

El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal

Gonzalo Capellán de Miguel

Universidad de Cantabria

La celebración en 1964 del Concilio Vaticano II ha significado en la historia de la Iglesia católica su apertura y su aceptación de las libertades esenciales que las sociedades modernas ya habían asumido hacía muchos años. Es evidente el júbilo con que semejante decisión fue recibida por parte de muchos católicos progresistas que siempre habían estimado necesaria esa conciliación entre sus ideas religiosas y sus convicciones sociopolíticas. Pero históricamente el cambio llegaba un poco tarde, y se prestó especial atención entonces a la situación vivida en España durante el siglo anterior, cuando la postura oficial de la Iglesia había sido diametralmente opuesta, es decir, el rechazo frontal de las libertades humanas.

Así se puede comprobar en unos documentos pontificios publicados cien años antes, en 1864, la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus*. Con ellos se condenaba la participación de los católicos en la política liberal, así como se abortaba de raíz cualquier intento que desde esas mismas filas se realizara para compatibilizar dos cosas desde ahora oficialmente incompatibles: catolicismo y liberalismo. De esta forma se proporcionaría un motivo más de escisión interna, religiosa, en una sociedad ya demasiado polarizada por dicotomías sociales, políticas, económicas y culturales ¹. Sin embargo, no fue esa circunstancia -como se suele insistir desde explicaciones a menudo monocausales- la que provocó la crisis de conciencia religiosa entre los krausistas españoles,

¹ La descripción de ese marco en PÉREZ LEDESMA, M., «Ricos y pobres: pueblo y oligarquía: explotadores y explotados. Las imágenes dicotómicas del siglo XIX español»,

cuya disidencia –al margen de semejanzas evidentes- dista en naturaleza y solución con la del denominado catolicismo liberal. La razón principal de esa diferencia estriba en el antagonismo existente, tanto a nivel doctrinal como de praxis histórica entre la filosofía krausista y el catolicismo, un hecho que hasta ahora se ha pasado por alto, pero que aparece con gran nitidez cuando profundizamos en el análisis de ambas realidades.

I. El pensamiento religioso del krausismo español

Estamos ante un problema similar a los económicos, es decir, que solamente cuando tenemos en cuenta lo que sucede por el lado de la demanda y por el de la oferta conjuntamente podemos desvelar realmente lo que sucede. Algo así vino a suceder con el enfrentamiento entre krausistas y catolicismo durante la segunda mitad del siglo XIX. La vieja oferta católica no era capaz de satisfacer a la nueva demanda krausista y esas demandas krausistas desbordaron una oferta católica con un bajo índice de flexibilidad. Este desencuentro entre ambos factores determinantes del mercado hizo colapsar la «economía religiosa» del período.

Veamos, pues, cuál era el primero de esos factores, la concepción misma de la Religión, y tratemos de analizar su naturaleza profunda. Aunque se ha debatido mucho sobre las posibles influencias recibidas por los krausistas españoles, queremos poner aquí de manifiesto que –como en muchos otros aspectos de su filosofía- en este punto los krausistas españoles recogen fielmente la noción primigenia de Krause y sus discípulos alemanes y belgas. Una noción que parte directamente de la concepción panenteísta de Krause como modo particular en que pretende distanciarse, por un lado, de la derivación panteísta de los sistemas idealistas y de las consecuencias ateas de ese panteísmo, tal y como se había puesto de manifiesto desde la polémica religiosa protagonizada por Jacobi y Mendelsohn a finales del siglo XVIII. Por otro lado, deseaba Krause superar el dualismo que, por ejemplo, la filosofía católica había establecido entre lo divino y lo humano, entre hombre y Dios y que irremisiblemente conducía a buscar medios no racionales

de acercamiento entre ambos (fe, revelación, misterios... dogmas, en definitiva). Según el panenteísmo todo estaba en Dios, se establecía una comunidad esencial que hacía al hombre semejante en cierta medida a Dios, aunque no era Dios (panteísmo), pues el ser Supremo estaba a la vez por encima del mundo, era superior a él². Esa posibilidad de comunicación es la que hace viable la cognoscibilidad de Dios y la racionalización de la fe, dos elementos claves en el pensamiento religioso de los krausistas españoles (quienes deploran la fe ciega y supersticiosa).

