida el intento *servil* de imponer una regencia presidida por la infanta Carlota Joaquina. En los primeros compases de las Cortes generales y extraordinarias, la prioridad de la nación había recogido el consenso que anulaba futuras decisiones de Fernando VII al margen del orden constitucional¹⁶. La soberanía de la nación dejaba atrás la concepción jurisdiccionalista. El preámbulo de la Carta de Cádiz razonaba el fin de los estamentos, no solo con coartadas históricas, sino porque «en el día» habían desaparecido los privilegios que situaban a nobles y eclesiásticos «fuera de la comunidad de sus conciudadanos» y, sobre todo, porque su subsistencia «provocaría la más espantosa desunión» en el futuro. El texto solo preveía una representación residual, del 20 por 100, para eclesiásticos y Grandes en el Consejo de Estado (artículo 232). Cualquier comparación con los proyectos, en este terreno, de Aranda, Jovellanos y los absolutistas muestra la fuerza de la remodelación social del nuevo poder soberano. Por eso se justificaba que no se exigiera a los diputados una propiedad mínima, ya que el orden constitucional estaba destinado a eliminar «los obstáculos que impiden en el día la libre circulación de las propiedades territoriales»¹⁷.

Los términos en que se establecía la intransigencia confesional (artículo 12) son congruentes con este planteamiento. Por un lado, las teorías de ciertos ilustrados y los primeros procesos constituyentes en el mundo occidental presuponían una cierta homogeneidad cultural, en el marco del cristianismo. Este era el caso de los países, católicos o protestantes, donde no había minorías religiosas. El derecho a la divergencia confesional no estaba claramente aceptado. Pero afirmar eso no disminuía la coincidencia en la necesidad de cambiar las situaciones heredadas. Incluso quienes tenían una idea historicista de la nación, como José Olmeda, al reforzar la homogeneidad religiosa podían compartir el consenso mayoritario en

¹⁶ Emilio LA PARRA: *Fernando VII. Un rey deseado y detestado*, Barcelona, Tusquets, 2018, pp. 209-210, y Jesús MILLÁN: «Fernando VII, entre los absolutismos y liberalismos de la nación», *Revista de libros* (2018).

¹⁷ *La Constitución de Cádiz (1812) y Discurso preliminar a la Constitución*, edición de Antonio FERNÁNDEZ, Madrid, Castalia, 2002, pp. 214-217.

alterar las posiciones de la Iglesia¹⁸. Por otra parte, el liberalismo gaditano incluyó la confesionalidad intransigente dentro de la soberanía nacional. Es significativo que —a diferencia de la Carta de Bayona— en Cádiz no se estableciera solo esa intransigencia. En el contexto histórico resultó fundamental el hecho de «nacionalizar la vigilancia de la ortodoxia»: «la Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra». Como se advirtió entonces, esto eliminaba la Inquisición, aquel entramado de jerarquías oficiosas o privadas que, bajo el control último del rey, hacía efectiva la intolerancia. Con el régimen liberal, esas funciones se transferían, no a alguna corporación o práctica social, sino al poder del Estado, el único que podía hacer leyes. Como pone de relieve la mayor parte de los historiadores, la soberanía nacional no estaba obligada a mantener los términos heredados de la intransigencia religiosa. Estaba claro también que la confesionalidad no supe-ditaba la soberanía de la nación a la heteronomía de la Iglesia. Así quedó establecido en los debates parlamentarios. Pero, sobre todo, configuró un duradero consenso liberal en materia legislativa y en cuanto al monopolio sancionador del Estado¹⁹.

Esta estructura de capacidades que establecía la «intolerancia liberal» implicaba un cambio fundamental. Esa intolerancia situaba la regulación de la confesionalidad dentro del ámbito exclusivo del Estado, el cual definiría en qué consistiría el deber nacional de ser católico y qué sanciones tendría eventualmente su incumplimiento. En ese marco, las transformaciones eran importantes. No solo desaparecía la Inquisición. Aplicando la prioridad productivista típica del liberalismo y sus medidas desamortizadoras, el horizonte inmediato era un recorte fundamental de la influencia y la presencia social de la Iglesia.

¹⁸ Olmeda, del círculo de Aranda, consagraba la uniformidad católica y reclamaba el fin de las manos muertas, *Elementos del derecho público de la paz, y de la guerra*, vol. I, Madrid, Vda. de M. Fernández, 1771, pp. 54-58.

¹⁹ Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA: *La Constitución de Cádiz. Origen, contenido y proyección internacional*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2011, p. 111; Emilio LA PARRA: «El conflicto político religioso (1808-1833). Iglesia y confesionalidad católica de la monarquía española», en Feliciano MONTERO *et al.* (eds.): *La historia religiosa de la España contemporánea: balance y perspectivas*, Alcalá de Henares, Universidad de Alcalá, 2017, pp. 15-31, e *id.*: «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 44(1) (2014), pp. 45-63.

