

CRISTIANOS LIBERALES EN LA ESPAÑA DECIMONÓNICA: EL MITO DE LA IRRELEVANCIA

FRANCISCO MARTÍNEZ HOYOS

Doctor en Historia

fmhoyos@yahoo.es

RESUMEN: Es un lugar común en la historiografía la mención a la debilidad o inexistencia del catolicismo liberal en España. Un repaso a las fuentes muestra que su influencia fue mayor de lo esperado. Primero, en las Cortes de Cádiz, con figuras como el sacerdote Diego Muñoz Torrero. Más tarde, intelectuales como Mariano José de Larra se interesaron por el pensamiento de cristianos progresistas europeos, como Lamennais. Con la revolución de 1868, políticos creyentes como Castelar defendieron la libertad de conciencia. Entre tanto, en el mundo de la literatura, Juan Valera o Benito Pérez Galdós mostraban sus simpatías por la conciliación entre los ideales de la Iglesia y los del siglo. No podemos olvidar, tampoco, la importancia de mujeres como Concepción Arenal, próxima al krausismo, del que se discute su dimensión religiosa, o Emilia Pardo Bazán. Quizá no nos encontremos ante un movimiento organizado, pero sí ante una realidad rica y plural.

PALABRAS CLAVE: Iglesia – liberalismo – catolicismo liberal – Larra – Juan Valera – Pérez Galdós – krausismo

LIBERAL CHRISTIANS IN SPAIN IN THE 19TH CENTURY: THE MYTH OF IRRELEVANCE

ABSTRACT: It is commonplace in historiography to mention the weakness or inexistence of liberal Catholicism in Spain. However, sources show that its influence was greater than what would be expected. First, in Cádiz, with figures like the priest Diego Muñoz Torrero. Later, intellectuals like Mariano José de Larra became interested in the European progressive thinking of Christians, like Lamennais. With the revolution of 1868, politicians like Castelar, who were believers, defended freedom of conscience. Meanwhile, in the literary world, Juan Valera or Benito Pérez Galdós expressed their sympathies for conciliation between the ideals of the Church and those of the century. We can not forget, either, the

Francisco Martínez Hoyos se doctoró en Historia por la Universidad de Barcelona. Entre sus trabajos destaca Kennedy (Sílex, 2017) y El indigenismo (Cátedra, 2018). Colabora como articulista y crítico en publicaciones como Historia y Vida, El Ciervo o Claves de Razón Práctica.

importance of women like Concepción Arenal, close to Krausism, whose religious dimension is questioned, or Emilia Pardo Bazán. Perhaps we are not faced with an organized movement, but with a rich and plural reality.

KEYWORDS: Church – liberalism – liberal catholicism – Larra – Juan Valera – Pérez Galdós – krausismo

Los liberales, por lo general, acostumbraban a ser católicos practicantes. Recordemos, a título de muestra, que un Canalejas tenía una capilla privada en su domicilio. Sin embargo, su ideología entró en abierta confrontación con la Iglesia, hasta el punto de que no se puede entender la historia contemporánea de España prescindiendo de tal lucha política y cultural, común, por otra parte, a toda Europa. No obstante, conviene matizar esta imagen de completo antagonismo ya que, como afirma Felipe-José de Vicente Algueró en *El catolicismo liberal en España*: “ni todos los católicos fueron absolutamente hostiles al liberalismo ni todos los liberales fueron anticlericales”.¹ Según este historiador, se da la paradoja de que, pese a la tendencia antiliberal de la Iglesia española, los católicos prestaran una contribución fundamental a la construcción del estado liberal.

Gumersindo de Azcárate, un cristiano en la línea del krausismo, distinguía dos formas de ser católico. Una, basada en el amor y en la paz. La otra dogmática y fría, partidaria de identificar la fe con un sistema teocrático. Él defendía la primera tendencia, pero tenía que admitir, muy a su pesar, que predominaba la segunda.² Tanto era así que se hizo muy famosa la sentencia del conocido integrista Sardá y Salvany, “el liberalismo es pecado”. Un pecado, según su peculiar modo de ver, peor que la blasfemia, el robo o el adulterio. Pero incluso que el asesinato. De todas las cosas prohibidas por la ley de Dios, ser liberal era, a juicio del clérigo catalán, la peor de todas, en tanto se trataba de un pecado contra la fe, es decir, contra los cimientos del orden sobrenatural. El buen católico tenía que embarcarse en una cruzada, costara lo que costara, contra tan funesto error, la epidemia que infestaba Europa y América, la herejía que comprendía todas las herejías.

En este combate, la intransigencia constituía una expresión del amor hacia el prójimo. En cambio, el católico que pretendía compatibilizar sus creencias con las liberales, ser un católico liberal, no cometía sino un desvarío al unir lo que por su esencia era inconciliable. Los sacerdotes en esta línea no merecían sino los calificativos de apóstatas, herejes, impíos, corrompidos o soberbios.

La modernidad suponía una ruptura con la tradición que muchos no estaban dispuestos a aceptar. El mundo, de concebirse como una realidad orientada

1 Felipe-José de VICENTE ALGUERÓ, *El catolicismo liberal en España*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 16.

2 Gumersindo de AZCÁRATE, *Minuta de un testamento*, Madrid, 1876, p. 54.

a un fin trascendente, adquiere ahora una dimensión autónoma. La religión ya no tiene que impregnar todos los parámetros de la existencia, para escándalo de gentes como Sardá y Salvany, que echan en cara a liberalismo “la absoluta soberanía del individuo con entera independencia de Dios y de su autoridad”.³ La secularización, a su juicio, equivalía a un “ateísmo” social” que les horrorizaba. Implicaba, para ellos, un combate sistemático contra la fe católica. No podían admitir que se diferenciara entre principios religiosos y leyes civiles porque la relación entre los primeros y las segundas debía ser de identidad.

El caso de Sardá y Salvany es uno de los ejemplos más extremos de una Iglesia sumergida en su particular cruzada contra las nuevas herejías. El escritor Gabino Tejado, algunos años antes, había publicado el libro *El catolicismo liberal*, donde se expresaba con similar intransigencia contra la tendencia que daba título a su estudio, ese “gusano roedor de la unidad católica”, que procedía genéticamente de antiguas herejías que significaban una “disminución de la autoridad divina”. La Iglesia poseía el indiscutible derecho a condenar sistemas políticos, lo mismo que a regular el funcionamiento de la enseñanza pública. El problema era que el catolicismo liberal, dentro de las filas de la Iglesia, venía a ser una especie de quinta columna, un parásito. Tejado lo comparaba con una oruga que había construido su nido “a la sombra misma del árbol sacrosanto de la Cruz, y aun dentro de su propia corteza, pues en lo interior de su tronco era imposible”.⁴

¿Acaso no existieron en su seno voces de signo contrario? Es un tópico historiográfico hablar de la inexistencia de un catolicismo liberal en España, al contrario que en otros países europeos. José Luis López Aranguren, por ejemplo, escribió que la total ausencia de esta corriente fue fatal para España: la fe y la modernidad se vivieron como realidades opuestas. Hasta la Restauración no podría consignarse su realidad: antes encontraríamos liberales católicos. Pero, como no actuaban en tanto que católicos, no podría haberse de catolicismo liberal.⁵

A principios de los setenta, José Antonio Maravall apuntó que, contra lo que se venía creyendo, las primeras manifestaciones de este catolicismo eran más tempranas de lo que se suponía. Porque se podían detectar en la etapa de crisis comprendida entre 1808 y el fin, quince años más tarde, del Trienio Liberal. No obstante, Maravall también señalaba que estos pioneros no disfrutaron de fuerza dentro de la sociedad.⁶

3 Félix SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, Bogotá, 1886, p. 11-12.

4 Gabino TEJADO, *El catolicismo liberal*, Madrid, 1875, p. 1.

5 José Luis L. ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1970, p. 60, 177.

6 José Antonio MARAVALL, “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, dentro de AA.VV., *Homenaje a Aranguren*, Ediciones de la Revista de Occidente, p. 229.

Cuenca Toribio, por su parte, señaló que la precocidad demostrada por España 1812, en términos políticos e ideológicos, tenía una proyección interesante y casi olvidada en el campo eclesiástico. En las Cortes de Cádiz, diversas voces se habían manifestado a favor de un programa coincidente en varios puntos con lo que después sería el catolicismo liberal europeo. Sin embargo, en la península, las corrientes renovadoras se verían frustradas por una serie de factores que explicarían la ausencia de un auténtico catolicismo liberal: la confesionalidad del Estado, la inexistencia de la libertad de cultos, el poder político de la jerarquía eclesiástica. Por todo ello, la Iglesia española no habría experimentado, como las del resto de Europa, una situación adversa que sirviera de acicate para el cambio. El catolicismo liberal hispano habría permanecido al margen de las corrientes homólogas, de más allá de los Pirineos, que hubieran podido revitalizarlo.⁷

Para Gérard Dufour, la historiografía integrista y la de carácter liberal, mediatizada por el anticlericalismo, han coincidido, desde posiciones opuestas, en negar la existencia en España de una convergencia entre catolicismo y liberalismo.⁸ Pero los estudios más recientes, como los del propio Dufour, no permiten sostener ya el mismo lugar común. Aunque no se puede negar, ciertamente, la dificultad para armonizar la fe con la “civilización moderna”, es palpable la presencia de creyentes que, de manera opuesta a muchos de sus correligionarios, no deseaban declarar la guerra a las ideas de su tiempo.

Entre ellos, naturalmente, también se contaron sacerdotes. Desde el antagonismo ideológico, Sardá y Salvany deja una indignada constancia de este hecho. “En España hubo clérigos en los clubs de la primera época constitucional, clérigos en los incendios de los conventos, clérigos impíos en las Cortes, clérigos en las barricadas”.⁹

A partir de 1810, en efecto, diversas figuras intentan que la Iglesia alcance un satisfactorio *modus vivendi* con los nuevos principios de libertad, de forma que pueda cumplir con mayor eficacia su función religiosa. Juan Antonio Llorente es famoso por su *Historia crítica de la Inquisición de España*, en la que arremetió desde la erudición contra el Santo Oficio. Por su heterodoxia, acabó excomulgado y con sus libros prohibidos por Roma.¹⁰

Patriota durante la guerra de la independencia, Joaquín Lorenzo Villanueva intentó justificar doctrinalmente la conveniencia de una monarquía liberal,

7 “El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia”, dentro de José Manuel CUENCA, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid: Rialp, 1973, p. 15-33.

8 Gérard DUFOUR, *Un liberal exaltado en Segovia: el canónigo Santiago Sedeño y Pastor*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, p. 5.

9 Félix SARDÁ Y SALVANY, *op. cit.*, p. 117.

10 Gérard DUFOUR, *Juan Antonio Llorente, el factótum del Rey Intruso*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

de talante moderado. Con este fin recurrió a la autoridad de Santo Tomás de Aquino, al que presentó como adversario de las doctrinas absolutistas en *Las angélicas fuentes*, obra que marcó, según Maravall, el inicio del catolicismo liberal en España. Su publicación, en 1811, tuvo lugar dentro del marco de las Cortes de Cádiz, en las que nuestro hombre se distinguió como defensor de la soberanía nacional y crítico del Santo Oficio, en el que veía un atentado a la libertad legal de los individuos. Argumentó que la Inquisición era incompatible con el texto constitucional y criticó a los que eran tan cerrados de mente como para llamar herejías a todo lo que ignoraban.¹¹

El ibicenco Josep Ribas Ribas destaca como liberal moderado. En las Cortes de Cádiz, se ocupó de diversos problemas que afectaban a su isla. Propuso, entre otras cosas, la abolición de los señoríos feudales.¹²

Pero sin duda es Muñoz Torrero el más representativo de este clero aperturista, por su protagonismo en las deliberaciones gaditanas.¹³ Mientras casi toda la península se hallaba ocupada por el invasor francés, un grupo de diputados acometió en la capital andaluza la tarea de reformar el país. Representaban, en palabras de Karl Marx, a la España ideal en contraposición a la España real que luchaba o permanecía conquistada. Según el pensador alemán, los legisladores hispanos iban a pecar de excesivamente teóricos: tenían ideas, pero no capacidad para llevarlas a la práctica. En el resto de la península, en cambio, sobraba la acción... pero faltaban las ideas.

