

LAS RELACIONES IGLESIA ESTADO EN EL ÁMBITO OCCIDENTAL Y EL CONTEXTO DE LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ DE 1812

José Domínguez Hacha

Universidad de Sevilla

José Domínguez León

UNED (Centro Asociado de Sevilla)

jdominguez@sevilla.uned.es

Resumen

El presente artículo supone una aportación al estudio de las relaciones Iglesia Estado en el marco occidental en el momento de la formación y consolidación de la sociedad contemporánea, desde finales del siglo XVIII hasta comienzos del siglo XIX. Se define el papel del liberalismo, las revoluciones y el constitucionalismo ante las relaciones Iglesia Estado, con especial atención al caso de España, centrado en cómo se refleja tal aspecto en la Constitución de Cádiz de 1812.

Palabras clave: Relaciones Iglesia Estado, liberalismo, revoluciones liberales, Constitución de Cádiz de 1812, constitucionalismo, Derecho constitucional.

Abstract

This paper means a contribution for studying State-Catholic Church relations within the western framework of the moment of formation and consolidation of contemporary society, from the end of the eighteenth century to the beginning of the twentieth century. We define the role of liberalism, revolutions and constitutionalism with regard to State-Catholic Church relations, paying attention to Spanish experience, centred about how this aspect is reflected in Constitution of Cádiz of 1812.

Keywords: State-Catholic Church Relations, liberalism, liberal revolutions, Constitution of Cádiz of 1812, constitutionalism, Constitutional law.

1. PRECISIONES NECESARIAS EN TORNO AL TEMA

Ante la proximidad del segundo centenario de la promulgación de la Constitución de Cádiz de 1812 se abren diferentes perspectivas de estudio en torno a los factores antecedentes y al contexto en que se elabora. Es preciso entender el contexto en un sentido muy amplio, tanto como para hacer posible encontrar relaciones

y elementos causales en el ámbito del conjunto de naciones que rodean a España, desde una perspectiva puramente geográfica –Europa occidental–, así como desde la ideológica y religiosa, lo cual obliga a extender dicho marco al occidental más lato, incluyendo a Estados Unidos, como primer gran baluarte constitucional contemporáneo y espejo en el que se miraron los liberales de la etapa que aquí se aborda.

Por otro lado, es preciso tratar la cuestión de las relaciones Iglesia Estado como un factor de gran importancia en el desarrollo de la vida religiosa en cada una de las naciones occidentales de dicha época, toda vez que ya fuese por la acción de los gobiernos a favor o en contra de los factores más elementales del culto y del clero, o por la propia fundamentación de la religión católica considerada a través de los mecanismos de inculcación y enseñanza, parece claro que en España y en las naciones católicas tuvo una notable influencia en la práctica religiosa el contexto general de dichas relaciones. No era posible escapar a finales del siglo XVIII y comienzos del siglo XIX de la incidencia de acontecimientos en este campo que se producen ultrapuertos. Gran parte de lo que sucede en materia de práctica religiosa, libertades en general, papel desempeñado por el catolicismo y por los católicos en el propio aparato del estado, actitudes de los distintos sectores sociales hacia el clero y la jerarquía eclesiástica, así como las conductas observadas por el propio clero en relación a los diferentes estratos de la sociedad, configuran un panorama en cada nación que influye en otras, en mayor o menor grado, incluso a pesar de los intentos de los gobernantes, políticos y de los prelados –cada grupo por su parte– por controlar las situaciones en beneficio de la causa que representaban.

No debemos caer en el simplismo de dar por sentado que el clero y la Iglesia jerárquica configuran un sector al lado del poder político cuando éste apoyaba lo que podríamos denominar como religión de estado, o sea, cómo dicho poder político aprovechaba la vinculación con la Iglesia en beneficio propio, aunque, en caso de desavenencias o fricciones predominarían los propios intereses y se produciría una cierta barrera de hielo en las relaciones Iglesia Estado. Solían ser tensas esas relaciones hasta en las naciones que se definían como católicas a ultranza, como en el caso de España, dado el conjunto de intereses en juego en todo momento. Dentro de tales elementos de interés cabe destacar que ambos contendientes o colaboradores servían y seguían los pasos de estrategias diferentes, a veces enfrentadas, y que ninguno de ellos se consideraba subordinado al otro, lo que producía no pocos enfrentamientos de compleja solución.

Por ello es de suma importancia entender que la Constitución de Cádiz de 1812 se elaboró no solo en el contexto de la Guerra de Independencia, sino en el marco de un conflicto que casi revestía tintes de guerra civil, donde unos españoles también se enfrentaban a otros que apoyaron a los franceses, tal vez en busca de un cierto progreso y una apertura hacia el resto del mundo occidental.

Si tomamos como punto de partida el de la elaboración y promulgación de la Constitución gaditana de 1812, podemos enfatizar que a lo largo de los dos últimos siglos se han venido produciendo transformaciones socioeconómicas y políticas tan

radicales, que podemos decir se ha desarrollado una forma distinta de concebir todo el entramado conceptual en relación a la propia constitución de la sociedad, las relaciones entre la Iglesia y los estados, etc.. En lo que respecta a la Iglesia, desde el preciso momento en que la Revolución Francesa puso en tela de juicio el orden sociopolítico imperante, se evidenciaron unos intereses muy concretos que pasaban, en primer lugar, por el establecimiento —o restablecimiento— del viejo orden institucional o *Antiguo Régimen* como conjunto de relaciones en el cual tenía el clero un papel preponderante y la Iglesia gozaba como institución de numerosos privilegios de índole legal y material. A grandes rasgos, la obra revolucionaria no solo venía a trastocar el conjunto de relaciones aludido, en materia económico-social y política, sino que abría una enorme brecha en el edificio del saber, de la cultura, o sea, de la propia ideología que sustentaba la forma —o formas— de entender la vida.

La participación del clero en las Cortes de Cádiz fue significativa, de acuerdo con los datos aportados por distintas fuentes. Higuera del Pino recoge lo apuntado por Melchor Fernández Almagro, Ramón Solís y Manuel Morán Ortí, cifrándola en 97 eclesiásticos de un total de unos 306 diputados. Esta presencia es bastante abultada si la comparamos con los 60 abogados, 55 funcionarios públicos, 16 profesores universitarios, 4 escritores y 2 médicos, a los que hay que agregar 37 militares, 8 nobles con título, 9 marinos, 15 propietarios y 5 comerciantes. Esto ofrece un balance de claro predominio de grupos sociales elevados, incluso privilegiados, y con el matiz de sectores muy instruidos, en general, con la señalada presencia muy sólida del clero¹.

Cuestión muy precisa es la relativa a las actitudes políticas y la reforma eclesiástica, en el sentido de que desde años antes ya se habían producido ciertos pronunciamientos del clero, y más concretamente de la jerarquía, a tenor de la política de exacciones de Godoy para con los cabildos catedralicios y las prebendas de los mismos, insistiendo en realizar mejoras de diferente calado. Esta cuestión de la reforma eclesiástica suscitaba no pocos problemas en cuanto a competencias, proponiéndose varias alternativas para llevarla a efecto: una por iniciativa papal (así lo planteaban los ultramontanos); la segunda por mediación regia en la línea de las regalías (defendida por la corriente jansenista); la tercera contemplaría la vía concordataria. La vía regalista podía ser el camino si consideramos que la invasión francesa y la guerra habían roto las comunicaciones con la Santa Sede, aplicándola a modo de justificación, según las circunstancias. No obstante, se vio que esta supuesta actitud liberal de dar un lugar a los prelados era más bien una estrategia urdida por jansenistas y regalistas para efectuar la reforma de la Iglesia desde el aparato del propio Estado. Las divisiones del clero se manifestaron vivamente cuando el 15 de agosto de 1811 solicitaba a las Cortes el grupo de diputados eclesiásticos más radical que se celebrase un Concilio Nacional. Ello evidenciaba las posturas contrapuestas del clero y, hasta cierto punto, un peligro de cisma, lo que, unido a las extremas dificultades de reunión, aplazó su celebración. Desde esta coyuntura es comprensible que

1. Cfr. HIGUERUELA DEL PINO, L., La Iglesia y las Cortes de Cádiz, *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. 24 2002, pp. 61-80. ISSN 0214-400-X.

las Cortes optaran por el camino de las reformas de la Iglesia en el entendido sentido de la protección, explicitado en el artículo 12 de la Constitución. Aquí radica tal vez una posible explicación de que algunos eclesiásticos que se habían mostrado antes reformistas en ciertas cuestiones, fuesen basculando hacia posiciones más claramente conservadoras².

Lo que a continuación se precisa es una aproximación metodológica a un proceso de enfrentamiento consecuente entre poderes, entendiendo que la Iglesia podía constituir un verdadero poder para sus más furibundos detractores. No obstante, desde la perspectiva estrictamente eclesial podría verse la revolución, y el fondo de ideas y actitudes de ella emanados, como una agresión que era necesario contrarrestar a todo trance. La cuestión no era un simple conflicto derivado del pragmatismo revolucionario, tendente a no reconocer ni a la Iglesia ni a la religión como elementos fundamentales en la vida de los ciudadanos, a la vez que orientado a desposeer al cuadro general de actitudes y costumbres de todo símbolo o pervivencia religiosos, sino más bien que la acción revolucionaria anticlerical y contra la religión venía a trastocar radicalmente el sistema de vida que tenía en el hecho religioso uno de los principales pilares. Lo que de ahí se derivase no podía ser otra cosa que una manera de *ser y de pensar*, es decir, de vivir, que se alejaría enormemente del modelo hasta esos momentos inspirado en la trascendencia y en el predominio de la Iglesia en cuanto a la interpretación de lo terreno y también de lo espiritual. Como quiera que el clero tenía en sus manos, además, una larga serie de resortes y mecanismos de poder económico, se le identificaba vulgarmente con intereses materiales, y ello determinaba el que la subversión se apoyase para combatir la religión en los factores más palmarios como eran los relativos a las propiedades de la Iglesia.