El «momento Marchena-Pujol»: la «intolerancia liberal» de la nación

¿Qué uso político se hizo de la afirmación rotunda de la confesionalidad católica del Estado durante el Trienio Liberal? La prioritaria política desamortizadora de 1820 a 1823 reflejaba un consenso compartido por liberales de muy distinta orientación²⁰.

En síntesis, hay tres factores clave que definen la trascendencia de estas medidas. Es importante tener en cuenta que no fue una intervención simplemente económica, ni que afectara solo a la Iglesia. Sus efectos alcanzaron a toda la sociedad, en sus diversas facetas. En primer lugar, las instituciones religiosas de «manos muertas» venían complementando decisivamente la dinámica social española, que estaba dominada desde hacía mucho por intensas oleadas de fundación de vínculos o mayorazgos. La otra cara de la moneda de la concentración de la herencia en un único heredero era el desvío del resto de los descendientes hacia fundaciones religiosas, dotadas con un patrimonio que, en consecuencia, se entendía como eclesiástico y familiar a la vez. Además, la multiplicación del número de religiosos fue determinante para la sistemática difusión del sacramento de la penitencia en la España del Setecientos, lo que representaba un factor decisivo de disciplinamiento moral y político, como se vería a partir del Trienio Liberal. Por último, el intenso recorte de la presencia social de los religiosos afectaba a una importante interpretación del mundo, difundida incluso por muchos ilustrados. Según esta, la «naturaleza» funcionaba según leyes que no dejaban de ser susceptibles de intervenciones por parte de la divinidad. Eliminar por vías políticas las formas de vida consagrada su-

²⁰ Gregorio ALONSO: *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares, 2014, pp. 75-110; Emilio LA PARRA: «Cultura católica: confesionalidad y secularización», en Miguel Ángel CABRERA y Juan PRO (coords.): *La creación de las culturas políticas modernas, 1808-1833*, Madrid-Zaragoza, Marcial Pons-PUZ, 2014, pp. 127-154, y Andoni ARTOLA: «Política religiosa», en Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (coords.): *El Trienio Liberal (1820-1823). Una mirada política*, Granada, Comares, 2020, pp. 263-284. Sobre la posición del clero durante esos años, Francisco Javier RAMÓN SOLANS: «Religión», en Pedro RÚJULA e Ivana FRASQUET (coords.): *El Trienio Liberal (1820-1823). Una mirada política*, Granada, Comares, 2020, pp. 355-377.

ponía alterar los términos de la relación entre la sociedad y la providencia, imprescindible para subsistir y progresar de manera recta²¹. Con ser esencial, la ley desamortizadora de octubre de 1820 solo fue una pieza de un conjunto de acciones que trastocaban la cosmovisión de muchos hombres y mujeres católicos y, por tanto, creaban un escenario sustancialmente nuevo.

Nada más arrancar el marco liberal en 1820, se desplegó públicamente una amplia reflexión sobre el catolicismo y la Iglesia en las sociedades del momento. A la vez, se criticaba aquellos aspectos de la religión y de la Iglesia que impedían una religiosidad acorde con premisas liberales, que reclamaban una espiritualidad intimista y evangélica. Este torrente, retenido hasta entonces, inundó el nuevo canal que regulaba la opinión pública.

En esas circunstancias, los efectos de la libertad de imprenta fueron interpretados por sectores católicos como el intento de «fabricar, formar y erigir un mundo político, civil y religioso que jamás ha existido»²². No se exageraba. Si el decreto de 10 de noviembre de 1810 había exceptuado de esa libertad «todos los escritos sobre materias de religión», que así quedaban sujetos a la censura previa de los ordinarios eclesiásticos, el real decreto de 22 de octubre de 1820, lejos de restringir la libertad, como a veces se ha interpretado, constreñía decididamente las prerrogativas concedidas a los obispos en la ley anterior. El nuevo decreto limitaba la censura previa a las publicaciones referidas directa y exclusivamente a las Escrituras y al dogma. Además, fijaba un procedimiento de recurso contra la denegación de licencia por parte del obispo, en el que intervenían desde una junta de protección de libertad de imprenta, nombrada por las Cortes, hasta las mismas Cortes, que tenían la última palabra. En consecuencia, el poder legislativo del Estado-nación era la instancia que decidía en asuntos, no precisamente marginales, de materia religiosa y eclesiástica²³.

Para muchos católicos, todo ello nutría la «confusión», el «trastorno» y la «inversión de ideas», al permitir publicaciones en que «se dice que nuestra alma no es inmortal; se satirizan la venera-

²¹ Francisco SÁNCHEZ-BLANCO: *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, Madrid, Alianza Editorial, 1991, pp. 76-150.

²² *El Amante de la Religión*, núm. 2, 1820.