De este modo, el hombre, superando el abismo entre lo finito y lo infinito, es capaz de llegar, a través de una intuición de conciencia, a una cierta «visión real» de Dios. Como resultado de esos planteamientos, la Religión es definida por Krause como la unidad íntima y personal del hombre con Dios, una definición que compartirán nuestros krausistas durante décadas. La manera en que esa unión se produce tiene una triple dimensión acorde con la propia filosofía krausiana por lo que a las facultades humanas se refiere, pensamiento, sentimiento y voluntad. Esas facultades afectan a todas las actividades del hombre y en el caso religioso lleva desde el cultivo racional de la religión por parte del hombre, hasta su acción práctica, con obras, pasando por un sentimiento de corazón. Esa idea de religión no puede darse, por su propia naturaleza más que en la conciencia del hombre, que se erigirá en auténtico templo sagrado de los krausistas y en criterio de sus actuaciones, que no necesitarán de ningún refrendo exterior ni sanción pública más allá de la dimensión subjetiva, de la convicción racional o de conciencia (que se impone así a la convención externa o social), única máxima a la que deberán someterse en adelante sus obras³. Éste nos parece un aspecto esencial de la teoría krausiana

² Ni los detractores del krausismo hicieron entonces caso de esta distinción entre panteísmo y panenteísmo, esencial para comprender la filosofía krausiana y su derivada krausista, ni los historiadores del pensamiento han incorporado suficientemente aún ese importante matiz al análisis del krausismo. El significado del panenteísmo es hoy ya bien conocido gracias a los rigurosos trabajos de R. V. ORDEN JIMÉNEZ. De entre ellos, remito al lector a los dos en que fundamento mi exposición, *EL sistema de la filosofía de Krause. Génesis y desarrollo del panenteísmo*, Madrid, UPCo, 1998, y «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en URBEÑA, F. I., Y ÁLVAREZ LÁZARO, P. (eds.), *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, Madrid, Parteluz, Fundación Duques de Soria y UPCo, 1900, pp. 243-275.

³ Esa idea intimista y personal de la religión que tiene como principal escenario la conciencia del hombre es recogida de Krause con gran fidelidad por el krausismo

porque llevará a un cambio en la concepción religiosa que dotará a la Religión de un carácter de conciencia, personal, individual, privado y libre frente al carácter de Estado, oficial, colectivo y público de la religión católica u otras confesiones positivas ⁴.

Otra derivación importante de esta modificación tan sustancial es el rechazo generalizado en los krausistas de los aspectos formales, rituales y temporales por quedar más allá de la sinceridad y espiritualidad religiosa. El resultado es una religión a la que se llega por convicción racional propia, libre e íntima, que en consecuencia se siente y se lleva a la práctica en obras, que además no necesita de ninguna otra sanción exterior ni de recompensas mundanas o promesas ultraterrenas. La moral krausista del bien por el bien mismo es estrictamente formal, no final ⁵. El terror o la aceptación social perderán su poder de movilización religiosa en el krausismo, que verá una auténtica hipocresía en semejante comportamiento, por desgracia tan extendido en la sociedad de su época. La fortaleza personal que les dará esa convicción les permitirá seguir su dirección a pesar de las nocivas consecuencias sociales que les reportaron en su momento ⁶.

español y reiterada por TAPIA, T., *La religión en la conciencia y en la vida*, Madrid, Imp. y Est. de M. de Rivadeneyra, 1869, pp. 4-6; BARNES, F., *Ideas religioso-morales. Discurso inaugural leído ante el claustro de la Universidad de Oviedo en la apertura del curso académico de 1873 a 1874*, Oviedo, Imp. y Lit. De Brid y Regadera, 1873, p. 35. H. GINER DE LOS RÍOS, quien seguía definiendo la religión como «la unión íntima y completa de Dios con el hombre en pensamiento, sentimiento y voluntad» (vid. *Elementos de filosofía moral arreglados para la segunda enseñanza*, Madrid, Imprenta de M. C. Hernández, 1872, p. 5).

⁴ CASTELAR, E., en el «Prólogo» al libro de MARTÍN DE OLIAS, J., *Influencia de la religión católica, apostólica y romana en la España contemporánea*, escribía imbuido de esa misma mentalidad: «Nuestro tiempo reconoce que la religión es obra de la conciencia y los tiempos antiguos creían que la religión era obra del Estado.» Tomado de NÚÑEZ, D., «Ciencia y religión en el siglo XIX español. La polémica en tomo a Drapen», en HEREDIA SORIANO, A. (coord.), *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana*, Salamanca, 1990, p. 405.