La presente aproximación se orienta a tratar los principales niveles de problematidad en el complejo mundo de las relaciones entre la Iglesia y el Estado a partir de los hechos revolucionarios en el mundo contemporáneo, realizando una reflexión que haga viable el análisis y la investigación en este vasto campo. La historiografía de los dos últimos siglos ha venido insistiendo en visiones tal vez demasiado estereotipadas del asunto, a veces con una notable carga tendenciosa, tanto en favor de los elementos revolucionarios como eclesiásticos, lo cual hace poco posible un acercamiento razonable a la cuestión. Hoy parece existir un acuerdo generalizado en que los ritmos sociales y económicos que caracterizan el mundo contemporáneo no eran percibidos ni aceptados por la Iglesia, considerada en su acepción de la jerarquía y del alto clero, mientras que gran parte del pueblo fiel, o sea, la fracción mayoritaria del catolicismo, padecía de situaciones de desigualdad e injusticia

2. Vid. *ibídem*. De los estudios sobre la temática sobresalen MARTÍNEZ DE MENDIJUR, La doctrina de las jurisdicciones episcopal y pontificia en los debates de las Cortes de Cádiz, en *Scriptorium Victoriense*, 12, 1965, pp. 300-341 y Prerrogativas del poder real sobre la disciplina eclesiástica en los debates de las Cortes de Cádiz, en *Scriptorium Victoriense*, 13, 1996, pp. 217-232, 325-351; VILLAPADIERNA, I. de, El episcopado español y las Cortes de Cádiz, en *Hispania Sacra*, 8, 1955, pp. 275-335.

sociales y económicas verdaderamente rayanas en lo que hoy se definirían como productos subsiguientes a estructuras de pecado. La hipótesis de una falta de sensibilidad en la apreciación de la jerarquía y del clero en torno a estos desequilibrios tampoco sería totalmente válida para interpretar los hechos revolucionarios más específicos, ni tampoco la evolución global de los acontecimientos en cuanto a procesos, pues demasiados sectores del clero y de los laicos practicantes ejercían una caridad y llevaban a cabo una intensa actividad de redención social que constituye el nudo de la doctrina social de la Iglesia cuando aún no se prodigaban las formulaciones a modo de documentos papales o episcopales al respecto. Hay que referirse a la *acción social de la Iglesia*, que no siempre fue bien entendida y contra la que algunas eclosiones revolucionarias perpetraron auténticos atropellos, toda vez que desposeer a la Iglesia de sus bienes podía suponer en determinados y abundantes casos el no llegar a paliar las miserias y situaciones de infortunio de los más humildes, en la medida en que estos no contaban con otra ayuda que la emanada de las fundaciones y patrimonios de naturaleza eclesial, al tiempo que el Estado apenas tenía planteada una acción similar desde sus recursos propios³. Una de las conclusiones más inmediatas del desplome del Antiguo Régimen y la reducción drástica de los medios materiales y bienes de la Iglesia dispuestos para la acción social, fue precisamente que el nuevo estado emergente tuviera que hacerse cargo de la atención masiva y generalizada de la educación y la sanidad, al tiempo que se fraguaban acuerdos concordatarios con la Santa Sede para permitir un normal desenvolvimiento de la Iglesia en cada uno de los países, e incluso mantener el culto y el clero cuando se habían producido fenómenos desamortizadores o simplemente expropiaciones. España es uno de los casos más significativos en este sentido, y el Concordato de 1851 merece ser analizado tanto en sí como en sus orígenes y su posterior proyección de cara a la vida pública⁴.

En buena medida el laicismo fue casi siempre una mera prueba de aquel pragmatismo exagerado, dispuesto a erradicar lo emblemático de la religión y del clero

3. Un ejemplo sobre la importancia de la acción social de la Iglesia y cómo esta se mantiene a través de múltiples realizaciones, no solo del clero e institucionales, sino de grupos y personas relevantes del catolicismo en ANDRÉS-GALLEGO, J., *Pensamiento y acción social de la Iglesia en España*. Madrid: Espasa Calpe, 1984; en un sentido más amplio, abarcando el marco europeo, vid. PAZOS, A. (Coord.), *Un siglo de catolicismo social en Europa. 1891-1991*. Pamplona: Eunsa, 1993, que constituye una buena puesta al día sobre el catolicismo social europeo y a través del cual podemos seguir sus vinculaciones con el mundo de la política en general y de la política obrera en particular.

4. Sobre esta época, en la cual se produjeron movimientos revolucionarios que cambiarían la faz de la vida política, cfr. LEFFLON, J., *La Revolución (1789-1846)*, en FLICHE-MARTIN (dir.), *Historia de la Iglesia*, t. XXIII, Valencia, 1975; para una apreciación de los principales cambios socioeconómicos en el área europea occidental, cfr. O'BRIEN, O. y QUINAULT, R., *The industrial Revolution and the British Society*. Cambridge: Cambridge University Press, 1993; para el área francesa, vid. PROCACCI, G., *Gouverner la misère: la question social en France, 1789-1848*. París: Seuil, 1993. Sobre el desplome económico de la Iglesia francesa ante los empujes de la revolución, como obra clásica dentro del ámbito eclesiástico, y buena síntesis, cfr. POSTEL, V., *Historia de la Iglesia desde Nuestro Señor Jesucristo hasta el pontificado de Pío IX*. Barcelona: Imprenta de Pablo Riera, 1863, p. 564-569.

como poderes o factores sustanciales arraigados en la mayoría. Que las revoluciones consiguieran esto o no es otro problema que intentaremos resolver sobre este breve análisis, así como también es indispensable escudriñar cuáles fueron los comportamientos mantenidos por la Iglesia en su conjunto, como agregación de fieles, porque suele cometerse el error de considerar como posturas relevantes solo las de la jerarquía y el clero, cuando, en realidad, es imprescindible tener en cuenta lo que los católicos han puesto en pie, en ocasiones al margen incluso de sus más próximos pastores. Contemplado así el asunto, aparece claramente definido un horizonte en el cual las posiciones de la Iglesia —entendida de nuevo como comunidad de fieles— pudieron ser acertadas o inoportunas, frente al galopante pulso de las revoluciones políticas y económicas que obligaban a adoptar medidas encaminadas a orientar a los creyentes. En esta línea se obligó, demasiado a menudo, a los católicos a apartarse de la vida social y política por rechazo o por alardear del prurito de una pretendida neutralidad, que en la práctica era auténticamente inviable⁵.

De otra parte, resulta extremadamente complejo establecer unas diferencias claras entre las distintas posiciones sostenidas por la Iglesia ante diversos hechos de carácter revolucionario o político. Se puede entender con facilidad que la oposición eclesial a lo derivado de las revoluciones en sus vertientes ideológicas fuera contundente, pues había que instruir a los católicos en proceder opuestos, en un intento de dejar desprovistos de apoyo los procesos políticos. Todo esto amparado en el carácter materialista —racionalista— y subversivo ejemplificado en las revoluciones. Pero bastante poco clara era la oposición a los procesos aludidos cuando se trataba, en puridad, de defender preeminencias y posesiones de la Iglesia en la esfera política, como ocurría en el caso de la al final denominada *cuestión romana*, pero que en el fondo no era sino el peso del pasado en cuanto que la Iglesia romana era otro poder temporal más, es decir, un estado cuyo jefe era el Papa, al cual vinieron a destronar —temporal y por lógica territorialmente— las revoluciones y los cambios políticos en Europa occidental. El último aldabonazo fue la unificación italiana y las consecuencias no se midieron solo en los antiguos estados pontificios —referidos a sus habitantes, católicos y obedientes al Papa en lo espiritual—, sino que tuvieron hondas repercusiones en el resto de los católicos y en particular en casi toda Europa occidental. Algunas visiones historiográficas y antropológicas han hecho hincapié en los aspectos sociológicos que se desprenden de los cambios producidos en torno al final del Antiguo Régimen en Europa, sobre todo en los concernientes a la pretendida *descristianización*, como resultado de los avatares políticos y de las transformaciones socioeconómicas que llevan al desvanecimiento del mundo rural y al afianzamiento de las culturas urbanas. Esta descristianización, además, no cabe duda que estuvo íntimamente vinculada con el aparato ideológico revolucionario, a la vez que la propia dinámica de las revoluciones influyó de forma traumática en un alejamiento de las masas con respecto a la práctica religiosa. No debemos entender,

5. Como un ejemplo que ilustra esta dinámica, aunque salvando las posibles distancias espaciales y cronológicas, cfr. DOMÍNGUEZ LEÓN, J. Iglesia y política en Andalucía a finales del siglo XIX: el adoctrinamiento a través de la prensa católica sevillana. *Trocadero*, n. 5, 1993, p. 149-171.

sin embargo, que las prácticas religiosas encierran la síntesis de la religiosidad sino que, por el contrario, esta se compone de un sistema de creencias y acciones estrechamente conectadas con el modo de vivir. De hecho, en las regiones meridionales europeas, con un claro predominio de economías rurales, y allí donde se mantuvo un sustrato netamente popular en las formas de pensar y de ser en materia religiosa, pudo coexistir a lo largo del siglo XIX y en algunos lugares casi hasta la actualidad una cultura política de izquierdas, contestataria y reivindicadora de factores vitales de primera necesidad junto a expresiones de religiosidad y de culto externo multitudinarios. Las revoluciones no habían conseguido alterar en lo fundamental los elementos propios de un sistema de vida en el cual formaba la religiosidad un aparato importantísimo⁶.

La expresión política de las burguesías en los países occidentales se encauzó a través del *liberalismo político*, en el sentido de reclamar una clara participación en la causa pública y ostentar el poder político llegado el caso. Las realizaciones revolucionarias de Estados Unidos en su proceso de independencia y formación de un estado contemporáneo, y de Francia, donde se desarticuló el Antiguo Régimen en sus aspectos sociales, políticos y económicos, dieron como resultado el ascenso político de las burguesías nacionales en los distintos países europeos. Se organizaron fracciones y partidos, se maquinó lo posible y lo imposible, incluso dentro de la más absoluta clandestinidad y en ocasiones sufriendo tremendas represiones, se conectaron los ideales políticos de la división de poderes con el concepto de progreso y bienestar, se vinculó la lucha política a la desaparición de los elementos y poderes que caracterizaban el Antiguo Régimen, o sea, la monarquía absolutista, la nobleza y el clero como estamentos que tenían en sus manos casi todo el poder económico y político, etc.. En esta proposición de factores a modificar estaba claro que a la Iglesia y al clero les tocaba una participación estelar aunque en negativo, pues se trataba de restarles toda su influencia para que la nueva sociedad se organizara en torno a los valores de los hombres y no de la cuna. En todo caso, es preciso enfatizar que no en todos los países se produjo una persecución contra los liberales con la misma intensidad ni en idéntica dirección.

La condena del liberalismo político se convertía así en una especie de imperativo para describir a los creyentes otro camino a seguir. Lo que sucedía es que esa senda estaba plagada de obstáculos, y que a las mayorías –las masas de obreros, desheredados y marginados– se les estaban ofreciendo las diversas versiones de un socialismo prometedor desde mediados del siglo XIX. Condenar de nuevo estas ideologías y sus pretensiones –pues casi únicamente se contó con la realización revolucionaria de la Comuna en 1871– fue uno de los grandes caballos de batalla, aunque no siempre se hiciera referencia expresa al mismo, en la doctrina pontificia y en la pastoral de prelados, párrocos y publicistas.

6. Para una aproximación social e ideológica al papel de la religiosidad meridional contemporánea, con revisión de los elementos distintivos en el ámbito mediterráneo occidental, cfr. DOMÍNGUEZ LEÓN, J. Sociedad y religiosidad contemporáneas en la Europa meridional: aproximación a una cultura liberadora. *Demófilo*, n. 23, 1997, p. 43-75.

Algo parecido ocurrió en relación a los grandes movimientos políticos del siglo XX, anatemizados por similares motivaciones, aunque ya en una época en que los dictados de la jerarquía no eran seguidos en igual medida que antes por las mayorías sino por un pueblo fiel, muy restringido en comparación con el total de los declarados católicos. Este largo y tortuoso proceso puede tener una síntesis en las últimas décadas, en el sentido de que doctrina política y doctrina social parecen tener unas direcciones muy comunes, y el rechazo no se realiza actualmente solo en función del origen ideológico ni de las metas trazadas por los sistemas político-sociales, sino más bien por su práctica y su adecuación a los ideales evangélicos y a la teología moral en general. Es fundamental captar cómo en los umbrales del siglo XXI la doctrina social contenida en las encíclicas de Juan Pablo II rechaza los sistemas económico-políticos imperantes basados en las desigualdades impuestas a los hombres y a los pueblos, los desequilibrios y las injusticias como fruto de estructuras de pecado, y se propone la solidaridad más rigurosa en el ámbito de la justicia. En realidad, se trata también de una condena a los sistemas político-económicos que propician tales injusticias y disparidades, así como una llamada de atención -un reto- en orden a la construcción de un nuevo ámbito socioeconómico y político, en particular después de los cambios en los países del Este.