Para evitar más problemas de los necesarios, los liberales intentaron llegar a un compromiso con la Iglesia. De ahí que el artículo doce de la constitución, la célebre “Pepa”, reconociera el catolicismo, única doctrina verdadera, como la religión de la “Nación española”. Lo era entonces y debía serlo por siempre. En la misma línea de confesionalismo, cuando el monarca accediera al Trono, juraría ante las Cortes defender la religión católica “sin permitir otra alguna en el reino”. Se iniciaba así lo que sería una pauta común en casi todas las constituciones del siglo XIX, la identificación entre español y católico.

Las Cortes gaditanas, pues, permitieron a la jerarquía eclesiástica proseguir con su tutela sobre las opiniones religiosas. De esta manera, la libertad de expresión quedó incompleta. Así, a diferencia de lo que sucedía en Europa, los liberales continuaban en la senda del monolitismo católico. Álvarez Junco llama la atención sobre el contraste entre su actuación y la de los revolucionarios

11 José Antonio MARAVALL, *op. cit.*, p. 239-242. *Dictámen por el Sr. Don Joaquín Lorenzo Villanueva (...) acerca de la segunda proposición preliminar del proyecto de decreto sobre los tribunales protectores de la Religión*, Cádiz, 1813.

12 Josep MARÍ RIBAS, *El diputat Josep Ribas Ribas (1763-1831), fill il.lustre de Sant Josep*, Ibiza: Consell insular d'Eivissa i Formentera, 1996.

13 Juan GARCÍA PÉREZ, *Diego Muñoz Torrero. Ilustración, religiosidad y liberalismo*, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1989.

franceses, capaces éstos de legislar que ningún ciudadano fuera molestado en razón de su fe. Según este historiador, el “catolicismo liberal” español se limitó, en buena medida, a un jansenismo, es decir a “un proyecto de Iglesia nacional, como rama eclesiástica del Estado, independiente de Roma; pero sin respeto alguno por la autonomía intelectual y moral de los individuos”.¹⁴

Eclesiástico al fin y al cabo, Muñoz Torrero seguía prefiriendo un estado confesional a uno laico. El ciudadano, a su juicio, debía tener como principal obligación la defensa del catolicismo. Por otra parte, su defensa de la libertad de prensa no llegaba al extremo de pretender arrebatarse a los obispos la censura en materia religiosa.¹⁵ En otros aspectos, sin embargo, sus posturas adquirieron un claro cariz progresista. Al defender la abolición de la Inquisición, por ejemplo, dada su incompatibilidad la constitución por su estructura y sus métodos. No en vano, el acusado se veía sometido a una estructura secretista que le dejaba indefenso ante la arbitrariedad. Existían, además, razones teológicas que aconsejaban prescindir de una institución tan polémica. De acuerdo con su propia naturaleza, espiritual y no política, la Iglesia no debía tener facultades para imponer penas civiles.

Por otra parte, también dentro de los debates sobre cuestiones religiosas, el diputado extremeño se manifestó a favor de la desamortización de los bienes de las órdenes religiosas. Pero, sobre todo, destacó su intervención en favor de la soberanía nacional, un principio que, en su opinión, se hallaba ya en la antigua tradición medieval española, la representada en códigos como las constituciones de Aragón o los fueros de Navarra. La monarquía absoluta había usurpado al pueblo la soberanía, pero, si se echaba mano a la doctrina de los Santos Padres, se comprobaría que era la comunidad quién otorgaba al monarca sus atribuciones. Muy hábilmente, Muñoz Torrero hacía compatibles dos principios en apariencia antagónicos: la soberanía nacional y el origen divino del poder.¹⁶

No acaba aquí, por supuesto, la nómina de sacerdotes dispuestos a encarar reformas que, en mayor o menor medida, desligaran a la Iglesia del viejo absolutismo monárquico, en el que gozaba de tantos privilegios. Entre este clero aperturista, sin duda una de las voces más llamativas es la de Juan Antonio Posse, párroco de San Andrés, en la provincia de León. Este cura atípico por su radicalismo, publicó, en 1812, un discurso a favor de la constitución en el que no disimulaba sus simpatías republicanas. Así, en su texto, el poder monárquico aparece como sinónimo de arbitrariedad. “Éramos el juguete de los Reyes o de sus favoritos”, afirma. Por otra parte, pese a su condición sacerdotal, o tal vez por ella, denuncia el papel de la fe como instrumento al servicio de la opresión:

¹⁴ José ÁLVAREZ JUNCO, “España: el debate sobre la nación”, dentro de Nigel TOWNSON (dir.), *¿Es España diferente? Una mirada comparativa (siglos XIX y XX)*, Madrid: Taurus, 2010, p. 42.

¹⁵ Juan GARCÍA PÉREZ, *op. cit.*, p. 157.

¹⁶ *Ibidem*, p. 135.

“La religión, este lazo consolador de los mortales vino a servir para aherrojar nuestras cadenas por la ignorancia y preocupaciones de sus ministros”. En esta línea, arremete contra los teólogos que consideran de origen divino el poder de los soberanos, hasta el punto de anatematizar como pecadores a aquellos que se oponen a los caprichosos dictados de la Corona. No oculta, por otra parte, su admiración por los primeros años de la revolución francesa, no así por el régimen militar de Napoleón, que detesta profundamente.

Tal vez la mayor originalidad de Posse radique en las argumentaciones bíblicas que emplea para defender sus ideas renovadoras. Así, justifica su rechazo a los reyes recordando que el Antiguo Testamento, en el libro de Samuel, los presenta como tiranos. Y, de un modo absolutamente revolucionario, propone una democratización en el seno del catolicismo. Según sus propias palabras, Jesucristo fundó en su Iglesia un gobierno libre. El Papa, por tanto, de ninguna manera debe rebajarse a ser el “tirano de los obispos”.

Por desgracia, el regreso de Fernando VII tras la guerra de la independencia, con el consiguiente retorno al absolutismo, supondrá para todos estos sacerdotes el destierro o la cárcel. Así, Posse se vio sentenciado a seis años en una prisión donde, como nos dice su estudioso, Richard Herr, apenas podía ver la luz del sol y sufrió penas físicas y morales, aunque no experimentó los horrores de una cárcel del siglo XX: comía carne de vaca al mediodía, pata de cerdo y chocolate por la noche, y tenía sábanas por la noche. El castigo, que le pareció absolutamente desproporcionado, no hizo más que reafirmarle en sus ideas.¹⁷ Muñoz Torrero, por su parte, se vio arrestado y sometido a una incomunicación absoluta.

REVOLUCIÓN LIBERAL, SEGUNDO ACTO

España no recuperará la libertad hasta 1820, con sublevación del coronel Riego, quien restablece la constitución gaditana de manera más o menos incruenta. En un pueblo de Badajoz, Burguillos, se cantan unos versos en los que van de la mano fe católica y liberalismo:

“El modelo más bello y sublime
De templanza, modestia, humildad,
De justicia, equidad y prudencia
Siempre ha sido Jesús liberal.

Él nos brinda los libros sagrados
De eternal, temporal redención.

¹⁷ Richard HERR, *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su Discurso sobre la Constitución de 1812*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984, p. 253-274, 290-91.

Por Él sólo dichos gozamos
Evangelio con Constitución”.¹⁸

Juan Antonio Posse no compartía este entusiasmo. Desengañado del liberalismo, veía en líderes como Argüelles o Toreno a unos oportunistas más preocupados por las componendas y el beneficio personal que por el bienestar del país. Creía que, con el gobierno en sus manos, el desastre estaba asegurado. Por eso le decía a un convecino, el cura de Villabalter, que “los que nos habían perdido en el año de 14 nos perderían en el de 20 o consumirían nuestra ruina; (...) que eran unos pasteleros que no pensaban sino en sus colocaciones y en las de sus amigos, para lo cual aumentaban los sueldos”.¹⁹

En las cortes del Trienio (1820-23), 34 de los 150 diputados son religiosos. Según Dufour, la presencia en este grupo de figuras claramente constitucionales “no es sino la emergencia de un liberalismo clerical mucho más amplio”.²⁰ Entre los más destacados de estos sacerdotes, hallamos a Villanueva, Somoza o Sedeño. Este último refutó con energía e ingenio la idea de que la Constitución de 1812 fuera enemiga de la religión. La verdad era todo lo contrario, puesto que establecía el catolicismo como religión oficial del Estado y lo reconocía como única confesión verdadera, al tiempo que se comprometía a protegerlo con leyes sabias y justas. Además, el hecho de que el Santo Oficio no hubiera condenado el texto gaditano probaba que el mismo no contenía ninguna proposición herética.²¹

Si solo nos fijáramos en su ortodoxia doctrinal, el liberalismo de Sedeño brillaría por su ausencia. Lo que sucede es que su defensa del monopolio católico es compatible con una sociedad en la que se vean recompensados los méritos, no la cuna. La libertad que garantiza la Constitución no es libertad para hacer el mal sino garantía contra los abusos del despotismo, de forma que el individuo pueda hacer todo lo que la ley no prohíbe. En este sentido, la libertad de la Carta Magna es semejante a la que predica el Evangelio.²²

Otro canónigo destable es el alicantino Bernabéu, autor de una obra de significativo título, *España venturosa por la vida de la constitución*, donde se congratulaba por la supresión del Santo Oficio. También debemos citar al obispo auxiliar de Toledo, Luis Gregorio López del Castrillo, o el obispo de Mallorca, Pedro González Vallejo. No podemos olvidar tampoco a un canario, Antonio

¹⁸ Vicente BARRANTES, *Aparato bibliográfico para la Historia de Extremadura*, tomo I, Madrid, 1875, p. 374-377.

¹⁹ Richard HERR, *op. cit.*, p. 249.

²⁰ Gérard DUFOUR (ed.), *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, p. 43.

²¹ Gérard DUFOUR, *Un liberal...*, *op. cit.*, p. 85-86.

²² *Ibidem*, p. 89-92.

José Ruiz de Padrón, convertido al liberalismo durante su viaje por Estados Unidos, poco después de su independencia. El clima de tolerancia religiosa que allí vivió contribuyó a hacer de él un enemigo de la Inquisición.

La mayoría del clero liberal destaca por su alto nivel cultural, con predominio de los docentes, entre los que encontramos, por extraño que parezca, a clérigos que compatibilizaban su pertenencia a la Iglesia con su afiliación a la masonería. Salvador López, profesor de derecho natural y constitucional en la Universidad de Sevilla, fue ejemplo de esta inusual “doble militancia”. Pero, dentro del apoyo de estos clérigos al nuevo régimen, existen matices muy diversos. Unos lo respaldan por convicción, otros de forma pasiva, a la espera de cómo se desarrollen los acontecimientos.

El gobierno liberal intenta aprovechar la influencia de la Iglesia para difundir entre la población su ideario político. Por ejemplo, a través de la constitución de un episcopado favorable a sus tesis, en el que encontramos a un personaje sorprendente, el cardenal Luis María de Borbón y Vallabriga, el primer miembro de la familia real en jurar una Constitución. De no ser por su prematura muerte, en 1823, es de suponer que habría sufrido las iras de Fernando VII, quién no hubiera perdonado a su primo su protagonismo en el Trienio como presidente de la Junta de Gobierno y más tarde como consejero de Estado. Roma, sin embargo, obstaculizó la formación de esta jerarquía liberal, al oponerse a los candidatos patrocinados por el gobierno. Desde su punto de vista, una Constitución que establecía la libertad de imprenta no merecía la obediencia de los católicos. Impidió así que Pedro González Vallejo ocupara la sede primada de Toledo, recelosa ante un obispo que había defendido el constitucionalismo gaditano por liberar a los españoles de una “vergonzosa esclavitud”. Por esa misma razón, González Vallejo creía que un católico no debía sublevarse contra el nuevo estado de cosas. Hacerlo redundaría en perjuicio de la Iglesia, con lo que sólo se conseguiría desacreditar la religión.