⁵ Se desposeía así a la Iglesia del gran recurso de la eternidad del infierno (para los malos) y del cielo (para los buenos). En el fondo, la moral católica le parece a G. TIBERCHIEN —a quien nos estamos refiriendo— un puro egoísmo porque «amar a Dios por el bien que puede hacemos, no es amar a Dios sino a nosotros mismos» (véase su traducción del catálogo de la perfecta moral krausista que son *Los Mandamientos de la Humanidad o la vida moral en forma de catecismo según Krause*, Madrid, Imprenta de Minuesa, 1875, p. 47).

⁶ Los mejores testimonios de esa actitud hacia la religión y las implicaciones personales y sociales para los krausistas quedan recogidos en dos testamentos, el uno

Pero nada podremos entender de la concepción religiosa del krausismo si no partimos, antes, de un hecho elemental: el carácter sistemático de la filosofía krausista y la estrecha relación que, por ese motivo, guardan entre sí todos los elementos que la conforman. En consecuencia, no se puede entender su idea de Religión, sin su teoría del Derecho, de la Ciencia o de la Sociedad y viceversa. Pero quizá los dos aspectos fundamentales que ahora nos convenga resaltar tienen que ver con su teoría jurídico-social y con su Filosofía de la Historia.

La primera se ajusta a lo que podemos denominar organicismo o visión de la vida como estructurada en una serie de fines racionales que todo hombre debe perseguir y que constituyen tanto su destino como el de la Humanidad. De acuerdo con ello, podemos distinguir entre el fin moral, el económico, el artístico, el científico, el jurídico o el religioso. Cada uno de ellos se persigue a nivel individual y social, mediante la reunión o asociación de los hombres para constituir Alianzas en cada una de las esferas a las que pertenecen esos fines, la Moral, la Industria, el Arte... Semejante distinción permite a los krausistas tener en todo momento una noción extremadamente clara de los límites de cada ámbito de la vida y defender la autonomía de cada uno de ellos dentro de su esfera particular de actuación ⁷. Una de las primeras consecuencias es la nitidez con que se distingue el Estado de la Sociedad, tan confundidos en la época, o la Ciencia de la Religión, también mezcladas con demasiada frecuencia. Como no puede escapársele al lector, sobre esta base teórica resulta muy fácil justificar un proceso de secularización del Estado y la sociedad (que no de la vida del hombre, puesto que el fin y la esfera religiosos no desaparecen nunca),

real y el otro ficticio, debidos a Fernando DE CASTI^W y Gumersindo DE AZCÁRATE [véase, respectivamente, *Memoria Testamentaria*, 1874, y *Minuta de un testamento anotada por W...*, Madrid, Victoriano Suárez, 1876. De ambos textos existe edición moderna a cargo de J. L. ABELLÁN en el primer caso (Madrid, Castalia, 1975) y de E. DÍAZ en el segundo (Barcelona, Ediciones de Cultura Popular, 1967)].

⁷ Las dos obras claves donde se exponen estas ideas son AHRENS, H., *Curso completo de derecho natural* (citaremos siempre la edición española de 1864, Madrid, Imprenta de Bayly-Bailliere), y KRAUSE, K. CH. F., *Ideal de la Humanidad para la vida*, que Sanz del Río tradujo en 1860. De este último existe una edición actual con el texto alemán de que procede y una amplia introducción de E. M. UREÑA, donde se aclaran las circunstancias que rodearon la traducción de un texto considerado por largo tiempo como perteneciente, en buena medida, a Sanz del Río (Madrid, UPCo, 1992; reeditado en 1997). GINER, F., Y CALDERÓN, A., recogieron esa concepción en sus *Principios de Derecho Natural* de 1873 (reeditados como vol. I de las *Obras Completas* de Ciner de los Ríos, Madrid, 1916, pp. 283-288).

entendida como la no interferencia de la esfera religiosa en los demás fines (no como ausencia) ⁸. Pero transgrediendo ese orden general de cosas y trasladándonos momentáneamente hasta la esfera particular de la Religión misma, se puede apreciar en la filosofía krausista una gran valoración de este fin concreto en la vida del hombre hasta el punto de serle absolutamente esencial ⁹.