2. LA IGLESIA Y LOS DISTINTOS NIVELES DE ACCIÓN CONTRARREVOLUCIONARIA EN EL MUNDO CONTEMPORÁNEO. ANTECEDENTES Y CONTEXTO DE LAS RELACIONES IGLESIA ESTADO EN LAS CORTES DE CÁDIZ

La primera diatriba que se nos plantea consiste en la definición de lo contemporáneo, al menos desde un punto de vista cronológico, habida cuenta de que desde diversas perspectivas se proponen momentos y estructuras muy alejados para indicar cuándo y cómo se consolida el mundo contemporáneo. Dado que no es este el tema central que nos ocupa, y teniendo en cuenta que la Revolución Industrial en Inglaterra, la independencia norteamericana y la Revolución Francesa son procesos que comúnmente acepta la mayoría de los historiadores como elementos cruciales de cambio, vamos a considerar la segunda mitad del siglo XVIII como el marco cronológico en el cual arraiga lo contemporáneo. En estos y en otros procesos colaterales destaca la herencia racionalista que se fue acumulando en el terreno de las ideas que llegaron a influir casi todo el pensamiento científico y político de la época. Este aparentemente rotundo triunfo de la razón venía a significar el retroceso que las fuerzas sustentadoras del Antiguo Régimen estaban experimentando, y particularmente la nobleza y el clero como apoyos del sistema social estamental y de una monarquía de origen divino que se oponía a la división de poderes del estado. A todo ello hay que unir el marcado carácter pragmático que dichas posiciones encerraban, en tanto consistían en una defensa a ultranza de privilegios acumulados a lo largo de siglos tanto en lo material como en lo ideológico y especulativo. El control ideológico, de pensamiento, recayó, como era lógico, en algunas estructuras eclesiales, que no en la Iglesia globalmente considerada, lo que venía a situar frente a las mismas a quienes desde la actividad intelectual o científica ponían el más

mínimo reparo a los paradigmas sobre los cuales se cimentaba todo el entramado cultural, ideológico o político. Un cambio serio en cualquier parte de la estructura hubiera determinado, al menos, pérdida de privilegios sociales o económicos, o un desenfoque en el horizonte del pensamiento al no contar con el más absoluto de los monopolios en la esfera del control sobre la razón. No es solo que se cuestionase un posible cambio sociopolítico derivado de las ideas que se propalaban desde el racionalismo y la Ilustración, sino que la Iglesia se oponía a la especulación científica cuando esta ponía en duda las bases doctrinales del mundo tal y como estaba planteado. Es necesario recurrir a una visión ordenada y general de las relaciones Iglesia Estado en el mundo contemporáneo para entender los papeles desempeñados por la jerarquía eclesiástica y el clero en los países occidentales y la variopinta forma de proceder según las circunstancias. En el caso español que nos ocupa, y en el marco de las Cortes de Cádiz, hay que valorar la ya entonces consolidada cuestión del proceso de secularización en la sociedad⁷.

Durante buena parte del siglo XVIII se produjo en casi todo el occidente europeo un proceso de cambios que tendía a infravalorar el papel y el poder de la Iglesia, para darlo todo al Estado. En casi doscientos años antes de la Revolución Francesa se había extendido el absolutismo de estado, que era visto por la Iglesia como una especie de esclavitud con respecto a los monarcas y gobernantes. No cabe duda de que estos intentaron cercenar las manifestaciones más palpables de la autoridad eclesiástica, y ello llevó a no pocos conflictos con el papado. Una muestra de actitud y política trazada en este orden la constituyó en Francia el *galicanismo*, que rechazaba la intervención de la autoridad del papa, bajo el pretexto de las *libertades galicanas* o privilegios de la Iglesia francesa. Muchas de estas facultades se atribuían al rey, quien dominaba casi despóticamente al clero y además se ponía en candelero no solo la autoridad sino también la infalibilidad del papa. Durante el reinado de Luis XIV fueron serios los problemas debidos a enfrentamientos con la Santa Sede por la cuestión de las *regalías*, en función de las cuales percibía el monarca las rentas durante las vacantes de algunos obispados, a la vez que proveía los beneficios exceptuando las parroquias. El galicanismo sirvió de base para intentar la ampliación de estos derechos regios, lo cual entraba en colisión evidente con los intereses de la Iglesia. En el último cuarto del siglo XVII y a raíz de las leyes decretadas por Luis XIV que culminaban las *regalías*, hubo un auténtico conato de revolución antipapal en Francia, como presagio de lo que más tarde serían los enfrentamientos entre Iglesia y poder civil, aunque llevados a las últimas consecuencias. El *galicanismo*, por otro lado, se fue difundiendo por Alemania y en la segunda mitad del siglo XVIII adquirió la forma del *febronianismo*, en la línea marcada por Febronio de profesar la constitución aristocrático-democrática de la Iglesia. El impulsor del febronianismo, Nicolás Hontheim, había estudiado profundamente el galicanismo y lo trasladó a las

7. Cfr. FAZIO, M. *Historia de las ideas contemporáneas: una lectura del proceso de secularización*. Madrid: Rialp, 2006, ISBN 84-321-3613-1. Sobre la evolución del concepto de España, tan influyente en las relaciones Iglesia Estado en el periodo que se aborda, cfr. ÁLVAREZ JUNCO, J. *Mater dolorosa: la idea de España en el siglo XIX*. Madrid: Taurus, 2003, 5ª ed., ISBN 84-306-0441-3.

zonas alemanas. En el área austríaca se desarrolló el *josefismo*, y tampoco estuvo a salvo el ámbito italiano, pues en el Sínodo diocesano de Pistoia de 1786 el obispo Escipión Ricci dio un agigantado paso hacia el febronianismo, el jansenismo, etc.. El ambiente general en la polémica religiosa a caballo entre el siglo XVII y el XVIII en Europa percibía por ósmosis los cambios que en materia filosófica se estaban produciendo. Al mismo tiempo, las transformaciones económicas y políticas ponían en duda el poder de la Iglesia y ante todo esto optó el papado por un repliegue y una actuación condenatoria, por otro lado comprensible y lógica ya que se estaba debatiendo la unidad como característica fundamental del catolicismo. En esta lucha, la Iglesia romana y las Iglesias locales tuvieron ocasión para curtirse y anticiparse a todo tipo de acciones revolucionarias, tanto materiales como ideológicas. Por ello no es de extrañar que en estas lides fuese tan contundente la jerarquía, en tanto se trataba de la propia pervivencia como estructura orgánica⁸.

Contra ese pragmatismo interesado de los estamentos privilegiados se erguía otro de muy diferente identidad, como era el esgrimido por científicos y pensadores primero, y por burgueses y en general todos los que buscaban un ascenso económico y unas libertades políticas. Eso fue precisamente lo que sirvió de telón de fondo a la Revolución Industrial inglesa desde mediados del siglo XVIII aproximadamente, pues no cabe achacar este proceso a la mera conjunción de factores de tipo económico tales como abundancia de mano de obra y materias primas, fuentes de energía, aplicación de inventos y descubrimientos, etc.. Siendo todo esto fundamental, también lo fue el auge social de quienes gozaban de riqueza adquirida mediante trabajo o inversiones, con total independencia de su cuna, es decir, la sociedad inglesa proporcionaba -al menos en teoría- posibilidades de encumbramiento a sectores dinámicos no emparentados con los privilegiados propios de los aparatos sociales estamentales. Una de las claves para comprender este fenómeno consiste en la diferente mentalidad religiosa protestante y católica, razón por la cual no fue capricho el despegue económico inglés dieciochesco mientras los principales países europeos -católicos- bostezaban dejando a sus minorías pensantes a merced del serio corsé ideológico señalado.

Lo que sucede desde poco antes de mediados del siglo XVIII en Inglaterra en cuanto a cambios socioeconómicos, traducidos en la Revolución Industrial, no es una mera cuestión de evolución o progreso técnico o económico, sino más bien el reflejo de lo que por antítesis a las naciones católicas se podía experimentar, en un clima de relativa impronta activista en el terreno del pensamiento. La ética protestante, esgrimida por Max Weber para justificar el surgimiento del capitalismo, tuvo en sus vertientes inglesas un papel destacadísimo en la eclosión de la Revolución Industrial, con independencia de que una serie de condicionantes naturales, como las materias primas, ejercieran no poca influencia en la consolidación del proceso como hecho global. No obstante, el aspecto religioso se ofrece como una de las principales vías para interpretar lo sucedido.

8. Cfr. MARX, J., *Compendio de Historia de la Iglesia*, Barcelona: Editorial Librería Religiosa, 1930, p. 617-625.

A pesar de que aparentemente no existe un conflicto de intereses entre las realizaciones de la Revolución Industrial surgida en Inglaterra y la Iglesia, no hay más que esperar a que la consolidación de la misma se acompañe de los intentos burgueses de hacerse con el poder político. Es entonces cuando se produce la colisión en todos los terrenos entre el clero, la jerarquía y los creyentes por un lado, es decir, la Iglesia, y por otro la burguesía emergente en lo económico y en lo político. Si en algunos lugares no se aprecia un belicismo acentuado es precisamente porque o no existe una presencia fuerte del catolicismo –casos de Inglaterra y de la independencia de las trece colonias en la costa este de América del Norte–, o porque estos hechos revolucionarios no tocan de lleno el estado de la sociedad y el papel del clero y de la Iglesia. Sin embargo, en la medida en que de estas revoluciones se derivan situaciones que son claramente lesivas para el propio pensamiento y acción de la Iglesia, son anatemizadas como potenciales peligros y en torno a ellas se teje toda una red de prevenciones, a modo de cordón sanitario que impida su propagación a las latitudes caracterizadas por gobiernos absolutistas y por el dominio del catolicismo sobre las demás confesiones.