En seis casos, sin embargo, el gobierno sí se salió con la suya y nombró para diócesis vacantes a sus candidatos. Aunque los sectores más tradicionalistas calificaron a estos obispos de “intrusos”, definiéndoles como instrumentos del régimen más que pastores de la Iglesia. Que la acusación se ciñera a la realidad es, naturalmente, otro asunto.

Por otra parte, un decreto de abril de 1820 ordena a todos los párrocos de la Monarquía que los domingos o días festivos expliquen la Constitución a sus feligreses, como una más de sus tareas habituales. Se trataba de demostrar que la Carta Magna no tenía nada incompatible con los principios religiosos. Mientras unos manifiestan su rechazo, otros aceptan la misión con más o menos entusiasmo. Así, pronuncian sermones y escriben folletos o artículos donde dan fe de su conformidad con las ideas que inspiran el nuevo sistema. Para unos se trata, en definitiva, de cumplir un mandato jerárquico que pueden o

no compartir en su fuero interno. Otros, en cambio, asumen el encargo con plena convicción. En el caso del cura de Bustaviejo, incluso con excesiva convicción, ya que este párroco llega al extremo de cerrar las puertas de su iglesia para que ninguno de sus feligreses pueda escapar sin escuchar sus alabanzas al texto gaditano.

¿Cómo reaccionó la Iglesia ante el liberalismo triunfante, al menos triunfante por el momento? A la luz de su historia posterior, resulta fácil suponer que su actitud debió ser de confrontación sin tregua. Pero el primado de España, por ejemplo, alentó a sus sacerdotes que obedecieran una Carta Magna por la que suspiraba “esta heroica nación”. Acatar el texto constitucional, para el cardenal Luis de Borbón no era sino una forma de amar a la patria.²³ A su vez, el obispo de Barcelona realizó un similar enaltecimiento de la ley fundamental gaditana.²⁴

El asunto, sin embargo, presenta complicados matices. Felipe-José de Vicente Algueró apunta que, en un primer momento, los católicos acataron la Constitución y mostraron una disposición favorable a colaborar con el régimen. Sin embargo, para Gérard Dufour, no hay que confundir los elogios a la “Pepa” con una convicción liberal. Las muestras de apoyo al cambio de régimen obedecerían, más bien, al hábito de ensalzar todo lo que hiciera el Rey²⁵. En este caso, la decisión de marchar “francamente por la senda constitucional”. Las expresiones laudatorias desde el púlpito no equivalían necesariamente, por tanto, a un compromiso auténtico con la democratización del país. Hecha esta salvedad, llaman la atención los argumentos religiosos en favor de los conceptos liberales. Como cuando Vicente Almiñana, presbítero de Alicante, afirma en un sermón que Dios dotó a los hombres “de razón, de inteligencia y de libertad”. La Constitución, desde esta óptica, vendría a proteger la religión, no a destruirla. No había que hacer caso, pues, de aquellos que anunciaban la destrucción del trono y del altar.²⁶

La situación iba a empeorar considerablemente cuando el gobierno, decidido a limitar el poder eclesiástico, intentó sacar adelante reformas como la relativa a las órdenes religiosas. Un sector del clero, donde no faltaron representantes de la jerarquía, aplaudió los cambios. Entre ellos, algunos tan sensibles como la supresión del diezmo, pese a la sensible disminución de ingresos que representaba. El grupo mayoritario, en cambio, se deslizará con fuerza hacia

23 M. A. DIONISIO VIVAS, “El cardenal Luis de Borbón y la Constitución de 1812”, p. 199-213. Véase también el estudio de Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Don Luis de Borbón, el cardenal de los liberales (1777-1823)*, Albacete: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002.

24 Luis HARANBURU ALTUNA, *El crepúsculo de Dios. Historia cultural del Cristianismo en Vasconia*, Fundación Popular de Estudios Vascos, 2016, p. 267.

25 Gérard DUFOUR (ed.), *Sermones...*, *op. cit.*, p. 36.

26 *Ibidem*, p. 64-66.

el absolutismo como medio de oponerse a una legislación anticlerical. Tal vez, con una política religiosa menos radical, los liberales hubieran conseguido evitar el sesgo reaccionario que acabó distinguiendo a buena parte del clero. La misma que, en 1823, recibiría con alborozo la devolución a Fernando VII de sus plenos poderes.

En líneas generales, los curas más abiertos a las ideas constitucionalistas viven en las ciudades. En cambio, en los pueblos pequeños, donde los medios de subsistencia son más limitados, donde la cultura se encuentra menos extendida, predominan los sacerdotes de tendencia absolutista. Aquí, la población agrícola se siente alejada de un liberalismo no sólo ajeno a sus intereses, sino muchas veces opuesto. Las desamortizaciones de los bienes de la Iglesia, lejos de beneficiar a los campesinos, les perjudican. Si antes la tierra dependía de comunidades religiosas, ahora está en manos de propietarios capitalistas mucho más decididos a obtener beneficios por todos los medios.

En un clima de guerra civil, el apoyo eclesiástico al absolutismo suscita una reacción anticlerical en el campo contrario, traducida en asesinatos de religiosos: noventa y cinco entre 1821 y 1823. Finalmente, un ejército galo, a las órdenes del duque de Angulema, interviene para devolver a Fernando VII sus plenos poderes. Los liberales intentan oponer resistencia y votaron la destitución del rey. Entre los defensores de esta medida encontramos a Pedro Álvarez y Gutiérrez, canónigo de Baza, quién pagará esta osadía con un larguísimo destierro.

Con la caída del régimen del Trienio, serán sus partidarios los que sufran la represión, a menudo tan salvaje que las tropas francesas se verán obligadas a intervenir para detener las ansias vengativas de los fernandinos. Las diligencias de las autoridades absolutistas reflejan como, dentro del clero, el liberalismo distaba de ser un fenómeno marginal. Contamos con algunos datos cuantitativos a este respecto, aportados por Dufour. En Segovia, veinticinco sacerdotes fueron encarcelados por su respaldo a la constitución. En Lucena (Córdoba), la lista de los eclesiásticos absolutistas sólo contaba con 15 nombres, frente a los 31 calificados de enemigos declarados “de Dios y del Rey”.²⁷ No parece, pues, que la presencia de clérigos liberales en España fuera tan exigua como a veces se ha pretendido.

Se produjo entonces la mayor corriente migratoria del siglo, según el historiador Rafael Sánchez Mantero. Entre sus protagonistas, encontramos un buen número de sacerdotes, superior al que podríamos imaginar a priori. Unos, caso de Diego Muñoz Torrero, marchan a Portugal. Otros, caso de José María Moralejo, un liberal exaltado conocido como el “Cura de Brihuega”, se fueron a Inglaterra. En este último caso, bien estudiado por German Ramírez, obser-

²⁷ *Ibidem*, p. 43.

vamos como los afectados tuvieron que enfrentarse a la actitud inhospitalaria de la iglesia católica local, que les hizo responsables de una supuesta política antirreligiosa en España. Esta actitud hostil está en la base de la negativa del vicario apostólico de Londres, William Poynter, a concederles el permiso para oficiar la misa y administrar los sacramentos. Porque ellos, a diferencia de los sacerdotes franceses que habían tenido que exiliarse tras la revolución de 1789, pasaban por heterodoxos. La intervención de las autoridades eclesiásticas hispanas contribuyó a agravar lo incierto de su situación, al no hacer otra cosa que proporcionar informes negativos sobre sus personas. El arzobispo de Valencia demostró la saña de la persecución al decirle a Poynter que Antonio Bernabeu era un presbítero “fugitivo, cismático, excomulgado, autor de libelos”.²⁸

Debemos a Aline Vauchelle un exhaustivo estudio sobre sobre la situación del clero exiliado en Francia, donde se aportan los nombres y apellidos de ciento treinta. Con casos tan sorprendentes como el de Miguel de la Peña y Oliva, quien en 1824 intervino en una fallida intentona para restablecer el liberalismo, al frente de una partida de guerrilleros en Tarifa. Y, por extraño que parezca, no fue el único ejemplo en que un sacerdote defendió la causa de la libertad con las armas en la mano. Ahí está, por ejemplo, José Parnau, religioso hospitalario, quien en 1830 intervino en una expedición para derribar el absolutismo.²⁹

Cierto que los ejemplos tan bien reportados por Vauchelle constituyen una minoría dentro del clero de la época, pero hay que tener en cuenta también a los que emigraron a otros países, fundamentalmente a Gran Bretaña, igual que a los que permanecieron en la península y sufrieron en ella el castigo por sus ideas.

Fernando VII concedería un indulto en 1824, pero extraordinariamente restringido. Los religiosos que se acogieran a él estarían bajo la vigilancia de los obispos de sus diócesis respectivas, quienes estarían facultados “para tomar las providencias que les dicte su celo pastoral por el bien de la Iglesia y del Estado”. Dicho de otra manera: debían ocuparse de mantener recluidos a los que habían respaldado el liberalismo, lo que equivalía, en la jerga fernandina, a ser “agentes de la facción desorganizadora”. No hace falta decir que las autoridades eclesiásticas no se hicieron rogar demasiado para acometer con entusiasmo su función policiaca. En ocasiones, incluso con más rigor que las autoridades civiles. José María de Alcocer, párroco de Santa Cecilia de Medellín, lo comprobó en sus propias carnes cuando sus superiores eclesiásticos ordenaron su reclusión

28 Germán RAMÍREZ ALEDÓN, “El clero español en el exilio londinense”, dentro de Daniel MUÑOZ SEMPERE y Gregorio ALONSO GARCÍA (ed.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid: Iberoamericana, 2011, p. 35-58.

29 Aline VAUCHELLE, “La emigración a Francia del clero liberal español: 1823-1834”, *Brocar* 21 (1998), p. 269-309.

conventual, pese a que los tribunales del Rey no habían encontrado motivo para condenarle.

Otra cuestión es si los supuestos constitucionalistas realmente apoyaban unos determinados principios políticos, ya que se utilizó un criterio muy amplio para englobarlos en tal categoría. Así, un fraile que hubiera aprovechado el Trienio para secularizarse, seguramente porque se había metido en el convento sin vocación, inducido por su familia, inmediatamente quedaba contabilizado entre las filas liberales. Lo que significaba, entre otras cosas, ver drásticamente limitadas sus posibilidades de promoción laboral. El hispanista Gérard Dufour aporta un dato muy revelador en este sentido: en 1825, durante las oposiciones para obtener las mejores parroquias en la diócesis de Toledo, veinte de los cincuenta candidatos se verán excluidos, acusados de liberales en época del Trienio. La ideología política se convirtió así en el principal criterio discriminatorio, ya que sólo cinco fueron rechazados por conducta inmoral, mientras que a tres se les culpó de no predicar a sus feligreses.

Mientras tanto, en la Francia de la Restauración, la policía de Luís XVIII, más tarde la de Carlos X, vigilaba de cerca a los curas españoles, gente sospechosa de heterodoxia, incómoda además por su precaria situación económica. Muchos malvivían a la búsqueda de unas misas que les permitieran aumentar sus ingresos, objetivo nada fácil, pues la ley del país vecino exigía un permiso gubernamental para cualquier extranjero que pretendiera desempeñar el ministerio religioso. Eso sin contar el recelo de la jerarquía local ante unos extranjeros a los que se suponía contaminados de ideas heréticas, a los que en algunas ocasiones impidieron ejercer su función religiosa. Por otra parte, existía el recurso de las clases particulares, aunque este camino, abierto sólo para los más preparados, no garantizaba ni de lejos la ansiada estabilidad financiera. Más tarde, con la entronización del liberal Luis Felipe, mejorarían un tanto. El nuevo soberano no dudó en conceder subsidios a los refugiados españoles, que en el peor de los casos equivalían al salario de un obrero.