Ahora bien, siguiendo su peculiar Filosofía de la Historia (y con ello entramos ya en el segundo de los factores apuntados), que conduce de forma Providencial a la Humanidad a lo largo de tres etapas o edades, ese fin religioso y la institución que lo encarna (la Iglesia) se han desarrollado de una forma muy concreta. La rapidez con que este fin ha llegado a su madurez ha hecho que históricamente se haya responsabilizado de otras funciones y actividades humanas como la Ciencia o el Derecho, una intervención que quedaba justificada, siempre de forma circunstancial, por el imperfecto desarrollo adquirido por las restantes esferas de la vida (una especie de minoría de edad). Sin embargo – y así rompen con la continuidad histórica y evitan la apelación al pasado como legitimación del presente por parte de la Iglesia-, ese carácter tutelar, provisional, pierde su legitimidad en el momento en que los demás fines de la vida son capaces de regirse por sí mismos al haber alcanzado la madurez suficiente. Y eso es precisamente lo que a los ojos de los krausistas españoles ha sucedido con la Ciencia y el Derecho durante el siglo XIX. El Estado es la institución especial para la realización del Derecho y su misión es prestar a los demás fines de la vida las condiciones necesarias para su cumplimiento (sin más). Así, por ejemplo, ni Estado, ni Iglesia pueden ya, por tanto, seguir actuando en el ámbito de la Ciencia, en el cual se incluye el de la educación. Por ser éste el ámbito más cultivado por nuestros krausistas (casi en su totalidad profesores universitarios o de Instituto) es también en torno al cual se van a producir los primeros enfrentamientos directos con la Iglesia, reacia a aceptar esa argumentación del krausismo. Esta base doctrinal nos pone ante el antecedente de una de las dos

⁸ De «suave» ha calificado M. REVUELTA GONZÁLEZ esta secularización, precisamente por conservar el elemento religioso. *Vid.* «El proceso de secularización en España y las reacciones eclesíásticas», en ÁLVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, Madrid, UPCo. 1996, p. 323.

⁹ Un ejemplo lo proporciona C. DE AZCÁRATE en su artículo «Secularización de la política», aparecido en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, núm. 315, 31 de marzo de 1890, pp. 93-5.

grandes causas (junto a las discrepancias estrictamente doctrinales) de enfrentamiento entre catolicismo y krausismo, la del poder temporal ejercido por la Iglesia, un ejercicio considerado, a esa altura de la historia, ilegítimo por los krausistas. Gumersindo de Azcárate construyó sobre esa base filosófica toda una teoría política en torno al concepto de teocracia, la cual definió así para el *Diccionario Enciclopédico Hispanoamericano* de Montaner y Simón:

«La teocracia tiene, por lo tanto, en la historia de la humanidad una misión especial, que consiste en crear y organizar los pueblos e introducir la civilización entre los hombres que todavía no la conocen. Esta noble y gran misión es, no obstante, temporal, pues el papel de la teocracia termina así que la sociedad asienta sus bases inquebrantables y el hombre se halla ya fijo al suelo y acostumbrado a los deberes de la vida civil; entonces tócale a aquélla transformarse cambiando sus instituciones primitivas. Por desgracia no suele hacerlo así, sin que pueda achacarse a la rutina, al interés, al amor y costumbre del dominio, la obstinación con que la teocracia pretende mantener el ejercicio de un poder que ha perdido su razón de ser... Las instituciones de la teocracia se establecen en nombre de la divinidad, y se consideran, no como obra de los hombres, sino como revelación del cielo, siendo, por consiguiente, a los ojos de los que las admiten, y con mayor razón a los que las hacen ejecutar, eternas e inmutables como su autor divino. Defendiendo sus privilegios el sacerdocio cree defender la causa de Dios, imaginándose que no sería fiel a su mandato, cuyo ejercicio le ha confiado el dueño de todo lo creado» 10.

De hecho, la renuncia del catolicismo a dejar atrás esa fase histórica —que los krausistas hacen coincidir con la Edad Media— y evolucionar conforme a lo que el curso «Ideal» de la Historia exige, retirándose a su fin especial (religioso o espiritual) sin invadir los restantes, es lo que marca históricamente un alejamiento de la pureza del cristianismo, cuya aportación fundamental a la historia de la Religión había consistido precisamente en separar lo espiritual de lo temporal (la Iglesia del Estado), tal y como lo había dejado daro Jesús con aquellas palabras de «al César lo que es del César», o así al menos las interpretaban nuestros krausistas 11. Por ello los krausistas consideraban al cristia-