De similar forma se puede analizar el proceso de la revolución de independencia norteamericana, como lucha de burgueses por alcanzar sus máximas cotas de libertades políticas y económicas, pero también como muestra suprema de pragmatismo ilustrado contra un poder, la monarquía inglesa en este caso, que no parecía estar dispuesto a conceder la más mínima apertura a sus súbditos. El proceso norteamericano se consolida a partir de la existencia de una sociedad compuesta mayoritariamente por hombres libres, exclusión hecha de indios y esclavos, e iguales, habitantes de una tierra de promisión, rica en recursos naturales y lo suficientemente alejada de los resortes coactivos de la metrópolis. De estas condicionantes arranca la construcción de un sistema político cuyo estado cuenta con la división de poderes –ejecutivo, legislativo y judicial– que será la base del mundo contemporáneo junto con el reconocimiento de la democracia electoral y de los derechos del hombre, verdaderos pilares de lo que más tarde desembocará en la fijación y respeto de los *derechos humanos*. La declaración de independencia de 1776 marcó la pauta para la construcción de un nuevo estado en el que la constitución, en su artículo sexto de la sección tercera, especificaba que no se exigiría a ningún ciudadano justificación alguna de sus creencias religiosas para desempeñar cargos públicos. Sin embargo, en ciertos estados se conculcaron los derechos de los individuos al exigirles una distancia clara con respecto al catolicismo. Así, hasta 1806 no se dispensó a los católicos del juramento de abjuración y de no obediencia a la Santa Sede para desempeñar cargos públicos en Nueva York; en Carolina no fue abolido el juramento de fe protestante hasta 1836 y en Nueva Jersey hasta 1844. Ante este estado, la Santa Sede actuó procurando establecer en los Estados Unidos una sólida estructura de la Iglesia. En 1789, el mismo año de su reconocimiento oficial por el Tratado de París, se creó la diócesis de Baltimore, preconizando obispo al jesuita John Carroll, quien antes había sido invitado por Washington y Franklin a firmar con ellos el acta de la federación y admitido a debatir sus bases. En 1794 se creó la diócesis de Nueva Orleans. Los jesuitas, con una notable implantación en el nuevo país, emprendieron pronto la tarea de formar a las nuevas generaciones, con una línea de inculcación

de los ideales católicos, fundando el colegio de Georgetown, que pondrían bajo su protección el Congreso y los presidentes de la nación. Mientras tanto crecía el espíritu de extender los derechos cívicos mínimos, apareciendo en varias zonas de América del Sur conatos de revolución amparadas en la consecución de aquellos. A la larga, la orientación de la revolución de independencia norteamericana se vería consolidada en las colonias españolas, con apoyos ideológicos tan claros como la doctrina Monroe⁹.

La proyección del hecho revolucionario norteamericano sobre la vieja Europa fue, cuando menos, causa de desasosiego entre las monarquías reinantes así como entre las Iglesias cristianas, que veían una puesta en entredicho de sus papeles y privilegios. El acontecimiento tuvo su versión europea en el estallido revolucionario de Francia en 1789. No podemos ver en este un hecho aislado, ni simplemente político, sino que se superponen en el mismo diversos planos, y uno de ellos, de notable importancia, es el religioso. Las repercusiones de la Revolución en el terreno de las prácticas religiosas y de las relaciones entre la Iglesia y el Estado francés no se hicieron esperar, sobre todo porque a raíz de este hecho se cerraron las filas contrarrevolucionarias en todo el continente. Se trataba de impedir a todo trance que progresara y se consolidase en detrimento de los *legítimos derechos de las monarquías de origen divino* y de los papeles representados por la Iglesia como sustento de la sociedad estamental y rectora de las visiones ideológicas y de pensamiento que interpretaban la realidad.

Contemplada desde una perspectiva clerical, la Revolución era *radicalmente mala*, siguiendo la visión de De Maistre, pues ejemplificaba el filosofismo antirreligioso que, emparentado con las sociedades secretas, pretendía *trastornar y cambiar por completo la sociedad antigua, o el orden social establecido*. De esta manera se percibía el problema de la nación francesa como la necesidad de practicar drásticas reformas para impedir los abusos y la inoperancia de la administración. El monarca, Luis XVI, era visto como una especie de padre que velaba por los intereses de sus súbditos, y que incluso el acceder a la convocatoria de los Estados Generales para 1789 no era sino una muestra palpable de su voluntad generosa.

Del desarrollo posterior de los acontecimientos que jalonaron la Revolución se puede decir que la Iglesia lo contemplara con temor y, por supuesto, con rechazo. El tratamiento hacia el clero y el culto daba a entender que la orientación del nuevo estado se situaba en contra de la religión, sobre todo cuando una vez destruido el orden monástico se promulgó la *Constitución civil del clero* en 1790. En ella se obligaba de facto al clero a ser meros funcionarios del estado, se habían suprimido los cabildos, abadías, prioratos, capellanías y beneficios; los futuros obispos debían pedir la institución canónica al metropolitano más antiguo y no al papa, permitiéndoles como único acto de sumisión al pontífice el dirigirle una carta en el momento de su toma de posesión; la elección de los obispos y los curas estaba supeditada

9. Vid. AGUILAR, F. *Compendio de Historia Eclesiástica General*. Madrid: Librería Católica de D. Gregorio del Amo, 1907, 7ª ed., tomo II, p. 347-349.

a los colegios electorales; los vicarios serían elegidos por los sacerdotes de una diócesis pero sin necesidad de aprobación del prelado; los obispos no podrían ejercer su jurisdicción sin consultar con los vicarios, etc.. En primera instancia tras su aprobación, solo la acataron cuatro de los ciento treinta y cinco obispos, por lo que la Asamblea decretó que todos los eclesiásticos que no la jurasen en el plazo de ocho días renunciaban a sus funciones. Desde ese momento se practicaron persecuciones, destierros, etc., contra los *refractarios*, al tiempo que se ocupaban sus cargos por los denominados *juramentados*.

A lo largo de la Revolución se ejercieron acciones contra el clero y la Iglesia, argumentando veladamente la intención de muchos revolucionarios de erradicar todo vestigio de religión en el país. Las narraciones que desde diferentes fuentes tenemos sobre los desmanes cometidos por los revolucionarios con respecto a los bienes y las personas de la Iglesia son abundantes, hasta el extremo de que en algunos manuales de historia eclesiástica, posteriores y nada sospechosos de magnificar los acontecimientos, aparecen extremos que ciertamente estremecerían a cualquiera: asesinatos, profanaciones, irreverencias, etc.. Bastantes edificios religiosos fueron convertidos en simples lugares de uso común para todo tipo de actividades que nada tenían que ver con el culto, al tiempo que se ocultaban los signos visibles de la religión, tales como cruces, campanas, ornamentos, etc.. Parecía claro que tanto desde una perspectiva política y organizadamente puesta en pie, como desde otra meramente vital y amparada en los deseos de revancha de amplios sectores de la población, se abría paso la lucha contra todo aquello que sonase a influencia de la religión en la vida cotidiana. Si nos atenemos al relato que de estos atentados hacen las fuentes próximas al catolicismo francés posterior a la revolución, apreciamos cómo desde esa óptica no se entendía que la violencia de algunos sectores revolucionarios y de los grupos populares podía estar conectada con las vivencias de situaciones de marcada desigualdad social y de injusticias no resueltas por vías de entendimiento y equilibrio. De hecho, resalta que uno de los principales objetivos de los revolucionarios más radicales fuese precisamente el clero y los bienes de la Iglesia, como en un denodado esfuerzo por destruir símbolos que estaban en muchos casos ligados de forma estrecha a las estructuras de poder y, por qué no, a algunas realidades de pecado si hoy lo contemplamos desde la teología moral y a la luz de la doctrina social de la Iglesia. Pero este tipo de reflexiones no eran muy posibles en unos momentos políticos como los aludidos, por lo que se puede hablar de un contrasentido en el aspecto concreto de la toma de posturas por parte de revolucionarios y de defensores del catolicismo. Por lo pronto, a la religión católica se le asimilaba con los miembros de los estamentos privilegiados del Antiguo Régimen, con la carga que esto implica de rechazo hacia ella, aunque, al mismo tiempo, se producía un fenómeno en el catolicismo de defensa ante las agresiones sufridas y las prohibiciones que marcaban su futuro más inmediato. No cabe, de otra parte, aislar el fenómeno del mecanismo defensivo del catolicismo galo en estos momentos, pues esas experiencias vividas se hacían igualmente patentes en otros lugares y en otros momentos, trasladándose más allá de las fronteras y propiciando una especie de reacción contra toda manifestación que pudiera ser conectada con intereses revolucionarios y, en los casos más leves, con las meras intenciones

reformistas elaboradas incluso desde el seno de las formas de gobierno y de estado que encarnaban las monarquías europeas más conservadoras.

Prototipos como el de España son bastante ilustrativos de esta dinámica, en el sentido de que el estado auspició el cierre hermético a todos los posibles cambios drásticos y hasta a las minúsculas innovaciones en los terrenos más variopintos, por el simple hecho de pensarse que podían poner en peligro la estabilidad de un sistema político y social que los estamentos privilegiados se empeñaban en mantener a todo trance. Por otro lado, la Inquisición española seguía siendo un fuerte brazo que perseguía cualquier modo de desviación de corte religioso y al mismo tiempo político, por lo que se puede entender el aislamiento ejemplificado en la prevención en España con respecto a la circulación de las ideas, las publicaciones, los cambios en las costumbres, etc.¹⁰.

La otra cara de esta moneda podemos hallarla en una cierta corriente de opinión en el ámbito del catolicismo francés —y más tarde del resto del mundo occidental— a colaborar en distinto grado con la obra revolucionaria, aunque ello viniese a suponer una clara ruptura con el orden social e ideológico establecido. Los ejemplos más contundentes los encontramos, según hemos visto, en la entrega que una parte del clero francés tuvo para con la revolución, aceptando cargos y jerarquías y, por consiguiente, situándose del lado del nuevo entramado de ideas políticas emergentes. Si bien esto puede ser criticado desde un enfoque puramente doctrinal, no es menos cierto que se podría tratar en algunos casos de poner en escena lo que se entendía como adaptación a las circunstancias cambiantes y, de manera flexible, atenerse a unas transformaciones que, de muy distinta manera, podían asestar un duro golpe al catolicismo. Lo que se deduce de esta ambivalencia es que el propio terreno de los creyentes, y hasta del clero, se movía entre polos muy diferentes y claramente opuestos, o bien que el oportunismo caracterizaba a unos por mantener situaciones de privilegio y defender el Antiguo Régimen, y a otros por no desaprovechar la oportunidad para agregarse al carro del caballo ganador en la contienda. Ambos cuadros de actitudes vitales —y también ideológicas y doctrinales— delimitan un amplio abanico de opciones políticas que el catolicismo europeo alumbrará a lo largo del siglo XIX y hasta bien entrado el siglo XX, en el sentido de constatarse posiciones muy distintas, distantes y en buena medida controvertidas en cuanto a la participación o no en la construcción de un estado confesional o laico. Al igual que ocurriría en el campo de la doctrina social, en el ámbito de la doctrina política se podría avanzar que los católicos —entendidos como conjunto de fieles—, y en particular algunos de los elementos más dinamizadores y destacados de los estratos medios y altos por un lado y los humildes por otro, apuntan en la dirección de una gradual liberalización en cuanto a su participación en política; a pesar de que la jerarquía y buena parte del

10. Para una apreciación global sobre el período inicial del siglo XIX, y ante la influencia de los cambios revolucionarios franceses en la cultura religiosa y el catolicismo español, vid., REVUELTA GONZÁLEZ, M., *La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1803-1833)*. En: GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España. V, La Iglesia en la España contemporánea (1808-1975)*. Madrid: BAC, 1979, p. 3-113.

clero subrayan los anatemas contra gran parte de las formulaciones que aparecen y se encaminan claramente al progresismo¹¹.