Pese a la desconfianza de las autoridades, la inmensa mayoría, sin embargo, no dio problemas. Al encontrarse en una situación tan delicada, la inmensa mayoría no se atrevió a involucrarse en actividades políticas. No querían dar ocasión para que se decretara su expulsión, como se hizo en el caso de Agustín Ximénez Marcos, un antiguo capellán militar al que se le ordenó salir del país por ser un “revolucionario muy exaltado”. Ximénez, sin embargo, permaneció en Francia en situación de clandestinidad. Sin apenas recursos económicos, por lo que sólo pudo marcharse a Portugal gracias a la colaboración de sus compañeros de Bayona.

Claro que, para un absolutista recalcitrante, de revolucionario exaltado se podía tildar incluso al liberal más templado. Así, el obispo de Cartagena, Antonio Posada Rubín de Celis, se vio tachado de furibundo radical sólo por

haber defendido la monarquía constitucional en un documento de 1822. Para algunas mentalidades, todo lo que fuera denunciar los excesos del despotismo equivalía, ipso facto, a precipitarse por el abismo de la anarquía. No es extraño que el pobre Rubín de Celis se viera obligado a dimitir, por lo que acabó estableciéndose en Aix-en-Provence. Allí colaboró con el arzobispo local en tareas pastorales: aunque podía resultar sospechoso el hecho de que debiera su mitra al odiado liberalismo, nadie dudaba, por suerte para él, de la plena ortodoxia de su catolicismo.

La brecha que separa a las dos Españas, la tradicional y la moderna, se agrandará con estos estallidos de violencia clerófoba, llamados a reproducirse en el futuro. Por ejemplo, en la matanza de curas y frailes que se perpetró en Madrid, el 17 de julio de 1834, cuando en plena epidemia de cólera se acusó a los jesuitas de envenenar el agua. Ese mismo año, casi un centenar de religiosos moriría en las algaradas de Barcelona, Reus, Murcia o Zaragoza. Para Antonio García María Blanco, prototipo del sacerdote liberal exaltado, lo ocurrido significaba un castigo que los frailes merecían. Porque no se habían preocupado de predicar el Evangelio y se habían hecho odiosos al pueblo por sus vicios y su hipocresía.

Poco después, mientras se debatía el artículo 11 de la Constitución de 1837, García Blanco defendió la libertad religiosa. Se convirtió en así en un pionero, pues esta libertad no se implantó en España hasta 1868 y la Iglesia no la reconoció hasta el Concilio Vaticano II.³⁰

Ante la instauración irreversible del liberalismo, un sector de la Iglesia abrazó sus postulados en la versión más moderada. Jaime Balmes intentó armonizar la sociedad vieja con la nueva, desde la convicción de que el cambio histórico no debía ser, para un creyente, una realidad amenazante por lo ignorada. Por eso, en sus *Cartas a un escéptico en materia de religión*, se esfuerza en señalar que el siglo XIX no es, ni mucho menos, el primero que asiste a mutaciones increíbles. Su conclusión, a este respecto, es clara y desdramatizadora: “cada época ha llevado en su seno un germen de muerte para lo existente, que debía ceder su puesto a lo que se encerraba en el porvenir”. Desde esta óptica, cada momento tiene sus propios problemas. Es lo justo. No hay que refugiarse en el inmovilismo político y social a todo trance.

Balmes no es partidario de la libertad religiosa, pero sí de la tolerancia “compasiva”. Intenta desmentir el prejuicio que presenta a los católicos como seres violentos ansiosos de la sangre del que no piensa diferente. Así, aunque sus obras son claramente una apología de la Iglesia, su espíritu es pragmático, cualidad que demostró al patrocinar un proyecto fallido para casar a Isabel II

³⁰ Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Enigmas históricos de la Iglesia española contemporánea*, Madrid: Universidad Pontificia Comillas, p. 161.

con el pretendiente carlista y solucionar de una vez las querellas dinásticas. Consciente de que el catolicismo posee una imagen reaccionaria, hace énfasis en que sus fieles no tienen esclavizado su entendimiento. Porque la más pura ortodoxia no sería incompatible con el libre examen. Las cuestiones mundanas no estarían sujetas al dogma sino que serían, por esencia, el objeto de las controversias humanas.³¹

El catolicismo también sería perfectamente compatible con la libertad política, al contrario de lo que propugnaba la “filosofía irreligiosa”. Para la Iglesia, todas las formas de gobierno resultaban aceptables, tanto la democrática de Estados Unidos como la absolutista de Rusia. Era la “irreligión” la que se aliaba, según sus intereses, como el despotismo.³²

EL JESUCRISTO PROGRESISTA

En Europa, mientras tanto, el liberalismo católico adquiriría mayor fuerza. Sobre todo en Bélgica, país creado a partir de la revolución de 1830, en el que cobra carta de naturaleza el principio de una Iglesia libre en un estado libre. Aquí, los católicos saben aprovechar un régimen de libertades para protagonizar un fuerte crecimiento. Se extienden así, por ejemplo, las escuelas católicas, que extraen su legitimidad del principio de libertad religiosa, no de una situación de privilegio como en otras naciones.

Este modelo será una fuente de inspiración para los católicos españoles con inquietudes de modernidad. Ya a principios del siglo XX, Emilia Pardo Bazán, durante su viaje por tierras belgas, admirará la conjunción de una religiosidad vivaz, “sin letras muertas”, con un régimen liberal en el que los católicos podían ocupar el poder, sin que por eso se produjera una deriva ultraconservadora. La escritora gallega tenía ante sus ojos un ejemplo fehaciente de como un país, sin renunciar al catolicismo, se había convertido en uno de los más avanzados de Europa. Quedaba claro, pues, que la fe representaba necesariamente un obstáculo para el progreso.³³

El catolicismo liberal belga se había visto influenciado por un sacerdote francés, Felicité Robert de Lamennais, quien había alcanzado un eco europeo con su periódico, *L’Avenir*. Desde su inicial ultramontanismo, Lamennais evolucionó hacia las posiciones revolucionarias de *Palabras de un creyente*, libro bellissimo, adelantado a su tiempo. En el Vaticano, sin embargo, no era eso lo que pensaban y enseguida se lanzaron anatemas contra doctrinas tan perversas.

31 Jaime BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Madrid: Treviana, 2008, p. 151, 158.

32 Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, t. II., París, 1846, p. 409.

33 María SAURÍN DE LA IGLESIA, “Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán”, *La Tribuna. Cuadernos de Estudios da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán* 2 (2004), p. 177-200.

Lo que no evitó la pronta difusión de la obra: en 1834, al poco tiempo de su aparición, se publicaron dos traducciones al castellano en Burdeos y Marsella, a cargo de liberales españoles exiliados. Un año después, el libro se editaba en Sevilla y Cádiz. Y, Y, en 1836, aparecía de la mano de un traductor de lujo, Mariano José de Larra, quién se tomó la libertad de retitularla *El dogma de los hombres libres*.

Seguramente, Fígaro conoció la obra del francés durante el viaje a París que efectuó poco antes. En el prólogo, Larra explica que ha traducido las Palabras, entre otros motivos, para deshacer el equívoco que identifica religión con fanatismo. En realidad, el catolicismo se distingue por sus principios democráticos y populares. Son los reyes, con el respaldo de los malos sacerdotes, quienes han adulterado la fe para colocarla al servicio de sus propios intereses.

Decir esto en 1836 tenía un significado político muy claro. Los progresistas se hallaban en el poder, la revolución liberal parecía reactivarse y se debatía sobre si el país necesitaba o no una nueva constitución. Para Larra estaba claro que sí porque la de 1812, apropiada a su tiempo, había quedado superada por las circunstancias. En el contexto de la guerra contra Napoleón se entendían concesiones como la invocación a la Trinidad y el reconocimiento del catolicismo como única religión verdadera. Un cuarto de siglo después, según nuestro escritor, no había necesidad de reconocer a la Iglesia semejante predominio. No se trataba de ir contra la religión, cuya necesidad no discute, sino evitar sus injerencias en los asuntos del Estado.

Nuestro hombre, sin embargo, va más allá. José Manuel Varela destacó como, en aquellos momentos, se había desengañado de los progresistas y situado a la izquierda de Mendizábal, es decir, en la órbita de los demócratas. El revolucionario Lamennais le brinda argumentos que van en este sentido. Por otra parte, Larra no olvida que el país se halla en medio de la guerra carlista. Si la causa de Dios es la causa del pueblo, los absolutistas pierden una de sus grandes bazas ideológicas, la justificación religiosa.³⁴

¿Hasta qué punto pudo tener eco la traducción de Larra? A su editor, sin duda le había atraído el caramelo de un título polémico, con numerosas ediciones en el extranjero. Sólo en Francia, ya nueve. *El Eco del Comercio* señaló la coincidencia entre la aparición de carteles que anunciaban el libro de Lamennais y la noticia con el decreto de la Inquisición contra la obra. Para el periódico, el editor podía considerarse afortunado. El comentario aludía, seguramente, a la posibilidad de que las ventas se incrementaran por la atracción del público hacia lo prohibido.³⁵

³⁴ José Luis VARELA, "Lamennais en la evolución ideológica de Larra", *Hispanic Review* 48 (1980), p. 287-306.

³⁵ Ana M^a FREIRE, *Entre la Ilustración y el Romanticismo. La huella de la guerra de la independencia en la literatura española*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2008, p. 247.

Sin embargo, publicar una obra condenada por el Papa era arriesgado. Aún más si se tenía en cuenta que su autor, tras el anatema vaticano, había optado por la apostasía. La censura, en efecto, no tardó en prohibir la difusión de *El dogma de los hombres libres*. Mientras tanto, en círculos moderados, la traducción de Larra suscitó reacciones críticas. Una de ellas, la de Juan Nicasio Gallego, quién tradujo a su vez la *Respuesta de un cristiano a las Palabras de un creyente*, del abate Bautain. Nicasio Gallego, destacado sacerdote liberal, había sido represaliado por sus ideas en 1814 y 1827. En la primera fecha, se le confinó en un monasterio. En la segunda, tuvo que salir del país. No obstante, su evolución lo condujo a posiciones más moderadas. Pudo así regresar a España, donde se convertiría en académico de la Lengua.

El influjo de Lamennais en nuestro país, sin embargo, va más lejos. Tras un periodo de silencio, que coincide con el agotamiento del progresismo y la década moderada, Joaquín María López escribe *Glosa a las palabras de un creyente*, un texto inacabado, de 43 páginas, donde ensalza al sacerdote francés calificándole de apóstol y mártir. López era un político profesional: había llegado a ocupar la presidencia del gobierno y, aunque en 1854 se hallaba retirado de la vida pública, conservaba su estatus de gran prohombre del partido progresista, donde se tenía en cuenta su opinión. Fue entonces cuando estalló la revolución. Nuestro hombre, ante la nueva coyuntura política, creyó oportuno acudir a las *Palabras* y desempolvar el sentido democrático que proporcionaban a la fe. Es por eso que su lectura incide tanto en el valor de la libertad, ese pan que los pueblos han de ganar con el sudor de su frente. No sin mesianismo, lo que se busca aquí es comunicar un mensaje de redención de la humanidad: el mundo puede estar en manos de los opresores, pero acerca el día en que triunfará la justicia. Porque la sociedad antigua, según afirma el comentarista en un exceso de voluntarismo, está herida de muerte aunque de aún sus últimos coletazos.