²³ *Suplemento a la Gaceta del Gobierno*, 5 de diciembre de 1820.

ción de los santos, y las ceremonias y ritos de nuestras iglesias». Se abrían, pues, las puertas para cuestionar fundamentos importantes que sostenían la vivencia católica. Sin embargo, esta percepción no se politizó inmediatamente. En principio, hubo más bien llamadas a la neutralidad política por parte del nuncio Giacomo Giustiniani, que creía que la Constitución de 1812 no contenía nada que ofendiera a la religión y a los eclesiásticos²⁴. También se apeló a su artículo 12 como última línea de defensa de las posiciones católicas. Ahora bien, el uso de ese apartado constitucional para prohibir las discusiones sobre la Iglesia y la religión, apoyándose en el carácter vinculante de la confesionalidad nacional, no fue patrimonio de los liberales. No era el liberalismo constitucional el que preservaba el ámbito doctrinal de la Iglesia. Al contrario, este uso intolerante, que se apoyaba en la interpretación prescriptiva de la historia de España, fue patrimonio de quienes evolucionaban hacia el absolutismo. Desde esta perspectiva, los redactores del sevillano *El Amante de la Religión* y del barcelonés *El Amigo de la Religión* marcarían la pauta, al denunciar «los abusos» de la libertad de imprenta y presentarse como los verdaderos defensores de la carta magna. El primero, además, enlazaba la historia de España, la religión y la constitución. Tras remontarse a los godos, situaba la Carta de 1812, contra toda evidencia, en una continuidad con el Fuero Juzgo, las Partidas y la Novísima Recopilación, para concluir que la «intolerancia establecida en nuestro sabio volumen [la Constitución de Cádiz]» es «tan antigua en España como lo es el catolicismo»²⁵.

Estos sectores católicos reutilizaron los discursos historicistas sobre la nación, a fin de fundamentar, no solo la confesionali-

²⁴ Maximiliano BARRIO: «La nunciatura de Giustiniani entre la revolución y la contrarrevolución (1820-1827)», en Rafael SERRANO GARCÍA *et al.* (eds.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 101-127.

²⁵ *El Amante de la Religión*, núm. 2, 1820. Sobre esta prensa católica, véase Gérard DUFOUR: «Una efímera revista religiosa durante el Trienio Liberal. *El Verdadero Amigo de la Religión*», *Trienio: ilustración y liberalismo*, 9 (1987), pp. 165-176; *id.*: «*El Amigo de la Religión*: el servil por la Constitución», *El Argonauta español*, 16 (2019), e *id.*: «Política y religión en el *Diario Constitucional de Barcelona* (13 de marzo de 1820-31 de octubre de 1823)», en Rafael SERRANO GARCÍA *et al.* (eds.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 33-64.

dad intolerante, sino también la esencia de la patria española. No era esta, como hemos visto, la «intolerancia liberal» en materia religiosa, que remitía a la primacía del Estado confesional. La referencia a la voluntad nacional y al poder constituyente bastaba para sostener la política liberal de reforma de la Iglesia. Tanto para grupos exaltados como moderados, la soberanía de la nación regía la práctica política.

Desde un criterio radical, la *Teoría de una constitución política para España*, del presbítero albaceteño Ramón de los Santos García, puede representar el espacio de transformaciones que abría el liberalismo español. Comenzaba reforzando la definición de la confesión nacional como competencia exclusiva del poder soberano, hasta el punto de afirmar que «la nación podrá mudar su religión y el culto religioso, como y cuando quiera, según le parezca más conveniente a su felicidad». Una vez más, el liberalismo estaba en las antípodas de la idea historicista y prescriptiva de la identidad nacional. Pero, de un modo que resultaría sorprendente desde planteamientos presentistas, estas premisas desembocaban precisamente en la protección legal de los demás cultos cristianos, siempre y cuando no sobresalieran públicamente sobre la religión oficial. Esta obra testimonia, por tanto, que el universo de la «intolerancia liberal» incluía perspectivas que se abrían hacia el pluralismo religioso, en este caso, incluso, de manera garantista. En consecuencia, la historiografía se encuentra ante el reto de analizar una trayectoria histórica que hacía compatible la consagración de la unidad católica de la nación con la apertura de vías que se encaminaban claramente a modificarla. La unidad intolerante, en definitiva, era un esquema intrínsecamente dinámico²⁶.

²⁶ Ramón de los Santos GARCÍA: «Teoría de una Constitución Política para España (1822)», en Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA (ed.): *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, In Itinere-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, p. 404, y Cayetano MAS GALVAÑ: «La democracia templada según un “clérigo del lugar”: Perfiles biográficos e ideológicos de D. Ramón de los Santos García», en Ignacio FERNÁNDEZ SARASOLA (ed.): *Constituciones en la sombra. Proyectos constitucionales españoles (1809-1823)*, Oviedo, In Itinere-Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2014, pp. 211-266. Los exaltados no se plantearon la tolerancia, Juan F. FUENTES: «El Liberalismo radical ante la unidad religiosa (1812-1820)», en *Libéralisme chrétien et catholicisme libéral en Espagne, France et Italie dans la première moitié du XIX siècle*, Aix-en-Provence, Université de Provence, 1989, pp. 138-139.