Como elemento de contraste con respecto a las posiciones más conservadoras del alto clero en Francia podemos situar el avance de una conciencia y una sociedad laicas, consolidadas a pesar de los posteriores intentos borbónicos por volver a los privilegios de algunos estamentos y al estado de cosas anterior a la Revolución de 1789. Este laicismo social estaría caracterizado por partir de la base de que el estado ha de ser aconfesional, aunque la mayoría del pueblo practicara una religión, lo cual vendría a incidir en el mutuo respeto y en la ruptura de cualquier situación de predominancia. Tal vez uno de los mayores errores tácticos y estratégicos de la jerarquía católica europea al final del Antiguo Régimen pudo consistir en situarse tan en contra de los diferentes focos de cambios sociopolíticos que tenían lugar, que a corto y medio plazos se descalificaba su capacidad para percibir la realidad con suficiente sensibilidad y sentido de la oportunidad en la obligación de pastorear al pueblo fiel, pero sin imposiciones más allá de la conciencia de cada uno. La pura lógica de los acontecimientos recomendaba cautela y flexibilidad, y esto no siempre estuvo presente.

El conjunto de características que hasta ese momento definía las relaciones Iglesia Estado en Francia se ponía en entredicho, de tal suerte que a partir de ahí las dificultades presidieron esas vinculaciones. La problematicidad fue la nota dominante en dicho terreno, y solo la consolidación del régimen napoleónico haría variar en gran medida el curso de los acontecimientos, hasta el punto de que el concordato establecido entre el Estado francés y la Santa Sede era una muestra palpable del reconocimiento mutuo y de la fijación de un marco de entendimiento que superaba gran parte de la tensión anterior. Sin embargo, es preciso subrayar que Napoleón supuso, en una buena dosis, una vuelta a ciertos aspectos sociales y políticos anteriores a la revolución. De hecho, se podría afirmar que su definitiva instalación en el poder a título primero de cónsul vitalicio, y más tarde de emperador, significaba volver a teorías que amparaban de una u otra forma que el poder concentrado en una persona y con carácter hereditario era la panacea para impedir las luchas internas, así como que aquella debería ejemplificar la sabiduría y todo un conjunto de dotes y buenas disposiciones para el gobierno.

Esto se aproximaba bastante a las características que los gobernantes deberían tener según las teorías sobre el origen divino del poder, motivo por el cual se pudo concertar un acuerdo entre el estado de Napoleón y la Santa Sede. Atrás quedaban los aspectos más radicales de la revolución y los sanguinarios reflejos de la intolerancia política. La Iglesia, por su parte, había aprendido a ser algo más acomodaticia con respecto a los cambios que, sin duda, se avecinaban y que se sabía se producirían en plazos distintos dependiendo de los países y el grado de desarrollo

11. Una compacta y sintética visión sobre la Revolución Francesa, hoy ya un clásico, que clasifica las distintas teorías y enfoques sobre su interpretación en SCHMITT, E. *Introducción a la historia de la Revolución Francesa*. Madrid: Cátedra, 1980.

de las estructuras sociales y de los niveles de descontento que en cada nación se percibían. Cuando Napoleón ajustó el concordato en 1801 sabía que reconciliar al Estado francés con la Iglesia suponía dar estabilidad a su sistema político y acercarse a los millones de creyentes que verían con buenos ojos el reconocimiento de una realidad religiosa. Se estableció una nueva demarcación eclesiástica con diez metrópolis y cincuenta obispados, se admitió entre los obispos a diez de los anteriores constitucionales —cuando se había estipulado prescindir de ellos—, y en los posteriores *artículos orgánicos* se perfiló un saldo neto bastante favorable a los intereses galos y en detrimento del poder que desde Roma se intentaba recuperar. Según estos se venía a someter al *placet regio* los decretos y designios papales y de los concilios no franceses; se prohibió que se celebraran sínodos y asambleas eclesiásticas sin el permiso expreso del gobierno; se consagraron los artículos específicos galicanos de 1682; se hizo una distinción entre párrocos y servidores de parroquias grandes o cantonales y poseedores de parroquias calificadas como sucursales, asignando a estos últimos —unos 20.000 frente a unos 3.500 párrocos— menor sueldo y la posibilidad de trasladarles sin proceso canónico. Las ventajas obtenidas por Napoleón no quedaron ahí, sino que se acrecentaron desde que en 1804 se autoproclamó emperador y reclamó su coronación por el papa. Los posteriores acontecimientos demostraron que las vacilaciones pontificias en sus relaciones con el Estado francés afianzaban la obra revolucionaria, pues se reclamaban acciones en disolución de matrimonios, y hasta se confundían proclamas políticas señalando que los enemigos de Francia también lo eran de la Santa Sede, etc.. Las aventuras y desventuras de Napoleón y su desastre definitivo dieron lugar a un nuevo intento papal por recuperar parte del terreno perdido, al enviar a un delegado para negociar en este aspecto. Lo cierto es que poco se pudo rehacer y que el Congreso de Viena estuvo encasillado en la más puerca ortodoxia legitimista de las monarquías que se autodefinían como de origen divino, con la carga ideológica que esto acarrearaba a la ya maltrecha imagen de la Iglesia. Lo que resultaba innegable es que la pretendida *alianza entre el altar y el trono* no daba lugar a reconocimientos de derechos territoriales ni de jurisdicción del papa sobre las zonas italianas en litigio, ni tampoco a una camaradería vinculante entre la Iglesia y los estados europeos en su lucha por mantener el viejo orden, sobre todo en lo material, pues resultaba complejo establecer una alianza entre estados que tenían que verse en constantes disputas de interpretación y fijación de sus propias identidades frente a frente. El cardenal secretario de estado, Consalvi, pretendió en Viena una vuelta a la situación de la Iglesia anterior a 1789, tanto en sus prerrogativas como en lo concerniente al dominio sobre Italia, cosas ambas que ya entonces no eran negociables en un foro de aquellas características. No obstante, quedaba patente el marcado carácter contrarrevolucionario de las relaciones entre la Iglesia y los estados que habían vencido a Napoleón y trazaban el rumbo de los asuntos europeos en 1815. Igualmente de aquí se deduce por qué la Iglesia defiende directa o indirectamente la lucha contra el liberalismo que aflora, postulando una situación sociopolítica propia del Antiguo Régimen, en tanto que procura seguir manteniendo sus particulares intereses económicos y sus privilegios esgrimidos durante siglos. La constitución de la Santa Alianza, como formación política al margen de la Iglesia, era una buena muestra de lo que el integrismo monárquico estaba dispuesto a defender apoyándose de nuevo

ideológicamente en la religión cristiana. Se trataba, en puridad, de volver al Antiguo Régimen político y, en el mejor de los casos, serían los monarcas a título personal quienes en sus respectivas naciones concederían o no un régimen de libertades minúsculo y controlado, a modo de graciosa condescendencia que no obligaba a mantenerlo ni a agrandararlo en el futuro¹². Esa fue exactamente la experiencia de equilibrio político a que se llegó en Francia con el régimen de la *Carta Otorgada* bajo Luis XVIII, cosa por otro lado no consolidable si tenemos en cuenta la involución que su sucesor Carlos X impulsó y en la que la Iglesia y los expoliados por la revolución llevaban un jugoso papel. Sin embargo, volver al pasado más extremo ya no era aconsejable y de nuevo se desató una coyuntura revolucionaria.

Estas posiciones eclesiales nos indican en buena medida qué es lo que intentaban cambiar los revolucionarios liberales, es decir, una desequilibrada situación de privilegios, aunque en el camino cometieran graves errores de apreciación, como el no percatarse siempre y en cada país de que su ubicación en sociedades con un trasfondo y una cultura cristiana predominante hacía desaconsejable una revolución que apuntase, entre otras cuestiones, al alejamiento de unas relaciones entre la Iglesia y el Estado marcadas por el equilibrio y la colaboración. Por otra parte, los ideales revolucionarios se podían hacer compatibles en mucho con la doctrina de la Iglesia, siempre que se hicieran intentos por acoplar tiempos y ritmos, en tanto que esta tenía que realizar un enorme esfuerzo para no caminar desacompañada con arreglo a los acontecimientos sociales y políticos, dada la a veces escasa capacidad demostrada para superar con flexibilidad las coyunturas adversas en las cuales se imponía crear nuevas formas de acción y ceder en algo para ganar bastante más. Esta premisa, la de la cesión, no era moneda de cambio común en la política vaticana en cuanto a sus relaciones con los estados europeos en el momento del cambio del Antiguo al Nuevo Régimen, bien por el factor ya apuntado de desear un mantenimiento de sus privilegios, o porque desde Roma se consideraba que la menor concesión podría suponer una interpretación de que se bajaba la guardia y por tanto un deterioro en la imagen y el poder de la Iglesia. Las diferentes acciones revolucionarias es cierto que atentaron de distinta forma contra la integridad de los bienes y de los derechos de la Iglesia, pero también se puede decir que catalizaron la inoperancia vaticana en tanto ponían de relieve los puntos débiles de una enorme estructura organizativa no siempre acorde con las necesidades de actuación. Interesa destacar que la religiosidad escenificada en la Europa occidental a lo largo de casi todo el siglo XIX es fundamentalmente francesa, lo cual da pie a considerar que el catolicismo conectado con la burguesía gala era pujante durante casi toda la centuria, a pesar de las adversas campañas y tropiezos padecidos. Este modelo se exportó a varios países, entre ellos España, tanto en el aspecto palmario de la formación religiosa y catequética, como en el de la configuración de los institutos religiosos de perfección y el asociacionismo laico en sus más variadas vertientes¹³.

12. Cfr. FUNK, F. X. *Compendio de Historia eclesiástica*. Barcelona: Gustavo Gili Editor, 1908, p. 532-535.

13. Sobre las formas de religiosidad popular y catolicismo propio de la gente poco importante, vid. CHOLVY, G. Las formas populares de la religiosidad en el sur de Francia. *Communio*,

3. LA RADICALIZACIÓN DEL LIBERALISMO Y LA IGLESIA ANTE LAS REVOLUCIONES

El agravamiento de la situación por la que pasaba el conjunto de relaciones entre la Iglesia y los estados europeos tuvo nítidas conexiones con el auge de los liberalismos y las eclosiones revolucionarias. La oleada revolucionaria de los años veinte presenta un cuadro de actitudes vitales de los principales actores de las revueltas que indica hasta qué punto se puede hablar de ideología consolidada o lo contrario. En este orden, el liberalismo burgués apunta hacia la conformación del doctrinarismo, marcado ya con nitidez en la oleada revolucionaria de 1830 y que se caracterizaba por pretender el sufragio censitario –pues les convenía que solo tuviesen derecho al sufragio capas reducidas de la sociedad–, el alcanzar la consecución de la soberanía nacional por encima de los intereses del monarca, las libertades políticas mínimas, destacando la de asociación y manifestación incluida la libertad de imprenta, la igualdad jurídica y, por supuesto, el afianzamiento del constitucionalismo monárquico, todo lo cual implicaba hacer compatible la monarquía con los intereses burgueses, sin grandes transformaciones sociales y sin afectar de lleno al ámbito de las relaciones con la Iglesia. Los modelos de las revoluciones de 1820 remiten a una génesis de las mismas a partir de orientaciones claramente antiabsolutistas o de corte nacionalista, pero no resaltan intenciones anticlesiales en primer plano, a no ser que incluyamos como muestras de antirreligiosidad las inspiraciones en estos movimientos por parte de organizaciones secretas como la masonería, los carbonarios, etc.. El que tengan lugar estos movimientos en las latitudes más meridionales europeas, así como en Rusia y en los países de la América hispana, nos sugiere que estaba patente una relación de causa y efecto entre la localización de las revoluciones y las más duras condiciones de vida en lo socioeconómico y lo político. Los fracasos revolucionarios en España, Portugal, Rusia y el área italiana apuntan a una escasa organización de la subversión o a que la reacción fue tan sólida que acabó con la obra emprendida, con el caso español como ejemplo más claro. En España fue el *pronunciamiento de Riego* el que dio paso en 1820 al *Trienio Liberal* y a la *reinstauración de la Constitución de Cádiz de 1812*, acompañado esto de una organización política que contemplaba la puesta en práctica de los contenidos básicos constitucionales. Sin embargo, la escasa solidez del sistema liberal recién creado se mostró ante su endeblez para resistir la acometida del ejército de ocupación que la *Santa Alianza* envió al mando del duque de Angulema, y conocido como los *Cien Mil Hijos de San Luis*, para reintegrar a Fernando VII como monarca absoluto e impedir que progresara el liberalismo y el constitucionalismo. La Iglesia, en su acepción jerárquica y clerical, no puede ocultar su apoyo, a veces velado, a