No obstante, que incida tanto en aspectos políticos no significa, ni mucho menos, que no posea un profundo sentimiento de fe. No en vano, había declarado, algunos años atrás, que el catolicismo era la religión que profesaba y amaba. El problema no era la doctrina, sino el mal uso que hacían de ella los fanáticos, en abierta oposición al auténtico espíritu del Evangelio.

Desde esta convicción, que el cristianismo primitivo ha sido desfigurado, interpreta la figura de Jesús, con el fin de iluminar la convulsa situación que vive nuevamente el país. Su propósito es, ante todo, práctico, por lo que no intenta construir un gran edificio teórico sino alcanzar un objetivo muy concreto. López sabe perfectamente que los absolutistas utilizan la religión para justificar el poder absoluto de los reyes. Se trata, pues, de invertir esa interpretación bíblica y demostrar que Cristo, lejos de ser el aliado de los tiranos, fue el primer progresista. Larra ya había defendido la misma táctica al advertir que

el liberalismo triunfaría más rápidamente si, en lugar de hacer bandera de la impiedad, utilizaba el arma de la religión contra sus enemigos.

No en vano, frente un sistema de esclavitud, el carpintero de Judea había predicado la igualdad y la libertad. Nos encontramos, pues, ante un intento de proporcionar un fundamento teológico a las teorías democráticas. Es voluntad de Dios que los gobiernos velen por el bienestar de sus pueblos, desde el respeto a las formas democráticas, las que disfrutó el pueblo judío en su mejor momento, antes de dejar inconscientemente que los reyes dispusieran a su antojo de la autoridad.

Se ha dicho que la Glosa de Lamennais quedó inédita. La introducción, sin embargo, apareció en las páginas de *El Faro Nacional*, un “diario político-religioso” que defendía los valores del catolicismo pero también los de la tolerancia. Sus promotores, desde una sensibilidad liberal, creían que el mundo evolucionaba de tal forma que aquel que se detenía se veía condenado al aplastamiento. Existía, sin embargo, un límite al progreso, el de la religión. La Iglesia custodiaba una verdad que ya era perfecta. Apartarse de la misma solo podía significar un retroceso.

El Faro Nacional propugnaba el liberalismo católico como alternativa a la revolución violenta de socialistas y anarquistas, basada en la abierta ruptura con el pasado a través del uso de la violencia. De lo que se trataba, por el contrario, era de conciliar la libertad con el orden a la vez que se eliminaban unas desigualdades sociales contrarias a la dignidad humana. Desde esta óptica, el pensamiento de Lamennais era acogido con entusiasmo. Para Joaquín María López, el autor de *Palabras de un creyente* era el “Moisés que muestra a su pueblo la tierra de promisión”.³⁶

López murió al poco tiempo y con él se truncó una interesante vía de reflexión sobre el papel de la religión en la sociedad. En ese momento, el clero había perdido todo interés por adecuar la Iglesia a las exigencias del siglo. Las voces que reclamaban una puesta al día corresponden, significativamente, a laicos: lo que eran López y Larra. Ambos representantes de una cultura progresista en la que se manifestaba, a juicio del historiador Emilio La Parra, “un claro interés por cambiar el sentido que la ortodoxia católica imprimía a la religión”.³⁷

Larra y López no fueron los únicos en aspirar a esta reorientación de la verdad de fe. En 1854, con motivo de su muerte, *Album Salmantino*, dedicó a Lamennais un largo y elogioso artículo, en el que lo presentaba como uno de los ingenios más profundos y uno de los escritores más eminentes que había

³⁶ “Glosa a las palabras de un creyente de Mr. Lamennais”, *El Faro Nacional*, 5 de septiembre de 1854.

³⁷ Emilio LA PARRA LÓPEZ, “El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López”, en www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-eco-de-lamennais-en-el-progresismo-espaol---larra-y-joaquin-maria-lopez-0/html/ffa42904-82b1-11df-acc7-002185ce6064_3.html [31 de octubre de 2008]

dado Francia, dotado con la elocuencia de un Bossuet. El texto mencionaba su periódico, *L'Avenir*, que “tenía por objeto servir de órgano a los intereses católicos unidos a los de la libertad, lo que le valió ser enérgicamente censurado por muchos prelados franceses”. Este comentario muestra como la península no permanecía ajena a las controversias religiosas de más allá de los Pirineos. El autor del perfil biográfico, al referirse a *Palabras de un creyente*, destaca que los pormenores de la polémica se siguieron con mucha atención: “Nadie ha olvidado todavía la explosión de entusiasmo por una parte y los anatemas que cayeron por otra sobre esta obra extraordinaria”.³⁸

Precisamente ese mismo año, una parte del libro se publicó dentro de una “Biblioteca del Hombre Libre”. Dos periódicos católicos, *El Católico* y *La Esperanza*, protestaron inmediatamente. El arzobispo de Toledo y el vicario de Madrid solicitaron al gobierno no solo su prohibición, por tratarse de un título condenado por la Iglesia, sino la eliminación de todo el catálogo.³⁹

DISIDENCIA DE IZQUIERDA

Si, como hemos visto, los progresistas quisieron ofrecer otra cara del cristianismo, para capitalizarla en beneficio propio, otro tanto se puede decir de los republicanos. Tenían que convencer a la opinión pública de que no por defender la libertad religiosa eran menos católicos que los demás. Nicolás Salmerón, futuro presidente de la Primera República, explicaba en 1855 durante una intervención parlamentaria que creía en el catolicismo como única religión verdadera. Pero, precisamente por eso mismo, por su total certeza, no temía que su fe se desprestigiara al confrontarla libremente con otras formas de sentir.⁴⁰

¿Existió entonces un catolicismo republicano? En Málaga estaba presente la figura de Enrique Romero Jiménez, sacerdote y miembro del partido demócrata, encargado de pronunciar las ofrendas en conmemoración de la muerte del liberal Torrijos y sus compañeros, por Fernando VII. Tras participar en la revolución de 1868, colaboró en la prensa republicana y fue, en su provincia, uno de los principales líderes de la sublevación federal que tuvo lugar un año más tarde.⁴¹

Igual de sorprendente es Antonio Aguayo, autor de una *Carta a los presbíteros españoles*, en la que defendía una Iglesia ajena al partidismo de las luchas políticas, al tiempo que atacaba la soberanía temporal del Papa y los privilegios

38 “Lamennais”, *Album Salmantino*, 18 de marzo de 1854.

39 *El Genio de la Libertad*, 2 de marzo de 1854.

40 Felipe-José de VICENTE ALGUERÓ, *El catolicismo liberal en España*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 74.

41 Gregorio de la FUENTE MONGE, “Enrique Romero Jiménez: un presbítero revolucionario entre España y Argentina”, dentro de Marcela GARCÍA SEBASTIANI (dir.), *Patriotas entre naciones. Elites emigrantes españolas en Argentina*, Madrid: Editorial Complutense, p. 17-57.

eclesiásticos. Los conservadores le consideraron un hereje. La Unión Liberal y fuerzas más a la izquierda le miraron, en cambio, con simpatía. El periódico *La Democracia* se felicitó de encontrar, por fin, “un sacerdote para el que el progreso no sea una blasfemia, impiedades el derecho y la libertad”.⁴²

En 1868, en el mismo mes en que caía Isabel II, un Aguayo más radicalizado dirigió una nueva carta a los presbíteros. En un tono propio de la literatura anticlerical, se dolía de que la Iglesia, en lugar de protegerle contra sus enemigos, le hubiera cerrado las puertas y sometido a un trato inquisitorial. Creía que el poder religioso estaba corrompido por su dependencia del partido neocatólico, un conjunto de fanáticos que subvertían la ortodoxia con el pretexto de su defensa. Su profesión de fe democrática le condujo a luchar por la República Federal mientras propugnaba que el procedimiento electivo se aplicara también a los cargos de la institución eclesiástica.⁴³

La Iglesia, según Aguayo, debía amar a todos los hombres con independencia de sus opiniones políticas y religiosas. Estaba a favor, por tanto, de la libertad religiosa, un tema de candente actualidad durante el sexenio (1868-1874), cuando el intento de modernizar el país corrió parejo al debate sobre la separación entre el Estado y la religión. En un memorable discurso en las Cortes, Emilio Castelar contestó los que defendían la unidad de fe desde una perspectiva profundamente cristiana, recordando que, frente al Dios terrible y justiciero del Antiguo Testamento, se alzaba el Dios misericordioso del Nuevo. La religión tenía que fundamentarse, no en el poder, sino en el amor y en la fraternidad. Por eso, en nombre de los valores evangélicos, solicitaba a los diputados que establecieran en el Código fundamental el derecho a profesar creencias distintas a las mayoritarias.

A Castelar se le ha definido como “el ejemplo más paradigmático de catolicismo liberal en España”.⁴⁴ La religión, para él, constituye un hecho de conciencia, no un producto del Estado. Por tanto, no basta que el poder promulgue una ley para producir, de forma mecánica, la creencia religiosa. La República ha de ser la garantía de que los individuos puedan profesar las ideas de su elección, a partir de la asunción de que la fe y el progreso son perfectamente compatibles. Castelar, con estos planteamientos, coincide con otro republicano, Fernando Garrido, que manifiesta su convicción de que es inconcebible contraponer los principios religiosos a la libertad individual. En una república,

42 Antonio AGUAYO, *Historia de una carta*, Madrid, 1866, p. 47.

43 Juan B. VILAR, “Reaparición de movimientos carismáticos, grupos de alumbrados y otras disidencias inclasificables en la España del segundo tercio del siglo XIX”, *Revista Murciana de Antropología* 16 (2009), p. 449. Gregorio ALONSO, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España*, Granada: Comares, 2014, p. 223-227, 304-308.

44 Alejandra IBARRA AGUIRREGABIRIA, *La construcción de las “heterodoxias”. Catolicismo liberal y krausismo en España (1851-1898)*, Tesis doctoral, Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, 2014, p. 65.

los hombres serán libres de vivir cristianamente. Si una parte del clero se opone a esta libertad es solo por el pánico a que sus vicios queden al descubierto.⁴⁵

En este periodo, encontramos un grupo de sacerdotes liberales alrededor de la revista *La Armonía del Catolicismo y la Libertad*, que apareció entre 1870 y 1871. Su línea editorial defendía el dogma tradicional, pero también la necesidad de que la Iglesia se adaptara a los nuevos tiempos, para bien de una sociedad inspirada en la idea de progreso. De un progreso que también afectaba al ámbito de la fe, con la destrucción del fanatismo en beneficio de un tipo de creencia más pura. La religión, por tanto, no sería enemiga de la libertad sino su aliada. Había que distinguir entre la doctrina católica, inmutable, y la autonomía del espacio político, sometido a mudanza.

Según datos de *La Armonía*, alrededor de unos 2.000 curas, es decir, un 5% del total, apoyaban el régimen revolucionario. Entre ellos, un sector significativo era el de los canónigos catedralicios. Al vivir en las ciudades y pertenecer a las clases medias, acostumbraban a contar con una formación más actualizada que los que vivían en un entorno rural. No tenían, sin embargo, el apoyo de prácticamente ningún obispo. El de Almería, Andrés Rosales Muñoz, fue una figura aislada, simpatizante de *La Armonía* y uno de los pocos en felicitar a Amadeo de Saboya, hijo de la dinastía que había acabado en Italia con el poder temporal de los papas. Para Rosales Muñoz, los cristianos debían acatar, como siempre, el poder constituido, aunque estuviera en manos de los liberales. No había otra forma de contribuir a terminar con las discordias y la “grande confusión, hija de discutirla todo calurosamente”. Para evitar enfrentamientos inútiles, el clero debía dar ejemplo de caridad cristiana. Es decir, evitar actitudes intolerantes como negar el bautismo a los hijos de padres casados solo por lo civil.⁴⁶

Pero, si hay un religioso que sobresalga por su heterodoxia y radicalismo, sin duda es José García Mora (1829-1910). Mantuvo, en un principio, posiciones conservadoras como defensor del principio de autoridad. Su evolución hacia la izquierda se inicia en 1865, con la publicación de un folleto sobre las Cortes y las Hermandades de Castilla, donde trata de demostrar que el sistema representativo se sitúa dentro de la más antigua tradición española. Por desgracia, había sido interrumpido por tres siglos de absolutismo, los que iban desde Isabel la Católica a Fernando VII.