En el liberalismo moderado de *El Censor*, fundado y redactado por los antiguos afrancesados León Amarita, Sebastián Miñano, Alberto Lista y José Mamerto Gómez Hermosilla —los tres últimos, también clérigos— reaparece ese distanciamiento con respecto al historicismo, al tiempo que se comparte la primacía del poder soberano. Sus reflexiones sobre la religión combinaron la defensa del regalismo y el cambio social, piezas del consenso liberal decimonónico, con el alegato secularizador e individualista. Por un lado, los redactores se mostraron favorables a cuantas reformas propugnaban los gobiernos, desde la de regulares (y sus bienes) hasta la del diezmo. Se imponían como argumentos la autoridad de la que gozaba la nación para llevarlas a cabo y su utilidad —la conocida perspectiva productivista, que gozó de tanto predicamento liberal—, frente a la «utilidad espiritual» que priorizaba el absolutismo. Cuestionaban, eso sí, que las reformas eclesiásticas se hicieran sin el acuerdo de la Santa Sede. Pero el motivo no era que la nación no estuviera legitimada para ello, sino «porque no siendo esta la opinión de todos, y ni aun de la mayor parte siquiera de los ciudadanos, todo arreglo hecho sin anuencia de Roma encontrará grandes dificultades en la ejecución, y nos expondrá tal vez a conmociones peligrosas». Por otra parte, rechazaron con vehemencia las pretensiones del autor de la *Teoría de una constitución política para España* —a quien llegaron a calificar como «escritor de Barrabás»—, centradas, como se ha visto, en la intervención del Estado en los asuntos religiosos. Según *El Censor*, debía respetarse la autonomía de las esferas política y religiosa, por lo que impugnaba la conversión de los púlpitos en cátedras políticas o la idea de Ramón de los Santos García de transformar los sacerdotes en empleados públicos²⁷.

El moderantismo de *El Censor* participaba, por tanto, del proyecto secularizador, dentro de un marco que hoy podría resultar paradójico. Después de haber defendido una mayor conciliación

²⁷ *El Censor, periódico político y literario*, 25 de noviembre de 1820, pp. 350-351, y 18 de mayo de 1822, p. 290; Elisabel LARRIBA: «Las reflexiones del *Censor* sobre iglesia y religión», en Rafael SERRANO GARCÍA et al. (ed.): *Dimensiones religiosas de la Europa del Sur (1800-1875)*, Valladolid, Universidad de Valladolid, 2018, pp. 65-84, y Claude MORANGE: *En los orígenes del moderantismo decimonónico. El Censor (1820-1822): promotores, doctrina e índices*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 2019.

del poder del Estado con la Iglesia, como hemos visto, su perspectiva seguía inscrita en el peculiar consenso liberal —ajeno al historicismo—, incluyendo determinadas posibilidades de cambio con un marcado acento individualista. Para el periódico, el Estado no debía ser agente subsidiario de la autoridad eclesiástica cuando los individuos que habían hecho votos religiosos decidían romperlos. Esto «no es delito, porque en nada trastorna el orden social [...], porque no disminuye la suma del bien público, que es lo que está obligado a cuidar el gobierno civil». Con este lenguaje utilitarista, se sentenciaba que estos asuntos eran «un negocio de opinión», sobre los que no debía imponerse un sujeto político superior. La intolerancia establecida constitucionalmente, de nuevo, no era obstáculo para ello. En las condiciones que establecía la Constitución, cuando la vigilancia de la ortodoxia confesional se asignaba exclusivamente al poder soberano a través de la ley, ese criterio de libertad individual, lejos de anularse, quedaba protegido. Era suficiente el culto privado, que no requería licencia, ni podía perseguirse «aun con cien inquisiciones». La versión moderada del liberalismo, por tanto, mantenía la prioridad del individuo libre, autónomo, capaz de juzgar por sí mismo la verdad de las religiones y dependiente del «imperio exclusivo de su conciencia». Estos derechos individuales, en una materia privada, se realizaban dentro de la confesionalidad liberal, en un país sin minorías religiosas, ni demanda social de pluralismo público en materia de culto²⁸.

De este modo, el liberalismo hacía compatible lo que hoy a veces se considera imposible. Si la historia debe aportar su conocimiento a los procesos de secularización, entonces hay que abordar las trayectorias concretas, que han hecho posible esa evolución a lo largo del tiempo; no subordinarlas a conceptos supuestamente intemporales. Hay que analizar, por tanto, la simultaneidad de factores que se suelen asignar a modelos incompatibles, como son el respeto a la conciencia individual y la intolerancia confesional. Fue la respuesta que se encontró en distintas sociedades de las primeras décadas del siglo XIX.