XIX, fascículo 2, 1986, p. 179-199. El entramado complejo de las formas de religiosidad, así como del catolicismo y sus corrientes más destacadas en España puede verse a través de JIMÉNEZ DUQUE, B. *La espiritualidad en el siglo XIX español*. Madrid: FUE; Salamanca: Universidad Pontificia de Salamanca, 1974. Estas apreciaciones nos sitúan en un marco general para comprender las tendencias religiosas del catolicismo europeo occidental en torno al desmoronamiento del Antiguo Régimen y qué tipo de prácticas y sentimientos resultan dominantes en las mayorías.

los ocupantes, y ello marca en adelante una especie de adhesión a las acciones orientadas hacia el involucionismo político. Si esto se puede contemplar hoy como un error de enfoque, hay que entender las posiciones clericales no tanto desde la perspectiva de la ganancia que esperaban obtener sino más bien en la línea de mantener otros tantos privilegios de los que todavía gozaban en un país como España, al que aún no había llegado en profundidad una extensión de las ideologías liberales que supusieran deterioro para la integridad de los bienes y preeminencia de la Iglesia. Lo cierto es que la represión posterior sobre los liberales españoles durante la *Década Ominosa* dieron un cierto tinte de cruzada religiosa a la anterior intervención absolutista, a la vez que se preparaba un sustrato ideológico conservador muy acentuado entre el clero y proclive a cualquier manifestación política que enalteciera los valores de la *identificación entre el altar y el trono*. De una forma o de otra esto sirvió para consolidar un grado relativamente elevado de beligerancia en el clero español que, a partir de 1833, con la muerte del monarca y el apoyo interesado de la regencia a los liberales para hacerse con el poder indiscutible y sobreponerse a la *causa carlista*, contempló abundantes casos individuales y colectivos de respaldo al pretendiente al trono, no solo de ideas y de sentimiento sino también de hecho. Se sucedían las causas y procesos que tenían como protagonistas a sacerdotes, religiosos y hasta algún prelado por su supuesta adhesión y colaboración con los carlistas, y se llegó a hablar de ayuda en ocultar armas y a perseguidos por la justicia. El corolario no era otro que un enfrentamiento entre quienes desde el poder político, ahora de corte liberal, apostaban por erradicar los brotes de ideologías conservadoras y con fuerte implantación entre el clero y sectores destacados de la Iglesia española. Las medidas laicizadoras de los liberales españoles han de ser contempladas a la luz de la investigación sobre su fuerte pragmatismo, es decir, plantear las decisiones desamortizadoras impulsadas por Mendizábal como un plan para ganar la guerra al carlismo obteniendo para ello unos recursos económicos que no esperaban alcanzar de ninguna otra forma, asestar un golpe al conservadurismo de la Iglesia haciendo que parte de sus bienes sacados a pública subasta la llevaran a una situación de postración económica, permitiendo, en suma, que las libertades llegasen también al espacio de los cultos y, en última instancia, haciendo que en la vida pública la religión ocupase un lugar cada vez más reducido. La revolución, de nuevo, se ponía enfrente de la Iglesia en un país caracterizado por unas costumbres vitales muy apegadas a la religión¹⁴.

14. Una aportación fundamental en este terreno relativo a los avatares de la Iglesia española en los momentos de afianzamiento del liberalismo y de la pugna de este con el carlismo en CUENCA TORIBIO, J. M. *Iglesia y burguesía en la España liberal*. Madrid: Pegaso, 1979. Sobre el marco posterior de las grandes cuestiones en la religiosidad española, cfr. ANDRÉS-GALLEGO, J., *Sobre las formas de pensar y de ser y La Iglesia*. En: *Historia de España y América*, vol. XVII. Madrid: Rialp, 1982, p. 283-382 y 677-755. Acerca de la desamortización y sus efectos, como obra clásica, cfr. LAZO DÍAZ, A. *La desamortización de las tierras de la Iglesia en la provincia de Sevilla (1835-1845)*. Sevilla: Diputación Provincial, 1970.

4. LA CONSTITUCIÓN DE CÁDIZ Y LOS ELEMENTOS DENOTATIVOS DE LAS RELACIONES IGLESIA ESTADO QUE SE DERIVAN DE LA MISMA

El análisis sistemático del contenido de la Constitución de Cádiz de 1812 revela que la presencia de miembros del clero fue decisiva a la hora de la redacción de algunos artículos, tras los cuales se situaba no solo el interés por hacer presente y permanente el carácter católico de la nación española, sino también las estrechas vinculaciones entre los poderes y la intervención de la Iglesia, a través del clero, en la vida social y política de España.

Seguir el articulado de la Constitución de Cádiz con la vista puesta en dilucidar cómo se podrían haber establecido las relaciones entre la Iglesia y el Estado español, en caso de haberse aplicado dicho aparato constitucional en época de paz, nos enfrenta a valorar cada uno de los rasgos contenidos en el texto en conexión con la religión, el clero, la enseñanza religiosa, el culto, la práctica religiosa e incluso el valor concedido a las propias circunscripciones en que debería basarse el sistema electoral, que arrancaban desde la propia demarcación de cada parroquia. Llama poderosamente la atención la forma en que los actos políticos en su vertiente electoral están refrendados según la Constitución con otros de carácter exclusivamente religiosos, como la celebración de un Te-Deum o de una misa del Espíritu Santo. Esto sugiere no solo la fuerte presencia del clero en las Cortes, sino la asunción de la presencia del catolicismo, el culto en general y determinados ritos en particular en lo que podríamos denominar cotidianeidad política y social. No se trata únicamente de reconocer la presencia de la religión y del clero en lo cotidiano, sino de darles carta de naturaleza como a algo sustancial, sin lo cual tendría poco sentido el hecho político en sí. La modalidad y la fórmula de un juramento, es decir, poner a Dios por testigo de lo que se dice o se pretende llevar a cabo, puede ser entendido por la generalidad de los católicos como una cuestión asumida según la tradición, aunque, si consideramos la fuerza de los elementos liberales que podían oponerse a una tan llamativa presencia de lo religioso en la vida sociopolítica, parece que nos hallamos ante un reconocimiento por éstos de la propia identidad de la Nación católica. A ello se añade el sostenimiento de lo que puede ser considerado como privilegios de la corona española en relación a las regalías. Se mantiene la prerrogativa del derecho de presentación de obispos, a lo cual se agrega lo mismo para con las dignidades eclesiásticas en sus diferentes niveles y acepciones. Ello ha de matizarse como una muy importante actuación del monarca en la vida política en sus puntos de conexión con la Iglesia pues, no solo determina una muy específica manera de establecerse las relaciones Iglesia Estado, sino que extiende el poder del rey y el de la propia Iglesia en el Estado español.

El artículo 12 de la Constitución de Cádiz especifica que “La Religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única y verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.” No cabe duda de la matización sobre la catolicidad de España, definida en el texto constitucional en los artículos iniciales, de manera tan explícita, contundente e inequívoca, sobre todo porque este artículo comprende todo el cuerpo

del Capítulo II, titulado “De la Religión”¹⁵, dentro del Título II. No se puede ser más escueto, y a la vez más aclarador del sentido de la religión católica en España y en la vida política. La supuesta y aludida protección a la religión católica a través de leyes implica el compromiso por parte de las Cortes constituyentes de desarrollar aquellos elementos legislativos necesarios en un futuro para seguir manteniendo la situación privilegiada del catolicismo en España. Aunque la posterior abolición de la Constitución por Fernando VII en 1814 nos deja sin la constatación de cómo se hubiese desarrollado dicho complemento legislativo orgánico, podemos entender que la religión y la Iglesia hubiesen sido favorecidas en medio de un ambiente protagonizado por un monarca ultraconservador en materia religiosa y absolutista en lo político.

El Título III, relativo a las Cortes, en el Capítulo III, “De las Juntas electorales de parroquia”, establece como circunscripción básica la parroquia, lo cual supone un claro reconocimiento de que “Las juntas electorales de parroquia se compondrán de todos los ciudadanos vecindados y residentes en el territorio de la parroquia respectiva, entre los que se comprenden los eclesiásticos seculares.” La pertenencia a la dicha junta electoral de parroquia del clero secular supone un factor que se repetirá a lo largo del texto constitucional, donde se insiste en el reconocimiento de derechos políticos del clero secular, lo cual conlleva una muy significativa relegación del clero regular. No es una cuestión caprichosa sino de control por parte de la jerarquía eclesiástica ante la que tiene obediencia el clero secular diocesano. Cuestión distinta es la del clero regular, aunque ejerciese su ministerio desempeñando un servicio religioso en parroquias, iglesias, capellanías, etc, pues estaría sujeto a la propia obediencia de su regla y pertenencia a una determinada orden, con la consiguiente dependencia de sus superiores no diocesanos. Por otra parte, el control del clero, político en este caso, tiene que ver con el ambiente generalizado de persistencia de las regalías en la Constitución gaditana, en tanto el monarca mantiene los tradicionales privilegios en cuanto a presentación de obispos y dignidades eclesiásticas.

En el mismo capítulo, se especifica en el artículo 46 que “Las juntas de parroquia serán presididas por el jefe político ó el alcalde de la ciudad, villa ó aldea en que se congregare, con asistencia del cura párroco para mayor solemnidad del acto ...” “La convocatoria de la junta de parroquia con la presencia del cura párroco podría ser interpretada como factor de prestigio, seriedad o, como define el artículo, para conferir una mayor solemnidad al acto en sí. Aparte, se ha de enfatizar que la presencia del párroco encaja en el sentido religioso que se desea dar al hecho propiamente político, a la vez que, en los artículos siguientes, se determina, de manera explícita, la intención de otorgar al acto una trascendencia espiritual, toda vez que se obliga, constitucionalmente, a celebrar una misa de Espíritu Santo por el cura párroco, a quien se encarga un discurso apropiado. Así lo indica el artículo 47:

15. Para el presente trabajo se emplea el texto de la Constitución de Cádiz de 1812 recogido en RICO LINAGE, R. *Constituciones históricas: ediciones oficiales*. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1999, 3ª ed., p. 19-70, ISBN: 84-472-0522-3. Se ha respetado en las citas textuales la grafía original que mantiene la edición citada.