Con la Revolución de 1868, García Mora se radicalizó. El 11 de octubre de ese año, poco después del pronunciamiento antiborbónico, pronuncia una ora-

⁴⁵ Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes: Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander: Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014, p. 146-148.

⁴⁶ William J. CALLAHAN, “Un clero liberal (1868-1871)”, dentro de B. CIPLIJAUSKAITĖ y C. MAURER (ed.), *La voluntad del humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 45-56.

ción fúnebre por los mártires de la patria y de la libertad. Apuesta claramente por la defensa de la libertad, la igualdad y la fraternidad, es decir, los principios clásicos de la Revolución francesa. En 1870 crea la Iglesia Cristiana liberal, con la que se anticipa a su época con su negativa a cobrar por bautizos, bodas y entierros. Los sacerdotes se mantendrían de su patrimonio o a través del ejercicio de una profesión honesta. En cuanto al celibato, disfrutarían de libertad para decir sí o no. ganarían el sustento con el fruto de su trabajo, mientras disfrutarían de libertad para decir sí o no al celibato. Además, la nueva Iglesia se opone a las misas en latín y cuestiona la doctrina de la infabilidad pontificia que ha proclamado, recientemente, el magisterio eclesiástico.

García Mora utilizó como medio de expresión un semanario efímero, titulado *Los Neos sin Careta*, en el que se vertían ácidas críticas contra los integristas. Estaba seguro de que, en muy poco tiempo, España iba convertirse en una república. Su experimento, sin embargo, resultó de corta duración. Por razones tan poco claras como su conversión a las ideas revolucionarias, abjuró de todo lo que hubiera podido decir o escribir contra la verdadera doctrina de la Santa Madre Iglesia.⁴⁷

LOS KRAUSISTAS

Por esos años, mientras tanto, empieza a cristalizar el krausismo, un grupo de intelectuales que, alrededor de la filosofía de alemán Friedrich Krause, criticará el asfixiante clericalismo, a la par que defenderá una religiosidad vivida en la intimidad de la conciencia, sin el aparato de los actos externos vacíos de contenido. A los krausistas les relaciona con la renovación pedagógica que supuso la Institución Libre de Enseñanza, pero se suele olvidar que también defendían una fe racional, vivida en un marco pluralista. Ellos, según José Luis Abellán y Alfonso Botti, constituyen la muestra más significativa del catolicismo liberal español, de cuya existencia tantos han dudado. Abellán, por ejemplo, señala que los krausistas, al menos hasta 1870, eran practicantes diarios.⁴⁸ Este es un punto polémico, porque otros especialistas creen que el krausismo fue demasiado heterodoxo como para ser incluido en la nómina del catolicismo liberal e incluso del catolicismo a secas, con el que tendría demasiados elementos de incompatibilidad. Merecería, más bien, la denominación de cristianismo racional o racionalismo crítico.⁴⁹

47 Paul DROCHON, “Un curé ‘liberal’ sous la Révolution de 1868: Don José García Mora”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* 6 (1970), p. 413-432.

48 José Luis ABELLÁN, “Estudio preliminar”, dentro de Fernando de CASTRO, *Memoria testamentaria*, Madrid: Castalia, 1975, p. 7-71. BOTTI, *España en la crisis modernista*, p. 51.

49 Alberto CUCCHIA, *Miguel de Unamuno y el Modernismo Religioso Italiano*, Tesis doctoral, Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, p. 341. Manuel SUÁREZ CORTINA, “Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal”, dentro de Justo BERAMENDI y María Jesús BAZ (ed.), *Identidades y memoria imaginada*, Publicacions de la Universitat de València, 2008, p. 257.

Fernando García de Cortázar, por su parte, define la experiencia de fe de los krausistas como una “religión sin Iglesia, un afán de abrir ventanas, hostil al clericalismo y a su arcaísmo retardatario”.⁵⁰ Ellos pretenden, en efecto, vivir sus creencias prescindiendo de los marcos institucionales, porque lo que cuenta para ellos es el interior de su conciencia, no dogmas incomprensibles a la luz de los conocimientos científicos. El cristianismo cuenta como religión de amor y fraternidad: es en ese sentido que Jesucristo resulta admirable y no, en cambio, desde la condición divina que la Iglesia oficial le atribuye.

Muchos krausistas inician su camino en el marco del catolicismo, pero sus crisis espirituales les alejan de una Iglesia obstinada en su cerrazón antiliberal. Pío IX, con su condenada de todos los errores modernos en el Syllabus, más tarde con la declaración de infabilidad pontificia, cerró las puertas a todos aquellos que pretendían ser creyentes y a la vez hombres de su tiempo. Gumersindo de Azcárate, en su *Minuta de un testamento*, se lamentará de cómo la propia iglesia manifestaba su incompatibilidad con la civilización moderna, desautorizando así a los que pensaban lo contrario.⁵¹ No obstante, en una figura tan crucial como Francisco Giner de los Ríos es posible detectar un fondo místico que anima su obra, con raíces en el cristianismo. Así, su dedicación la Institución Libre de Enseñanza viene a ser una versión laica del sacerdocio. Con celibato incluido, ya que renuncia al matrimonio para mejor dedicarse a sus tareas pedagógicas.

Otro krausista relevante es el sacerdote Fernando de Castro, quien a su muerte, en 1874, quiso ser enterrado en una tumba laica. Antiguo capellán de Isabel II, distinguía entre el cristianismo, único por definición, y sus diversas aplicaciones a lo largo del tiempo. Hombre sensible a los problemas sociales, a la hora de entrar en religión había preferido los franciscanos a los benedictinos porque eran más pobres y, por tanto, más cercanos a las “estrecheces y sufrimientos del Pueblo al que me inclinaba por instinto”. En política simpatizaba con el partido progresista, desde la convicción de que la religión defendía los valores de libertad, igualdad y fraternidad. El catolicismo, por más que fuera invariable, no por eso dejaba de ser favorable al progreso. Con todo, creía que los pobres no debían envidiar a los ricos, ni aspirar a salir de su condición humilde. El auténtico camino no estaba en la revolución violenta sino en la educación intelectual y moral a partir de los principios cristianos.

Su postura se alejó del ultramontanismo y recogió la sensibilidad de relevantes católicos europeos como Montalembert, Lacordaire o Newman. El referente europeo le aportó un ejemplo de la posibilidad de una convivencia entre personas de distintas confesiones, tal como sucedía en países como Alemania o Suiza.

⁵⁰ Prólogo de García de Cortázar a Felipe-José de VICENTE ALGUERÓ, *El catolicismo liberal en España*, Madrid: Encuentro, 2012, p. 10.

⁵¹ Gumersindo de AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 77.

Su paulatina radicalización acabó impulsándole a romper con la Iglesia institucional, pasando de católico romano a considerarse “hombre real y verdaderamente religioso según el espíritu del Cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón universal humana”. De todas formas, no dejó de utilizar sotana pese lo heterodoxo de su postura.⁵²

Se discutido si la feminista Concepción Arenal formó parte del krausismo. No hay duda, en cualquier caso, de su afinidad con sus máximos representantes, con los que mantuvo amistad y correspondencia. Para Arenal, el sentimiento religioso es santo y eterno. Había que transmitir la idea de la divinidad a las masas ignorante por medio de la razón. En 1858, en su ensayo *Dios y Libertad*, manifestó este deseo de hacer compatible la creencia religiosa con los postulados científicos. La religión constituía el fundamento de la moral y la libertad el fundamento imprescindible de la religión, porque sin una elección libre no podía hablarse de verdadera creencia. Precisamente porque ambas cosas deben ir juntas, crítica con aspereza a Pío IX por su pretensión de separarlas. Su andanada aparece en un poema que por su dureza no llegará a publicarse. Reprocha al pontífice que actué como un príncipe terrenal, como un hombre al que los creyentes acusan “de ser hombre sin fe”.

Por otra parte, las convicciones feministas llevarían a Concepción Arenal a defender el sacerdocio de las mujeres. Si una de ellas era la madre de Dios, ¿cómo podía justificarse que en la organización eclesiástica estuvieran por debajo de cualquier sacristán? Otra razón para su acceso al ministerio tenía que ver con su naturaleza específica, más religiosa que la del varón, más compasiva y menos obsesionada con el sexo. Estas ideas revolucionarias levantaron, como era de esperar, un malestar enorme en los círculos conservadores.⁵³

LITERATURA Y CATOLICISMO LIBERAL

La inquietud por armonizar fe y razón no podía dejar de incidir en el mundo literario. Ahí tenemos, para empezar, a un católico liberal como Juan Valera, capaz de ser plenamente ortodoxo y a la vez hacer suyo el “espíritu del siglo”. Pretendía demostrar, con ánimo conciliador, que el liberalismo no era impío por naturaleza y que la fe católica no era enemiga del progreso.⁵⁴

Hombre moderado, atacó el extremismo ultraconservador de un Donoso Cortés, en el que veía un exceso de orgullo y una falta de caridad, la que exhi-

52 Máximo CARRACEDO SANCHA, *Fernando de Castro. Católico liberal, krausista y heterodoxo*, Salamanca: Instituto Leonés de Cultura, 2003, p. 25. Fernando de CASTRO, *Memoria testamentaria*, Madrid: Castalia, 1975, p. 100.

53 Aurélie PIRAT, “Concepción Arenal y el krausismo”, *Moenia* 10 (2004), p. 355-373. Anna CABALLÉ, *Concepción Arenal. La caminante y su sombra*, Madrid: Taurus, 2018, p. 146-149, 204-205, 230-231.

54 Carmen BRAVO-VILLASANTE, *Vida de Juan Valera*, Madrid: Magisterio Español, 1974, p. 173.

bía cuando afirmaba que el ser humano no es nada fuera del catolicismo. Para refutar esta pretensión, Valera echaba mano de una lista de hombres ilustres: Sócrates, Platón, Aristóteles... No podía aceptar que Donoso intentara demoler la razón, ni que se pronunciara en contra de la libertad política. Creía que un radicalismo conservador tan acentuado hubiera podido destruir a la religión cristiana de no ser esta de origen divino.⁵⁵

Nadie debía identificar, abusivamente, sus propias opiniones con las de la Iglesia. El progreso, lejos de oponerse a la fe, podía contribuir a favorecerla: “creemos con más firmeza y con más limpieza mientras más pensemos, sepamos y discutamos”. España, por tanto, no debe aislarse de la corriente general de la civilización, como si sus gentes fueran menores de edad a los que hubiera que proteger con métodos autoritarios de influencias nocivas.⁵⁶

Su crítica contra Donoso Cortés prosiguió el discurso parlamentario que, en 1871, dirigió contra sus correligionarios, los llamados “neocatólicos”. Aquí, puso mucho énfasis en refutar la idea de que esta corriente, encabezada por líderes como Nocedal, tuviera algo que ver con la ortodoxia de la Iglesia. De esta forma, respondía a la tesis de que los liberales no eran auténticos católicos y, en consecuencia, podían ser responsabilizados de todos los desastres del mundo. Su intervención, con la brillantez acostumbrada, mostraba que la religión y el progreso podían perfectamente ir de la mano. Para probarlo hacía una exégesis del Padre Nuestro, donde se afirma “venga a nosotros tu reino”. Eso, para nuestro autor, significaba que no hay que esperar al cielo para materializar las aspiraciones de mejora del ser humano. Por el contrario, es en esta vida cuando hay que hacerlas efectivas. Por otra parte, destacaba que la doctrina cristiana no se avenía con el poder absoluto de los monarcas. Si estos se comportaban como tiranos, el mismo Dios castigaría a su pueblo por dejarse regir por soberanos indignos.⁵⁷

En *Pepita Jiménez*, de 1874, Valera apuesta por un catolicismo equilibrado, capaz de vivir de acuerdo con la mentalidad contemporánea. Así, el personaje del vicario aparece caracterizado, en sentido positivo, como un clérigo que ama su religión pero también como un hombre capaz de apreciar todos los aspectos positivos de la modernidad.⁵⁸ Por otra parte, el hecho de que el protagonista, Luis de Vargas, renuncie al su proyecto de ser sacerdote para contraer matrimonio, da entender que el estado laical es tan digno como el del clero. Tanto en un caso como en otro se puede servir bien a Dios.