La intolerancia confesional del liberalismo español hay que situarla frente a la concepción prescriptiva de la confesionalidad de

²⁸ *El Censor, periódico político y literario*, 18 de mayo de 1822, pp. 264, 286, 299 y 267, y Elisabel LARRIBA: «Las reflexiones del *Censor...*», p. 84.

la nación, que defendían los antiliberales. Mientras que estos querían que la nación se limitase a prolongar su «esencia», definida en la historia por la religión, la idea liberal del confesionalismo capacitaba al poder legislativo para modificar estructuras y hábitos sociales. Había un consenso en torno a este confesionalismo liberal, que en otro lugar hemos definido de acuerdo con las reflexiones de José Marchena y del sacerdote liberal Albert Pujol. A partir de la intolerancia religiosa, regulada solo por la ley, se podía avanzar eficaz y gradualmente hacia la libertad de cultos, bajo una doble premisa: la prioridad de la soberanía de la nación y el estímulo del cambio social, potenciado por las reformas que afectaban a la propia Iglesia. Esto incluía un cambio decisivo en las plataformas institucionales de la Iglesia y la apertura del espacio público a la discusión y a las posibilidades de cambio cultural. No en último lugar, introducía una transformación clave en el campo de la formación de las *clases medias*, consideradas referente del conjunto de la sociedad.

De esta forma, en los inicios del Trienio Liberal, José Marchena compendió el consenso mayoritario del liberalismo, al expresar que el modelo liberal introducía una dinámica de transformaciones que, verosímelmente, había de «allanar el camino que ha de conducir a la libertad de cultos». Para Albert Pujol, este marco liberal de unidad religiosa reforzaba la lucha contra el despotismo y la superstición y promovía la difusión del conocimiento. El progreso paulatino aseguraba logros más estables y consolidados que una intervención disruptiva en las prácticas y mentalidades. Los enfrentamientos que hubo en esos años confirman la entidad de este proyecto transformador²⁹.

La otra cara de la libertad de cultos de 1869

El Estado de la España isabelina no alteró en lo fundamental el modelo Marchena-Pujol, una vía que abría las puertas a los procesos pausados de individualización, secularización y cambio del entramado institucional. Ni siquiera el Concordato de 1851 arrambló

²⁹ Jesús MILLÁN y María Cruz ROMEO: «La nación católica en el liberalismo. Las perspectivas sobre la unidad religiosa en la España liberal, 1808-1868», *Historia y política*, 34 (2015), pp. 189-190.

con él. Como ha argumentado Juan Pro, el concordato promovido por Juan Bravo Murillo mantenía las premisas del estatismo y solo por «oportunidad política» fue criticado por el conservadurismo liberal de Ramón Narváez. La mayor parte del moderantismo compartía en este terreno el marco liberal. Después de la experiencia progresista de 1854-1856, por mucha que fuera la influencia de círculos neocatólicos o ultramontanos, la Monarquía era incapaz de configurar a partir de ellos la política de los gobiernos. Una Corona oscurantista no podía conducir un rumbo que revirtiera el marco liberal asentado en España. Al contrario, al necesitar la colaboración de fuerzas liberales, el oscurantismo monárquico hubo de aceptar medidas que contradecían decisivamente esas orientaciones favorecidas por la corte. Así sucedió al reanudar de modo definitivo la desamortización, interrumpida transitoriamente, o al reconocer al nuevo Reino de Italia³⁰.

En realidad, los postulados esenciales de la intolerancia liberal, configurada en las primeras décadas del siglo XIX, no fueron eliminados por iniciativa política de la monarquía. Esos postulados, en especial la idea de emancipación individual dentro de la nación soberana y confesional, se fueron erosionando desde dentro del propio liberalismo. Fue un proceso acumulativo, iniciado en el Bienio progresista y culminado tras la Revolución de 1868. En un primer momento, las culturas políticas progresista y demorrepublicana cuestionaron los vínculos aceptables hasta entonces entre individuo, nación y religión. El mundo progresista enarboló en las Cortes Constituyentes de 1854-1856 la bandera del carácter defensivo de la religión, frente al riesgo para el individuo del poder invasivo de la nación soberana y de la capacidad política del poder legislativo. Por tanto, afirmaba ahora que, por un lado, la soberanía nacional tenía unos límites rotundos en la historia y el catolicismo. A la vez, los progresistas rechazaban el individualismo como concepción de lo social. Por su parte, en el liberalismo radical surgieron nuevas voces, que ya no hacían depender los derechos individuales de la conformidad

³⁰ Juan PRO: *La construcción del Estado en España. Una historia del siglo XIX*, Madrid, Alianza Editorial, 2019, p. 360; Isabel BURDIEL: *Isabel II. Una biografía (1830-1904)*, Madrid, Taurus, 2010, pp. 488 y ss., y Jesús MILLÁN: «La primera fase del Estado-nación en España, 1808-1880: cambios sociales y espacios políticos», *Cahiers de civilisation espagnole contemporaine*, 20 (2018).

del ciudadano con la voluntad de la nación soberana. Al contrario, rompiendo con esta perspectiva, se desarrolló la idea de que los individuos tenían derechos previos a su condición política. Serían derechos *ilegislables*, que ponían límites a una soberanía de la nación que hasta entonces era omnicomprendiva y solo se podía limitar a sí misma. Esta tendencia suponía un cambio apreciable, fomentaba un escenario más abierto a la disidencia social y profundizaba en el cuestionamiento de la autoridad del Estado.