“Llegada la hora de la reunion, que se hará en las casas consistoriales ó en el lugar donde lo tengan de costumbre, hallándose juntos los ciudadanos que hayan concurrido, pasarán á la parroquia con su presidente, y en ella se celebrará una misa solemne de Espiritu Santo por el cura párroco, quien hará un discurso correspondiente á las circunstancias.”

La insistencia del artículo en que el cura párroco no solo oficie la misa de Espiritu Santo, se entiende que para implorar su asistencia a los presentes en las decisiones que se tomasen, sino que también pronunciase un discurso correspondiente a las circunstancias, venía a ser lo mismo que encargarle un panegírico en el que se fundieran, o se confundieran, los elementos propios de la fe y de la doctrina, como pedir a Dios por lo acertadas que fuesen las decisiones a realizar, junto con los exclusivamente políticos. Aquí se aprecia cómo la Constitución gaditana determina que la religión es un baluarte en el sistema político diseñado, pero que también confiere a los curas párrocos la categoría de cuasipolíticos, al ordenar legalmente cuál debe ser su actitud, con independencia de su credo o de las ideas políticas que profesasen. Desde una perspectiva puramente doctrinal, esto podría ser asimilado a determinados momentos de algunas revoluciones políticas, por ejemplo de todo el proceso revolucionario francés, en el que desde las primeras fases, se concibió una clara subrogación del clero al poder político. En este caso no parece que la Constitución de Cádiz considere al clero encargado de la cura de almas en las parroquias como meros funcionarios del Estado, sino más bien como garantes, por la vía espiritual y religiosa, de lo contenido en su texto. En el artículo 48 se explicita que una vez concluida la misa, los asistentes volverían al lugar de donde salieron y que daría principio la Junta, todo a puerta abierta.

No se reduce a dicha invocación al Espiritu Santo el conjunto de actos religiosos que se agregan a la celebración de la junta de parroquia pues, concluida ésta, una vez verificado el nombramiento de electores y disuelta la misma, ordena el artículo 58 que “Los ciudadanos que han compuesto la Junta, se trasladarán á la parroquia, donde se cantará un solemne Te Deum, llevando al elector ó electores entre el presidente, los escrutadores y el secretario.” El rematar el acto electoral, y por tanto político, con una nueva celebración religiosa de acción de gracias, sugiere, aparte de la requerida solemnidad acorde con la mentalidad de la época, que la simbiosis política-religión católica se eleva a un alto grado.

En el capítulo IV, que trata sobre las Juntas electorales de partido, se vuelve a repetir la fórmula aplicada en las de parroquia, pues, tras los primeros pasos del proceso, y antes de efectuar el nombramiento del elector o electores de partido, señalando el artículo 71 que “Concluido este acto, pasarán los electores parroquiales con su presidente á la iglesia mayor, en donde se cantará una misa solemne de Espiritu Santo por el eclesiástico de mayor dignidad, el que hará un discurso propio de las circunstancias.” La repetición de la fórmula abarca ahora que será una misa cantada, y que la celebrará el eclesiástico de mayor dignidad, o sea, rango, a la vez que reitera que se encomienda pronunciar un discurso apropiado a las circunstancias.

Entre las características exigidas para ser elector de partido, se vuelve a subrayar, en el artículo 75, que puede ser del estado seglar o del eclesiástico secular, marcando el rasgo de permitir al clero la participación en la vida política y ser representante en los distintos niveles posibles.

Similares elementos de identidad entre proceso electoral y ceremonia religiosa se contienen en el Capítulo V de la Constitución, dedicado a las Juntas electorales de provincia pues, en su artículo 86, al referirse al procedimiento de elección, señala que “Enseguida se dirigirán los electores de partido, con su presidente, á la catedral ó iglesia mayor, en donde se cantará una misa solemne de Espíritu Santo, y el Obispo, ó en su defecto el eclesiástico de mayor dignidad, hará un discurso propio de las circunstancias”. Como se puede deducir, tiene una gran importancia este “acto religioso”, definido así en el siguiente artículo, el 87, y ahora involucrando al prelado de la diócesis singularizándolo directamente o, en su defecto al eclesiástico de mayor dignidad, que se entiende sería el vicario general de la diócesis, deán del cabildo catedralicio, ..., aunque ya no se especifique tan pormenorizadamente. En este mismo Capítulo, en su artículo 91, se propone, nuevamente la posibilidad de que los eclesiásticos participen en el modelo y el proceso electoral, dado que los eclesiásticos seculares podían ser diputados de Cortes.

El Capítulo VI desarrolla el procedimiento de celebración de las Cortes, y en el artículo 117 se determina la fórmula para el juramento de los diputados, debiendo realizar éste con la mano sobre los Evangelios y manifestando defender la religión católica, hallándose al final de la misma que Dios lo premiase, si se cumpliera, o lo demandase en caso contrario, en los siguientes términos:

“En todos los años el día veinte y cinco de Febrero se celebrará la última junta preparatoria, en la que se hará por todos los diputados, poniendo la mano sobre los santos Evangelios, el juramento siguiente: ¿Jurais defender y conservar la Religión católica apostólica, romana, sin admitir otra alguna en el reyno? __ R. Sí juro. __ Jurais guardar y hacer guardar religiosamente la Constitución política de la Monarquía española, sancionada por las Córtes generales y extraordinarias de la Nación en el año de mil ochocientos y doce? __ R. Sí juro. __ Si así lo hiciéreis, Dios os lo premie; y si no, os lo demande’

El capítulo IX sienta en el artículo 155 la fórmula mediante la cual se han de promulgar las leyes, en la que se encuentra, en el núcleo central de su texto, el mandato para hacerlas cumplir a todas las autoridades, tanto civiles y militares, como eclesiásticas en términos de “... Por tanto mandamos á todos los tribunales, justicias, gefes, gobernadores y demas autoridades, así civiles como militares y eclesiásticas, de qualquiera clase y dignidad, que guarden y hagan guardar, cumplir y ejecutar la presente ley en todas sus partes ...”

En cuanto a la definición de las características constitucionales del rey, en el Título IV, Capítulo I, artículo 169, se explicita, sencillamente que “El Rey tendrá el tratamiento de Magestad Católica”, sin más consideraciones, y debiendo entenderse que este título es sobradamente expresivo en relación a imagen que se intenta proyectar desde el texto constitucional acerca de cómo ha de ser contemplado el

monarca. Este tratamiento rememora el que a lo largo de los siglos había tenido la monarquía española, especialmente en su proyección política hacia el exterior, y en qué medida ello significaba una especie de vuelta atrás en la añoranza del título conectado con el imperio y con la idea de un rey defensor del catolicismo y como baluarte de los valores del mismo.

En dicho Capítulo, en el punto 6º del artículo 171, se incluye uno de los aspectos más cruciales en las relaciones Iglesia Estado, como es el del mantenimiento del derecho de presentación de obispos, expresado en términos de que al rey compete "... Presentar para todos los obispados, y para todas las dignidades y beneficios eclesiásticos de real patronato, á propuesta del consejo de Estado" En el mismo artículo, en su punto 15º, se establecía una de las cuestiones que podía llegar a ser más espinosa, por cuanto atañía directamente a los decretos conciliares y bulas pontificias, promulgando la capacidad del monarca para otorgar el pase regio o retenerlos, según las circunstancias. La redacción del artículo era muy concisa y no dejaba lugar a interpretaciones, si bien es cierto que dejaba algunas de las posibles decisiones en manos no ya del monarca, sino del consejo de estado o del supremo tribunal de justicia, de acuerdo con la temática. Ello podría ser interpretado como un alivio de la responsabilidad del rey en este asunto, o bien como una clara limitación a sus poderes en materia tan grave. La redacción del citado punto marcaba la prerrogativa del monarca en:

"Conceder el pase, o retener los decretos conciliares y bulas pontificias con el consentimiento de las Córtes, si contienen disposiciones generales; oyendo al consejo de Estado, si versan sobre negocios particulares ó gubernativos; y si contienen puntos contenciosos, pasando su conocimiento al supremo tribunal de Justicia, para que resuelva con arreglo a las leyes".

En cualquiera de las direcciones en que se interprete este artículo, se encuentra una limitación del poder regio en cuestión de tanta gravedad, dado el clima de tensión que podría ocasionar la retención de alguno de los citados documentos y, particularmente, de aquellos que señalasen directamente ciertas obligaciones de los católicos que pudieran colisionar o no ser acordes con los intereses del Estado. Liberar al monarca en la toma de algunas decisiones o, claramente, limitar su poder al respecto, venía a ser una manera de poner al Estado frente a la Iglesia en determinadas cuestiones candentes.

No obstante, nadie podría acusar al monarca, y mucho menos a la Constitución, de no hacer patente la catolicidad de éste, partiendo del modelo o fórmula de juramento al acceder al trono, según se recoge en el artículo 173:

"El Rey en su advenimiento al trono, y si fuere menor, quando entre á gobernar el reyno, prestará juramento ante las Córtes baxo la fórmula siguiente:

"N (aquí su nombre) por la gracia de Dios y la Constitución de la Monarquía española, Rey de las Españas, juro por Dios y por los santos evangelios, que defenderé y conservaré la religión católica, apostólica, romana, sin permitir otra alguna en el reyno: que

guardaré y haré y haré guardar la Constitución política y leyes de la Monarquía española, no mirando en quanto hiciere sino al bien y provecho de ella: que no enagenaré, cederé ni desmembraré parte alguna del reyno: que no exígeré jamas cantidad alguna de frutos, dinero ni otra cosa, sino las que hubieren decretado las Córtes: que no tomaré jamas á nadie su propiedad, y que respetaré sobre todo la libertad política de la Nación y la personal de cada individuo; y si en lo que he jurado ó parte de ello, lo contrario hiciere, no debo ser obedecido, antes aquello en que contraviniere, sea nulo y de ningun valor. Así Dios me ayude y sea en mi defensa; y si no, me lo demande.”

La fórmula del juramento del monarca alude al carácter católico de la propia monarquía, así como al origen divino del poder, factor que aparece en la Constitución gaditana de 1812 en un equilibrio entre las fuerzas liberales y la notable presencia en las Cortes constituyentes del sector clerical. El término y el concepto no es aquí restringido al *monarca por la gracia de Dios*, sino que a ello se agrega que *también lo es por la Constitución*. Se ha mediatizado así la *teoría del origen divino del poder*, aunque sin llegar a perderla o postergarla abiertamente. El rey no aparecerá dibujado en la Constitución como un monarca absoluto, si bien tampoco perderá el carácter de tocado por la gracia de Dios y, por tanto, se alude directamente a una de las principales bases para lo que en la Europa del momento, y particularmente en 1815 en torno al Congreso de Viena, se convierta en la piedra de toque del legitimismo y arma de combate en la Restauración del viejo orden y de las monarquías absolutas de origen divino. El propio Fernando VII, al llegar a España y abolir la Constitución gaditana en 1814 se adelanta, en cierta medida y en tiempo, a lo que el Congreso de Viena y la estructura paralela de la Santa Alianza compongan para la nueva Europa restauracionista, legitimista y absolutista. La alianza entre el trono y el altar, ya está preludiada, por consenso entre los factores de la Constitución de Cádiz, en el texto constitucional español y, aunque con limitaciones, cabe cuestionar el matiz abiertamente liberal con el que ha sido descrita y tildada comúnmente.