55 Juan VALERA, *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, Tomo I, Madrid, p. 1-64.

56 Julián MARÍAS, *Ser español*, Planeta: Barcelona, 2008, p. 171-172, 177.

57 José María RIDAO (ed.), *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008, p. 82, 103.

58 Juan VALERA, *Pepita Jiménez*, Madrid: Marenostrium, 2008, p. 84.

Este talante aperturista se refleja también en el momento en que nuestro escritor, toma la pluma para defender a los krausistas de los ataques de los obispos. Actúa así no porque simpatice con su filosofía, que juzga en exceso oscura, sino por rechazo a las limitaciones de la libertad intelectual. Escoge entonces una novedosa línea de defensa de unos pensadores con los que simpatiza por su idealismo. ¿Qué se les acusa de liberales? Él argumenta que también lo fueron los grandes teólogos del pasado español, como Domingo de Soto. De hecho, su liberalismo sería más pronunciado que el de los racionalistas decimonónicos. Porque defendían la soberanía del pueblo de procedencia divina: “si el poder viene de Dios, según san Pablo, es por medio del pueblo”.⁵⁹

Valera era profundamente religioso, aunque lo fuera, como él mismo confesó, a su manera. Por su talante liberal, acabó, como los krausistas, decepcionado con la Iglesia oficial. Su sentido de la tolerancia se avenía mal con una doctrina que había “excomulgado el movimiento progresivo de la humanidad”, separándose así de la marcha de la civilización. No creía, por eso, que pudiera ser la religión del futuro a menos que acometiera algo más que una reforma porque no necesitaba menos que una revolución. Hasta que esta transformación completa no tuviera lugar, su retorno al seno del catolicismo no iba ser posible.⁶⁰

Otro novelista que trató cuestiones religiosas fue Benito Pérez Galdós, un autor en el que se une la sensibilidad liberal con la creencia católica, aunque fuera en términos más menos heterodoxos. A lo largo de su extensa producción queda patente su crítica al catolicismo más rígido y fanático, a la que vez que una apuesta inequívoca por la tolerancia, con “una lógica ecuménica que le va acentuando”.⁶¹

En *Gloria*, Galdós expresó una sensibilidad muy próxima a los krausistas. Esta novela aborda el drama de la joven que le da título, al enamorarse de un judío inglés. Los prejuicios religiosos, sus respectivas familias y la incompreensión social devienen en barreras insuperables que acaban por frustrar su amor. De ahí que el narrador plantee la ambivalencia de la religión: factor positivo cuando une a las personas, negativo cuando las separa. En contraposición a la ortodoxia de la época, el libro defiende que son las obras, no las creencias, las que definen a los seres humanos. Por eso mismo, lo que importa es la ética común que comparten las diferentes confesiones, más allá de sus diferencias doctrinales. Así, frente a una vivencia epidérmica del cristianismo, se ofrece la alternativa de una fe que ha de vivirse con intensidad en el interior de los

59 Prólogo incluido en Juan VALERA, *Pepita Jiménez*, Madrid: Marenostrum, 2008, p. 203.

60 Apéndice de Juan VALERA, *Pepita Jiménez*, Madrid: Marenostrum, 2008, p. 207.

61 Antonio APARISI LAPORTA, *La perspectiva teológica en el pensamiento galdosiano: una alternativa integral al catolicismo español del siglo XIX*, Tesis doctoral, Madrid: Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III, p. 471.

corazones, sin pretender avasallar las conciencias ajenas con absurdas imposiciones. España, por tanto, no sería el país más católico del mundo, sino todo lo contrario.⁶²

Se ha dicho, no sin razón, que el desenlace de *Gloria* supone “un verdadero canto al ecumenismo”. Para nuestro autor, nada como la intolerancia define la irreligiosidad. España debería liberarse de ese lastre, a través de la instauración de la libertad de cultos, para depurar el catolicismo de sus impurezas. Los españoles creerían así con más autenticidad y se beneficiarían tanto la moral pública como la privada.⁶³

Algunos años más tarde, en *Nazarín*, novela que Luis Buñuel llevaría a la gran pantalla, Galdós presenta a un sacerdote insólito, un pacifista que parece haber habérselo adelantado a Gandhi en sus ideales pacifistas y de resistencia pasiva. En el terreno social, este cura, que vive en la extrema pobreza por sus ideales evangélicos, cuestiona radicalmente los valores del capitalismo. ¿La propiedad? Un invento egoísta, puesto los bienes materiales se han hecho para satisfacer a quién más los necesita. Con estos planteamientos, no extraña que uno de sus interlocutores pregunte, incrédulo, si está hablando con un católico, con la sospecha de que alguien semejante ha de ser una especie de hereje. *Nazarín*, sin embargo, le responde que su ortodoxia es absoluta y nadie la cuestionado jamás.

El novelista trata a su personaje con afecto, pero también con distanciamiento irónico. Porque no deja de ver en él a un loco. Tan admirable con don Quijote, pero demente a fin de cuentas.

El autor de *Fortunata y Jacinta* se esfuerza en demostrar que se puede ser liberal y, a la vez, no salirse un milímetro de las enseñanzas de la Iglesia. Tal es el caso del prior de Zaratán, Baldomero Maroto, uno de los personajes de *El abuelo*. Su nombre refleja, de manera simbólica, el espíritu de reconciliación, al aludir al general liberal y al general carlista que protagonizaron el Abrazo de Vergara. Él representa un “enlace entre las ideas que pasaron y las vigentes, siempre dentro del dogma”.⁶⁴ De esta manera, Galdós parece decantarse por una tercera España, más allá del clericalismo y el anticlericalismo de las otras dos, en la línea del krausista Gumersindo de Azcárate. Éste, en *Minuta de un testamento*, expresó su rechazo tanto al fanatismo de los católicos reaccionarios, en los que no encontraba la caridad inherente a la fe que decían profesar, como a la intransigencia de los volterrianos que imponían sus creencias en nombre de una racionalidad entendida de manera estrecha y excluyente.⁶⁵

62 Benito PÉREZ GALDÓS, *Gloria*, Madrid: Cátedra, 2011.

63 Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, “Galdós, un cristiano heterodoxo”, tomado de <https://core.ac.uk/download/pdf/29399308.pdf> [31 de octubre de 2018].

64 Benito PÉREZ GALDÓS, *El abuelo*, Madrid: Cátedra, 2013, p. 268.

65 Gumersindo de AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 24.

En sus referencias intelectuales, Azcárate tiene muy presentes a los autores católicos más avanzados, como Lacordaire, Gratry, el cardenal Gibbons o Montalembert. Su pensamiento no basta para solucionar todas sus dudas de fe, pero no puede dejar de simpatizar con una corriente en la que percibe una oportunidad para hermanar la religión con la civilización moderna, al menos hasta que Roma condena con el Syllabus los principios liberales.

Al mismo tiempo, como decidido partidario de la tolerancia, también bebe de las fuentes del protestantismo, como nos demuestra el influjo del unitarismo de Channing, que le atrae por la posibilidad de conciliar fe y razón y de vivir una fe sin dogmas concretos.⁶⁶ En ningún caso está dispuesto a aceptar que el bien sea patrimonio de los católicos y que el exterior de la Iglesia sea el reino de la oscuridad.

Como podemos ver, el panorama católico español no se reducía al ultramontanismo. No faltaban espíritus a la búsqueda de un camino de renovación, en consonancia con las nuevas ideas llegadas desde Europa. Así, algunos intentan armonizar la ortodoxia católica con las últimas innovaciones científica, por escandalosas que puedan resultar desde la óptica tradicionalista. Este es el caso de Genaro Alas, quién en 1887 procura demostrar que el darwinismo no se apone a las doctrinas de la Iglesia. Su hermano, el novelista Clarín, expresó igualmente sus simpatías por la modernidad religiosa encarnada en “gran parte del clero ilustrado católico”, en la línea aperturista preconizada por el papa León XIII. Durante su adolescencia, según su propio testimonio, había sido “bastante buen católico”, pese a su inclinación por las ideas liberales. Más tarde, se sintió atraído por el krausismo. En *La Regenta* criticó los vicios de la Iglesia, por lo que pronto fue estigmatizado por anticlerical. Sin embargo, lo suyo no era una crítica a la religión sino lo que Tuñón de Lara denominó “anticlericalismo cristiano”. Es decir, su deseo no es destruir la Iglesia sino verla libre de sus impurezas, del predominio de los fanáticos y de los que utilizaban la fe para reclamar privilegios políticos y económicos. Importaba la creencia en Dios, no la superficialidad de los ritos.

Las dos Españas iban a atacar a Clarín. Para los tradicionalistas era un liberal, un hereje. Para el gusto de la izquierda, pasaba por una especie de cura. No en vano, había criticado también a los librepensadores que hablaban del catolicismo sin tener ni idea de lo que hablaban. No le gusta la Iglesia oficial, pero no entendía que se pudiera vivir de otra manera que no fuera religiosa. Se vio, por tanto, aislado.⁶⁷

66 Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, “Ecce homo. Azcárate y la cuestión religiosa en la España contemporánea”, dentro de Gumersindo de AZCÁRATE, *op. cit.*, p. 15-90.

67 Yvan LISSORGUES, *El pensamiento filósofo y religioso de Leopoldo Alas, Clarín (1875-1901)*, Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996.

Hacia finales de siglo, con la generación del 98, destaca la poderosa figura de Miguel de Unamuno, un excelente conocedor de las tendencias más innovadoras de la teología europea. E incluso colaborador de la revista italiana *Il Rinascimento* (La Renovación), portavoz del modernismo católico, tendencia con la que simpatizó aunque sin llegar a identificarse por completo con ella. Frente a la Iglesia oficial, el escritor vasco apostaba por una religiosidad atenta a la espiritualidad personal y no tan obsesionada en los dogmas. El dogmatismo eclesiástico, con una teología anclada aún en la escolástica de Santo Tomás de Aquino, le resultaba insoportable, tal como le escribió a su amigo Giovanni Boine: “No puedo transigir con una Iglesia que enseña que no se salva el que no admite tales y cuales dogmas metafísicos”. A su juicio, el racionalismo aplicado a cuestiones religiosas suponía un profundo error, porque a través de la razón se podía llegar a la idea de Dios, pero no a Dios mismo. Tal vez un espíritu sencillo pudiera encontrar paz en el catolicismo, pero al hombre culto eso le resultaba altamente complicado, puesto que se le obligaba a aceptar un conjunto de principios opuestos a la inteligencia. Para acabar con semejante estado de cosas en el que primaba lo institucional por encima de la vivencia interior de la fe, España debía pasar por una reforma análoga a la protestante. Lo que equivalía a aplicar ideas en función sus circunstancias concretas, no a copiar el movimiento modernista francés encabezado, entre otros, por Loisy. Por desgracia, eso implicaba romper con la Iglesia, una entidad irreformable por definición ya que se había declarado a sí misma infalible. Por eso, a principios de 1907, Unamuno escribía con tremenda amargura: “De los papas no puede esperarse nada”.⁶⁸

En su opinión, la situación del clero español merecía el calificativo de deplorable. En lugar de preocuparse por cuestiones espirituales, los sacerdotes se centraban en cuestiones políticas. Y si se preocupaban por organizar a los obreros o a los campesinos, en la línea del catolicismo social, sólo era para convertirlo en una fuerza de peso en el momento de las elecciones, siempre para oponerse a su bestia negra por excelencia, el liberalismo.