La Revolución de 1868 aceleró y agudizó la quiebra de la fórmula Marchena-Pujol. No fue solo la declaración constitucional de la libertad de cultos lo que motivó el nuevo escenario. Más esencial fue, a nuestro entender, la otra cara del artículo 20 de la Constitución de 1869, que, al tiempo que lo hizo posible, introdujo una perspectiva nueva, ya propia del liberalismo del consenso elitista de la Restauración. Todos los especialistas han señalado el carácter transaccional que tuvo ese artículo y la dificultad con que se alumbró. En menos ocasiones se ha llamado la atención sobre los fundamentos de un sector del liberalismo —incluso del que participó en la iniciativa revolucionaria de 1868—, para supeditar la implantación de los derechos individuales a la evolución de las condiciones sociales y, en algún caso, al mantenimiento de la unidad religiosa. El reconocimiento de la libertad de cultos, por tanto, se incluía en una significativa envoltura de matices de inspiración positivista. Pueden ser representativas a este respecto las intervenciones del progresista Pedro Mata y de los diputados procedentes de la Unión Liberal, Saturnino Álvarez Bugallal y Juan Valera³¹.

El primero, miembro además de la Comisión constitucional, consideró «altamente impolítico», «indiscreto» y «temerario» prescindir de las condiciones sociales del país. Tener en cuenta esas circunstancias era más prioritario que el ejercicio del derecho individual a la libertad de cultos. De ahí la adopción de una fórmula

³¹ Santiago PETSCHEN: *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las Constituyentes de 1869*, Madrid, Taurus, 1974; Vicente CÁRCEL ORTÍ: *Iglesia y revolución en España (1868-1874)*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1979; Manuel PÉREZ LEDESMA: *La Constitución de 1869*, Madrid, Iustel, 2010, pp. 67-82; Ana Isabel GÓNZÁLEZ MANSO: «El concepto de libertad de cultos en el debate de las Cortes Constituyentes de 1869», *Historia Constitucional*, 18 (2017), pp. 71-93, e íd.: «El sentimiento religioso en el debate político de 1869 en España», *Hispania Sacra*, 142 (2018), pp. 601-611.

adecuada a «nuestra situación y nuestras aspiraciones», que dejaba «la cuestión al porvenir». Precisamente la interpretación de esa situación y de esas aspiraciones era lo que llevaba a Álvarez Bugallal —futuro ministro de Gracia y Justicia en gobiernos de Cánovas del Castillo— a sostener el mantenimiento de la unidad católica. No era un retrógrado, sino, como él mismo se presentó en el parlamento, un conservador del espíritu y de las instituciones de la época: «el tiempo del absolutismo [...] ha pasado para no volver jamás». No se trataba de volver a remodelar los cimientos sociales, políticos y culturales de España: «tenemos consumado ya nuestro 89; que toda nuestra revolución está hecha». Se trataba más bien de reformar la legislación vigente para desterrar definitivamente la coacción religiosa. Para él, no existía «verdadero problema religioso»³²:

«Desde el momento, señores, en que nosotros hemos secularizado la enseñanza, hemos desamortizado la propiedad y hemos proclamado la libertad de imprenta; desde el momento en que por la tribuna y por la prensa, por la organización especial del Estado, por la organización especial de la propiedad, y por la situación en que hemos colocado al clero y al poder encargado de la gobernación del país, es posible la discusión de todas las opiniones, de todos los intereses públicos, de todos los negocios del Estado, y es posible también que penetren entre nosotros para su debate las ideas que privan y están de moda en las naciones europeas; desde el momento en que sucede todo esto, no necesitamos más, absolutamente más, que quitar aquellos restos que nos ha dejado la Inquisición...».

Para estos liberales de orden, era suficiente «la tolerancia que ya poseemos de hecho», sobre todo en las circunstancias del momento. Una vez aprobado el sufragio universal masculino —para gran disgusto de Álvarez Bugallal—, se requería un régimen de «disciplina interior libre y espontánea», «de represión voluntaria que solo la religión puede ejercer, sostener y alimentar»: «cuando los vínculos del poder se relajan, se aflojan con las instituciones democráticas, los resortes morales son entonces más indispensables,

³² *Diario de Sesiones de Cortes Constituyentes (DSCC)*, Legislatura de 1869-1871, 3 de mayo de 1869, pp. 1574 y 1575 (intervención de Mata) y 1581 y 1579 (intervención de Álvarez Bugallal).