El capítulo VII continúa dando un papel destacado al clero en la configuración del Consejo de Estado, que debía estar compuesto por cuarenta miembros de distintos sectores, según indica el artículo 231. En el artículo 232 se especifica que

“... quatro serán eclesiásticos, y no mas, de conocida y probada ilustración y merecimiento, de los quales dos serán obispos: quatro Grandes de España, y no mas, adornados de las virtudes, talento y conocimientos necesarios; y los restantes serán elegidos de entre los sujetos que mas se hayan distinguido por su ilustración y conocimientos, ó por sus señalados servicios en alguno de los principales ramos de la administración y gobierno del Estado.”

El artículo 234 determina que para la formación del Consejo de Estado se dispondrá en las Cortes “... de una lista triple con todas las clases referidas en la proporcion indicada, de la qual el Rey elegirá los cuarenta individuos que han de componer el Consejo de Estado, tomando los eclesiásticos de la lista de su clase, los Grandes de la suya, y así los demas”. Queda reflejado que es el monarca quien elige a los miembros del Consejo de Estado, y que los eclesiásticos, al menos dos

de ellos obispos, suponen el diez por ciento de los miembros, exactamente igual que los Grandes de España.

Tenía una gran importancia la configuración de este Consejo de Estado en uno de los aspectos más delicados en las relaciones Iglesia Estado, como era el de la provisión de los beneficios eclesiásticos, al determinar, en el artículo 237 que “Pertenece a este Consejo hacer al Rey la propuesta por ternas para la presentación de todos los beneficios eclesiásticos,”

El Título V en su Capítulo I, referido a los Tribunales, recoge en el artículo 249 que “Los eclesiásticos continuarán gozando del fuero de su estado, en los términos que prescriben las leyes ó que en adelante prescribieren”, lo que permite una jurisdicción especial al clero en lo relativo a justicia por distintas causas, incluidas las criminales. Esta persistencia forma parte de lo que podría ser considerado como privilegio otorgado al clero en esta coyuntura de intenso cambios, en la que respetar dicho fuero implicaría un desvío de la justicia ordinaria de las causas en las que se encontrasen inmersos eclesiásticos.

El artículo 261 determinaba las atribuciones del supremo Tribunal, y entre ellas se contenía en el punto 8º “Conocer de los recursos de fuerza de todos los Tribunales eclesiásticos superiores de la corte”, aspecto que significaba convertirse en instancia superior incluso para este tipo de tribunales, aunque la naturaleza de los casos en los que dictaminasen se apartaría, presumiblemente, en su mayor parte de lo puramente civil o penal. En realidad, este punto venía a consolidar la primacía de tal supremo Tribunal incluso sobre aquello que sustanciaban los tribunales superiores eclesiásticos, situando a estos últimos en un escalón previo, aunque no inferior, dada la naturaleza de lo que en ellos se sustanciaba.

No quedaba atrás la preocupación por la educación, en un sistema político y social en el que se consideraban de una capital importancia la inculcación de los valores religiosos y de lo que se entendía debía ser la formación religiosa básica. El Título X, referido a la instrucción pública, en un capítulo único, recogía en el artículo 366 que “En todos los pueblos de la Monarquía se establecerán escuelas de primeras letras, en las que se enseñará á los niños á leer, escribir y contar, y el catecismo de la religión católica, que comprenderá también una breve exposición de las obligaciones civiles”. La ley de leyes dictaba ya que en la enseñanza de las primeras letras se incluyese la del catecismo en las escuelas, lo cual adjudicaba esta obligación a quienes se dedicaban a la enseñanza, cuando en realidad dicha responsabilidad era de los propios curas párrocos o de las personas en quienes estos delegasen y a realizar en las parroquias. El artículo señalado venía a descargar una tarea específica y propia de la catequesis a desarrollar en el ámbito pastoral parroquial en la primera infancia escolar. Se trataba de una clara concesión a la Iglesia tomando el Estado una seria responsabilidad, en la cual contribuirían los sacerdotes más implicados haciendo posible su presencia en las escuelas.

Lo mismo cabe apuntar de lo que se puede definir como el control de la enseñanza en general, y cómo la Constitución debería enseñarse en todos los establecimientos educativos, incluidas las universidades y las instituciones que impartieran enseñanzas eclesiásticas, tal como determinaba el artículo 368: "El plan general de enseñanza será uniforme en todo el reino, debiendo explicarse la Constitución política de la Monarquía en todas las universidades y establecimientos literarios, donde se enseñen las ciencias eclesiásticas y políticas." De acuerdo con lo expuesto anteriormente, el Estado facilitaba la enseñanza del catecismo en todas las escuelas, y la Iglesia debería admitir que en sus establecimientos donde se enseñasen las ciencias eclesiásticas se explicase la Constitución.

Como síntesis de estos elementos tratados se puede apuntar que la Iglesia, de acuerdo con la Constitución, apoyaría los procesos electorales con la cordura de los párrocos, dignidades y prelados en sus discursos preparados en el centro de los mismos. De igual manera, la celebración de misas del Espíritu Santo, preparando y disponiendo a una acertada toma de decisiones en dichos procesos, sacralizaba y daba carta de naturaleza religiosa a algo que podía contar con muchas reticencias por parte del clero y de los sectores sociales y políticos más conservadores. En idéntico sentido cabe entender la celebración de un Te-Deum o de cualquier acción de gracias en torno a la culminación de algunas fases del proceso electoral. Lo político y lo religioso se mezclaba en una compleja red de concesiones mutuas en las que aparece la Iglesia como aparente garante, pero que, en realidad, simbolizaba un continuismo en la vida política y en la toma de decisiones.

Lo que parece inspiró a los sectores liberales más alejados de lo que podían interpretar como intromisión de la Iglesia en los asuntos políticos y de Estado sería un intento de conjurar la posible oposición eclesiástica y de los creyentes. Tenían que contar los liberales constitucionalistas con la aquiescencia eclesiástica y, por añadidura, de la Iglesia como institución, a la vez que se granjeaban el apoyo de los creyentes y de los sectores más conservadores de los seglares. Ambos, Iglesia y Estado establecían un marco en el que probablemente nadie estaba contento al máximo, aunque se reconocían mutuamente en la fuerza que eran capaces de desplegar.

La posterior labor legislativa de las Cortes de Cádiz debería abordar tareas tan espinosas como la de la abolición de la Inquisición, cuestión que enfrentaría a partidarios de eliminarla o de mantenerla. Cuando se trató la supresión de la Inquisición en las Cortes de Cádiz hubo todo tipo de posiciones en torno a las dos posturas a definir, y la misma votación del proyecto puede sorprendernos, en tanto se obtuvo un total de 80 votos a favor de la supresión y 60 en contra, cosa que no parece encajarse con una institución que algunos historiadores han definido como herida de muerte en esos momentos. La posición del episcopado español fue en general y el bloque contraria al proyecto, aunque en algunos casos se diera una cierta aceptación con las reservas consecuentes, y en muy pocos casos el apoyo. En el fondo de la cuestión se trataba de terminar de liquidar una institución mal vista por los sectores populares, temida por todos y erigida ya en esa coyuntura como un

resquicio de un pasado del que muy pocos podían hablar con orgullo. Pero también en ese mismo fondo planeaba la intencionalidad de una parte importante de la jerarquía y del clero por contar con un mecanismo claramente coactivo en relación a la supuesta defensa de una fe impecable. No se puede establecer en los últimos años del funcionamiento de la Inquisición que dictaminase condenas terminadas en ejecuciones, ni siquiera que se llevasen a cabo procesos con el empleo de los métodos que siglos atrás caracterizaron la institución, pero era todavía un resorte de poder contra los más desvalidos y con menos influencias. Su abolición era una decisión política, pues también se demostró a lo largo de su historia que no solo intervino en aspectos puramente doctrinales. Algunos de sus defensores en las Cortes de Cádiz obraron en la dirección de argumentar que no era de su competencia la abolición, dado que se hallaban cortadas las relaciones con Roma debido a la guerra, o que el rey se encontraba ausente y era preciso contar con tales beneplácitos, esgrimiendo que se trataba de un tribunal pontificio. Quedaban atrás las sobradas intervenciones de dicho tribunal en aspectos que poco o nada tenían que ver con lo estrictamente religioso, y mucho menos relacionado con lo pontificio.

5. CONCLUSIÓN

La conclusión ha de ser provisional, en tanto no encontramos ante en una temática aún investigada, y que en los próximos años tendrá un notable auge, dada la proximidad de la celebración del segundo centenario de su promulgación.

La Constitución de Cádiz de 1812 representa un punto de partida para la formulación política del liberalismo español desde una perspectiva histórica. Lo corto de su vigencia restó importancia en cuanto a lo que cabía esperar de su teórico potencial como ley reguladora de la convivencia de una nación. Sin embargo, La Constitución gaditana ejerció un notable influjo en diferentes procesos revolucionarios liberales, tanto en Europa como en la América Hispana, y especialmente en aquellos países que surgieron como fruto del fenómeno de la emancipación. Esta Constitución se reflejaría como un punto de partida en distintos aparatos constitucionales americanos, especialmente porque había resuelto o paliado en parte algunos de los grandes núcleos de problemática derivados de las relaciones Iglesia Estado. Las naciones emergentes en los ya entonces territorios independizados y convertidos por sus libertadores en países que optaban por una forma de estado republicana, podían ver en la Constitución gaditana un referente en el tratamiento de la cuestión aludida de las relaciones Iglesia Estado.

Por otro lado, y los primeros apartados de este trabajo abordan la cuestión, el liberalismo emergente desde las situaciones revolucionarias de finales del siglo XVIII y los pronunciamientos y oleadas igualmente revolucionarias de las primeras décadas del siglo XIX, dibujaba un panorama político en occidente en el que el constitucionalismo y la división de poderes se erigía como alternativa ante el absolutismo, el legitimismo y las teorías que argumentaban a favor del origen divino del poder. Los continuos enfrentamientos entre el Estado y la Iglesia, adoptando ésta un papel

contrarrevolucionario amparado en las monarquías absolutistas o que pretendían seguir siéndolo, suponían la producción de unas nuevas teorías, como análisis concretos de nuevas realidades y situaciones cambiantes. Estas teorías engrosaron el edificio del liberalismo por un lado, y por otro de los resquicios del antiguo orden, este último ya poco sostenible.

Uno de los aspectos más importantes y atractivos para el estudio desde la perspectiva histórica y desde la constitucional, con unas evidentes implicaciones en la teoría que derivaría en el Derecho Constitucional, es precisamente el entramado de debates que se produce en las Cortes de Cádiz en torno a la elaboración de la Constitución de 1812 y a las leyes posteriores a la misma aunque conectadas con las relaciones Iglesia Estado. Las argumentaciones darían para describir la coyuntura histórica e ideológica de la Europa occidental en esos momentos, etapa privilegiada de la historia, y también para entender la proyección sobre las nuevas y recién constituidas naciones americanas, ávidas de encontrar una teoría política que aplicar para aligerar los procesos constitucionales respectivos.