CONCLUSIONES

Sin meter baza en el debate un tanto bizantino sobre las diferencias entre el “catolicismo liberal” y el “liberalismo católico”, este artículo ha intentado mostrar cómo, a lo largo del siglo XIX, una serie católicos españoles intentó hacer compatible la fe religiosa con la apuesta por la modernidad. Ser creyente y partidario convencido de la libertad política era posible.

⁶⁸ Alberto CUCCHIA, *Miguel de Unamuno y el Modernismo Religioso Italiano*, Tesis doctoral, Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, p. 336.

Se ha dicho que, en 1840, no existía en España, ni en el conjunto de la Iglesia, “una trama doctrinal adecuada para conciliar liberalismo y catolicismo”.⁶⁹ Hemos visto, sin embargo, cómo se intenta pensar el cristianismo en términos democráticos, de la mano de figuras como Juan Antonio Posse. Ni entonces ni después fue el catolicismo liberal tan débil como a menudo se cree. No podía serlo cuando la más alta autoridad del Estado, el rey Alfonso XII, declaró que pretendía ser católico como sus antepasados y liberal como el siglo. Pero esta conciliación no se realizó sin que antes se atravesara un camino largo y sinuoso. Los primeros sacerdotes liberales tuvieron que enfrentarse a la feroz represión de Fernando VII y al trauma del exilio. La incomprensión vaticana, de la mano de Pío IX, contribuyó a que fuera especialmente complicado declararse demócrata y creyente. De ahí que algunas figuras, cómo sucedió con el krausismo, evolucionaran hacia posturas más o menos heterodoxas.

Sería un error buscar el catolicismo liberal únicamente entre las filas clericales, confundiendo Iglesia con burocracia eclesiástica. Ahí estuvieron figuras como el político Castelar o el novelista Valera, dispuestos a defender una religiosidad con amplitud de miras. Estos y otros casos muestran un pluralismo religioso mayor del esperado, aunque, ciertamente, las voces que ejercen la autoridad son antiliberales. Mas, por otra parte... ¿Tan distinto en era el panorama en el resto de Europa? No olvidemos que para asistir a la conciliación entre Roma y el mundo surgido de 1789 tendremos que esperar al Concilio Vaticano II. Y no faltarán puntos de fricción que lleguen hasta la actualidad.

BIBLIOGRAFÍA

- José Luis ABELLÁN, “Estudio preliminar”, dentro de Fernando de CASTRO, *Memoria testamentaria*, Madrid: Castalia, 1975, p. 7-71.
- Antonio AGUAYO, *Historia de una carta*, Madrid, 1866.
- Gregorio ALONSO, *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada: Comares, 2014.
- José ÁLVAREZ JUNCO, “España: el debate sobre la nación”, dentro de Nigel TOWNSON (dir.), *¿Es España diferente? Una mirada comparativa (siglos XIX y XX)*, Madrid: Taurus, 2010.
- José ANDRÉS-GALLEGO, Antón M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea/1*, Madrid: Encuentro, 1999.
- Antonio APARISI LAPORTA, *La perspectiva teológica en el pensamiento galosiano: una alternativa integral al catolicismo español del siglo XIX*, Tesis

⁶⁹ José ANDRÉS-GALLEGO y Antón M. PAZOS, *La Iglesia en la España contemporánea/1*, Madrid: Encuentro, 1999, p. 60.

- doctoral. Departamento de Humanidades de la Universidad Carlos III de Madrid, 2015.
- José Luis L. ARANGUREN, *Moral y sociedad. La moral social española en el siglo XIX*, Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1970.
- Gumersindo de AZCÁRATE, *Minuta de un testamento*, Madrid, 1876.
- Jaime BALMES, *El protestantismo comparado con el catolicismo en sus relaciones con la civilización europea*, t. II, París, 1846.
- Jaime BALMES, *Cartas a un escéptico en materia de religión*, Madrid: Treviana, 2008.
- Alfonso BOTTI, *España en la crisis modernista. Cultura, sociedad civil y religiosa entre los siglos XIX y XX*, Cuenca: Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 2012.
- Carmen BRAVO-VILLASANTE, *Vida de Juan Valera*, Madrid: Magisterio Español, 1974.
- Anna CABALLÉ, *Concepción Arenal. La caminante y su sombra*, Madrid: Taurus, 2018.
- William J. CALLAHAN, “Un clero liberal (1868-1871)”, dentro de B. CIPLIJAUSKAITÉ y C. MAURER (ed.), *La voluntad de humanismo. Homenaje a Juan Marichal*, Barcelona: Anthropos, 1990, p. 45-56.
- Gonzalo CAPELLÁN DE MIGUEL, “Ecce homo. Azcárate y la cuestión religiosa en la España contemporánea”, dentro de Gumersindo de AZCÁRATE, *Minuta de un testamento*, Madrid: Fundación Sierra-Pambley/Institución Libre de Enseñanza, 2017, p. 15-90.
- Máximo CARRACEDO SANCHA, *Fernando de Castro. Católico liberal, krauista y heterodoxo*, Salamanca: Instituto Leonés de Cultura, 2003.
- Fernando de CASTRO, *Memoria testamentaria*, Madrid: Castalia, 1975.
- Alberto CUCCHIA, *Miguel de Unamuno y el Modernismo Religioso Italiano*. Tesis doctoral. Facultad de Filología de la Universidad de Salamanca, 2012.
- José Manuel CUENCA, *Estudios sobre la Iglesia española del XIX*, Madrid: Rialp, 1973.
- Miguel Ángel DIONISIO VIVAS, “El cardenal Luis de Borbón y la Constitución de 1812”, *Toletana* 27, 2012.
- Paul DROCHON, “Un curé ‘liberal’ sous la Révolution de 1868: Don José García Mora”, *Mélanges de la Casa de Velázquez* nº 6, 1970.
- Gérard DUFOUR, *Un liberal exaltado en Segovia: el canónigo Santiago Sedeño y Pastor*, Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Valladolid, 1989.
- Gérard DUFOUR (ed.), *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*, Alicante: Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991.
- Gérard DUFOUR, *Juan Antonio Llorente, el factótum del Rey Intruso*, Zaragoza: Prensas de la Universidad de Zaragoza, 2014.

- Ana Ma FREIRE, *Entre la Ilustración y el Romanticismo. La huella de la guerra de la independencia en la literatura española*, Publicaciones de la Universidad de Alicante, 2008.
- Gregorio de la FUENTE MONGE, “Enrique Romero Jiménez: un presbítero revolucionario entre España y Argentina”, dentro de Marcela GARCÍA SEBASTIANI (dir.), *Patriotas entre naciones. Elites emigrantes españolas en Argentina*, Madrid: Editorial Complutense, 2010.
- Juan GARCÍA PÉREZ, *Diego Muñoz Torrero. Ilustración, religiosidad y liberalismo*, Mérida: Editora Regional de Extremadura, 1989.
- Luis HARANBURU ALTUNA, *El crepúsculo de Dios. Historia cultural del Cristianismo en Vasconia*, Fundación Popular de Estudios Vascos, 2016.
- Richard HERR (ed.), *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su Discurso sobre la Constitución de 1812*, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, 1984.
- Alejandra IBARRA AGUIRREGABIRIA, *La construcción de las “heterodoxias”. Catolicismo liberal y krausismo en España (1851-1898)”*. Tesis doctoral. Departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco, 2014.
- Emilio LA PARRA LÓPEZ, “El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López”, en www.cervantesvirtual.com/obra-visor/el-eco-de-lamennais-en-el-progresismo-espaol---larra-y-joaquin-mara-lpez-0/html/ffa42904-82b1-11d1-acc7-002185ce6064_3.html
- Yvan LISSORGUES, *El pensamiento filósofo y religioso de Leopoldo Alas, Clarín (1875-1901)*, Oviedo: Grupo Editorial Asturiano, 1996.
- Joaquín María LÓPEZ, “Glosa a las palabras de un creyente de Mr. Lamennais”, *El Faro Nacional* n° 51, 5 de septiembre de 1854.
- José Antonio MARAVALL, “Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España”, dentro de AA.VV., *Homenaje a Aranguren*, Ediciones Revista de Occidente, 1972.
- Josep MARÍ RIBAS, *El diputat Josep Ribas Ribas (1763-1831), fill il.lustre de Sant Josep*, Ibiza: Consell Insular d'Eivissa i Formentera, 1996.
- Julián MARÍAS, *Ser español*, Barcelona: Planeta, 2008.
- Benito PÉREZ GALDÓS, *Gloria*, Madrid: Cátedra, 2011.
- Benito PÉREZ GALDÓS, *El abuelo*, Madrid: Cátedra, 2013.
- Aurélie PIRAT, “Concepción Arenal y el krausismo”, *Moenia* 10, 2004, p. 355-373.
- Germán RAMÍREZ ALEDÓN, “El clero español en el exilio londinense”, dentro de Daniel MUÑOZ SEMPERE y Gregorio ALONSO GARCÍA (ed.), *Londres y el liberalismo hispánico*, Madrid: Iberoamericana, 2011, p. 35-58.

- Manuel REVUELTA GONZÁLEZ, *Enigmas históricos de la Iglesia española contemporánea*. Madrid, Universidad Pontificia Comillas, 2017.
- José María RIDAO (ed.), *Por la gracia de Dios. Catolicismo y libertades en España*, Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2008.
- Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, *Don Luis María de Borbón, el cardenal de los liberales (1777-1823)*, Albacete: Junta de Comunidades de Castilla-La Mancha, 2002.
- Carlos M. RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, “Galdós, un cristiano heterodoxo”, tomado de <https://core.ac.uk/download/pdf/29399308.pdf>
- Félix SARDÁ Y SALVANY, *El liberalismo es pecado*, Bogotá, 1886.
- María SAURÍN DE LA IGLESIA, “Modernización religiosa y cuestión social en Emilia Pardo Bazán”, *La Tribuna. Cadernos de Estudos da Casa-Museo Emilia Pardo Bazán*, nº 2, 2004, p. 177-200.
- Manuel SUÁREZ CORTINA, “Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal”, dentro de Justo BERAMENDI, María Jesús BAZ (ed.), *Identidades y memoria imaginada*, Publicacions de la Universitat de València, 2008.
- Manuel SUÁREZ CORTINA, *Entre cirios y garrotes: Política y religión en la España contemporánea, 1808-1936*, Santander Ediciones de la Universidad de Cantabria, 2014.
- Gabino TEJADO, *El catolicismo liberal*, Madrid, 1875.
- José Luis VARELA, “Lamennais en la evolución ideológica de Larra”, *Hispanic Review*, vol. 48, nº 3 (1980), p. 287-306.
- Juan VALERA, *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, Tomo I, Madrid, 1864.
- Juan VALERA, *Pepita Jiménez*, Madrid: Marenostrum, 2008.
- Aline VAUCHELLE, “La emigración a Francia del clero liberal español: 1823-1834”, *Brocar* 21, 1998, p. 269-309.
- Felipe-José de VICENTE ALGUERÓ, *El catolicismo liberal en España*, Madrid: Encuentro, 2012.
- Juan B. VILAR, “Reaparición de movimientos carismáticos, grupos de alumbrados y otras disidencias inclasificables en la España del segundo tercio del siglo XIX”, *Revista Murciana de Antropología*, nº 16, 2009, p. 439-450.

ARTÍCULO RECIBIDO: 26-06-18, ACEPTADO: 31-10-2018