más necesarios que nunca». Una frase con la que Álvarez Bugallal parecía actualizar el balance de los efectos acumulados bajo la perspectiva Marchena-Pujol³³:

«Si queréis emancipar á este pueblo, no por saltos, porque la historia no procede por saltos, sino por emancipaciones sucesivas, es menester que le eduquéis, porque la libertad está sometida á leyes y sistemas de educación, á una enérgica disciplina. Si queréis hacer esto, en lugar de descristianizarle, en lugar de apartarle del catolicismo, única religión que conoce, única religión que practica y que practicará [...]. Si queréis que la emancipación en que trabajosamente caminamos sea fecunda, lejos de desacreditar y de ultrajar la religión católica, es preciso que, os unáis á ella; lejos de perseguir á la Iglesia, es preciso que tratéis de reconciliaros con ella».

Esta debió ser la posición del patricio progresista José Pardo Bazán, para quien la perspectiva abierta por Marchena-Pujol tuvo que ser más segura que la incierta fórmula ensayada en 1869. Al final, uno y otro, junto con Cánovas del Castillo, unirían su voto a los cuarenta diputados que rechazaron la libertad de cultos³⁴.

Más pragmático se mostró el escritor Juan Valera en la defensa de la enmienda que presentó, aunque también más contradictorio. En un discurso endeble, como reconocería en privado a su amigo Gumersindo Laverde —pero decidido a transformarlo en una serie de artículos dirigidos a la opinión pública—, pugnó por defender la libertad de cultos y la unidad religiosa a la vez. Esa libertad era el «primero de los derechos individuales e imprescriptibles. Sin este derecho son vanos y acéfalos los otros». Pero, al mismo tiempo, España necesitaba la confesionalidad del Estado, es decir, una religión oficial que respetase públicamente otros cultos. Valera era un patriota liberal que no aceptaba las restricciones de la ortodoxia intransigente a la libertad individual. En consecuencia, reclamaba la libertad científica y literaria, imprescindibles para la fortaleza de la nación. Pero, a la vez, reflejaba la demanda creciente de elemen-

³³ *Ibid.*, pp. 1580-1581, aunque no estaba dispuesto a permitir la pérdida de presencia social de la Iglesia que aquella perspectiva implicaba.

³⁴ DSCC, Legislatura de 1869-1871, 5 de mayo de 1869, p. 1658, e Isabel BURDIEL: *Emilia Pardo Bazán*, Madrid, Taurus, 2019, pp. 71-75.

tos de cohesión en las sociedades moldeadas por el liberalismo y el mercado, cohesión que solo se adquiriría a través de algún corpus ideológico con entidad. Este ideal colectivo no podía improvisarse. Inventarlo mediante la separación entre la Iglesia y el Estado o la libertad de cultos sin restricciones sería «un lujo de filosofía en el derecho positivo». Su visión implicaba que la religión y la historia, como factores cohesionadores, debían considerarse prescriptivas, escapando así —sesenta años después de las Cortes de Cádiz— de la competencia soberana de la nación: los Estados «tienen un alma, si no inmortal, duradera y permanente, al través de los siglos; y el alma de España, de España, como nación y como Estado, ha siglos que es católica. Nuestras más grandes empresas se han llevado a cabo en nombre y en pro del catolicismo; nuestra historia da constante testimonio de nuestra fe en esta religión». Como habían manifestado antes otros liberales, para Valera la religión era «un hecho social» y «una necesidad social», que hacía del catolicismo el fundamento último de la ley: «Nosotros hubiéramos debido declarar solemnemente que el estado era católico. ¿No son católicos casi todos los españoles? ¿Para qué buscar otro fundamento racional a las leyes, cuando el de la religión de la inmensa mayoría de los españoles les basta?»³⁵.

Después de escribir que «donde el Estado es católico no se puede ser buen ciudadano sin ser buen católico también, y no se puede ser buen católico sin ser asimismo buen ciudadano», ¿qué sucedía con los tan proclamados derechos individuales, como el de la libertad religiosa? El liberalismo y su perspectiva individual se salvarían, in extremis, porque para Valera la tolerancia de hecho

³⁵ Juan VALERA: *Correspondencia*, vol. II, 1862-1875, edición de Leonardo ROMERO TOBAR, Madrid, Castalia, 2003, p. 387. Las citas proceden de Juan VALERA: «La revolución y la libertad religiosa en España», *Revista de España*, t. VIII, Madrid, Tipografía de Estrada, Díaz y López, 1869, pp. 206-236 y 437-461, y *DSCC*, Legislatura de 1869-1871, 29 de abril de 1869, pp. 1475-1479. La consideración de la religión como «hecho social» se encuentra también en el diputado unionista Augusto Ulloa, *DSCC*, Legislatura de 1869-1871, 26 de abril de 1869, p. 1372. El progresista Salustiano de Olózaga, miembro de la Comisión constitucional, no discrepaba de Valera; cfr. su intervención, que cerraba el debate, del 5 de mayo de 1869 (pp. 1648-1654): argumentó alambicadamente su apoyo a la «unidad religiosa» y la tesis de que la libertad de cultos era un mal menor, fruto de la «reacción teocrática» de los años anteriores protagonizada por el ascenso de los neocatólicos (p. 1651).

estaba amparada por la ley, como había dicho Álvarez Bugallal. Es decir, no se iba a perseguir a nadie por sus creencias, ni por su ejercicio de expresión en la enseñanza, las artes, la ciencia o la opinión pública. La intolerancia era cosa de «épocas bárbaras», que «el progreso general de la civilización» había desterrado: «En el día de hoy no podemos temer que se ponga la Inquisición, porque el espíritu del siglo no lo consentiría»³⁶.

Valera mostraba también los límites de este liberalismo. Aceptaba la ficción de la tolerancia de hecho, al sostener que la mayoría de los españoles querían ser católicos. Incluso los racionalistas eran «católicos exteriormente; y hay también católicos por rutina. En definitiva, de una forma o de otra todos los españoles son católicos»³⁷. Conjuguar esta tolerancia con la libertad religiosa, de expresión y de docencia solo podría alcanzar un equilibrio —por lo demás, precario— bajo dos condiciones. La primera se refiere a las elites. Quienes ejercían esa libertad adquirirían el compromiso de moderarse, de mitigar el enfrentamiento polémico con la ortodoxia. Esas renunciaciones, en realidad, restringían la libertad individual. Sin esta autocontención, la hegemonía de la confesionalidad oficial y prescriptiva sería socavada y ello suponía atentar contra el elemento cohesionador de la nación, la religión inscrita en la historia de la nación española. La segunda condición era el mantenimiento de una sociedad elitista. Es decir, dificultar la formación de un público masivo, que utilizase en sentido movilizador los resquicios de crítica que, matizados por la deferencia, llegaran a la multitud desde los círculos elitistas disidentes de lo oficial. El liberalismo de la Restauración surgía en el inicio de la sociedad de masas como una plataforma opuesta a la democracia.

Conclusiones

Sesenta años después de aquellos debates constituyentes, Rafael Altamira resumió la trayectoria religiosa de España: «En el siglo XIX resurge la tolerancia, que sigue las alternativas de la historia

³⁶ Juan VALERA: «La revolución...», p. 211, y DSCC, Legislatura de 1869-1871, 29 de abril de 1869, pp. 1477-1478.

³⁷ DSCC, Legislatura de 1869-1871, p. 1479.

política. El triunfo del Derecho político liberal la consigna sustancial, pero no íntegramente, en las leyes; y en colaboración con el mayor roce de países extranjeros va labrándose poco a poco en las costumbres». Siguiendo la estela del grueso de la tradición liberal, este republicano demócrata no solo se sentía cómodo con una situación religiosa que relegaba la tolerancia al espacio privado y consagraba la confesionalidad del Estado, sino que alababa esta realidad como un rasgo de la historia de España, que enlazaba el presente con la Edad Media, cuando la tolerancia fue «nuestra regla durante varios siglos»³⁸.

De este modo, prescindía de lo que habían representado 1812 y la consolidación del giro producido a raíz de la Revolución de 1868. Cádiz había fundamentado un confesionalismo intransigente subordinado a la nación soberana, compatible con un proceso de secularización y cambio social. Si abandonamos la perspectiva lineal, podremos comprender los efectos secularizadores de aquel confesionalismo liberal, sin reservar esa capacidad a la separación entre Iglesia y Estado. Abordar la evolución histórica, sin sustituirla por encuadres predeterminados, es especialmente ineludible en este caso. En Bélgica, esa separación condujo entonces a un Estado subsidiario de la ascendente movilización católica³⁹. El modelo español favoreció unos efectos que provocaron la reflexión de parte del liberalismo, décadas después.

Hacia 1868 arrancó otra dinámica, que hizo que muchos liberales vieran en la exaltación prescriptiva de la nación católica un factor necesario del orden social. Como contrapartida elitista, cabía aplazar aspectos emancipadores del individuo. Ese giro no derivaba de pervivencias del pasado. Era resultado de la evolución específica del liberalismo español, que, enfrentado a las incertidumbres de la sociedad de masas, optó por otra política, cosida con la ilusión de lo permanente.

³⁸ Rafael ALTAMIRA: *Epítome de historia de España*, Madrid, La Lectura, 1927, pp. 137-138.

³⁹ Els WITTE: *La construction de la Belgique. Essai historique*, Cork, Primento Digital Publishing, 2017, y Jan DE MAEYER: «Belgium since 1831: A Model for the Ultramontane Movement in Europe or Model Student of the Black International?», en Olaf BLASCHKE y Francisco Javier RAMÓN SOLANS (eds.): *Weltreligion im Umbruch. Transnationale Perspektiven auf das Christentum in der Globalisierung*, Frankfurt-Nueva York, Campus Verlag, 2019, pp. 273-294.