10 Tomo XX, p. 608. Los distintos tomos fueron apareciendo entre 1887 y 1903.

11 Aspecto ciertamente capital, pues en él reside una diferencia básica entre cristianismo y catolicismo. Este último ha «traicionado» —históricamente hablando— ese ideal de libertad del cristianismo y ha extendido su poder al ámbito temporal, impidiendo

nismo la mejor de las manifestaciones históricas de la idea religiosa, pero no la verdadera¹². Ésta había de coincidir con la etapa tercera y última de la historia de la Humanidad en la que se realizaría la unión del hombre con Dios mediante una Alianza (existe una para cada fin particular de la vida), cuyo sentido no es estrictamente cristiano, aunque es difícil de precisar cuál sea¹³. Lo que queda claro es que para ellos lo esencial es la Religión -**con** mayúsculas y en singular-, que no las religiones -**en** minúsculas y en plural-, manifestaciones particulares, históricas (religiones positivas o confesiones particulares) cuya esencia común se encontraba justamente en que todas ellas participaban de una u otra forma de la Religión¹⁴. Por tanto, la Filosofía de la Historia krausista ve en la Religión un elemento más de la vida del hombre, sujeto a devenir, a progreso y perfeccionamiento con el resto de la Humanidad y, por consiguiente, con modificaciones en cada etapa y en concordancia con el grado de desarrollo en cada caso. Algo sin lo cual no se podrá entender la demanda posterior de reforma del catolicismo en el sentido de la civilización moderna, de los tiempos. Idea, por otro lado, que ya podemos ver expresada de forma clara y contundente en 1857, fecha en la que Sanz del Río escribe el «Programa del racionalismo armónico» (o sea, del krausismo). En él podemos leer:

así una secularización que el cristianismo no sólo permite, sino que exigió por boca del propio Jesús. Con el mismo sentido suelen invocar otra frase de Jesucristo: «Mi reino no es de este mundo», ambas en BARNES y TOMÁS, F., *Ideas religioso-morales...*, *op. cit.*, p. 47. Las primeras palabras ya las había recordado SALMERÓN, N., «La Encíclica *Quanta Cura* y la civilización moderna», en LLOPIS y PÉREZ, A., *Historia política y parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*, Madrid, Imprenta de Ediciones de España, 1915, pp. 754-768, e insistirán en ellas TIBERGHEN, E., *Krause y Spencer*, Madrid, Librería de Fernando Fé, 1883, p. 157, y DE AZCÁRATE, E., «La política católica» (Discurso pronunciado en el Congreso de los Diputados el 9 de noviembre de 1906), incluido en sus *Estudios religiosos y políticos*, Madrid, 1933, p. 26.5.

¹² Matiz éste que ha sabido captar bien JOBET, P., «El problema religioso del krausismo», en *Cuadernos de Adán*, 11, Madrid, 194.5, p. 92.

¹³ A esa incertidumbre llega E. M. ÚREÑA en su estudio sobre «La crisis religiosa en la Alemania de mediados del siglo XIX y la alianza krausista para la religión», en ÁLVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Secularización...*, *op. cit.*, pp. 93-127. En él se puede encontrar bien detallado el carácter de esa alianza religiosa que si sólo parcialmente es cristiana, en ningún caso es católica.

¹⁴ Idea común a todos los krausistas y sobre la que se fundamenta la libertad de cultos, algo imposible si se parte de la concepción católica de que solamente una religión, una confesión es verdadera y las demás, por lógica, falsas. E. AZCÁRATE dedicó una conferencia a esta cuestión, *La Religión y las religiones*, Bilbao, Imprenta José Rojas Núñez, 1909.

«El racionalismo armónico profesa en religión y aspira a realizar la unión viva de la humanidad y del hombre en ella con Dios como ser supremo. *La religión es, pues, una relación y aspiración* (en corazón, en inteligencia y en obras) *fundamental, y permanente en toda nuestra naturaleza finita* y señaladamente del espíritu hacia Dios, y debe ser manifestada permanentemente en toda la humanidad, y en cada sociedad humana, y por cada hombre, en forma de culto y de fin práctico de toda la vida... *La Religión, como relación íntima, personal e históricamente manifestable entre el hombre y Dios, radica principalmente en la conciencia, y debe y puede ser libre, y perfectible* como toda la naturaleza del espíritu; no obligada, ni violentada, ni impuesta por estatutos históricos; *debe poder manifestarse como toda la naturaleza racional, en unidad de esencia y variedad de formas; debe, en su manifestación histórica (como profesión de fe religiosa), poder ser examinada, rectificada, mejorada (...)*

La religión debe ser ilustrada por la ciencia y vivificada por el amor y las buenas obras... no con negación, ni exclusión, ni degradación de ninguna facultad ni actividad. Rechazamos, pues, el antropomorfismo, el oscurantismo, el fanatismo y la superstición, y condenamos los cultos, las prácticas y las prescripciones contrarias a la moral, al derecho y a la razón.

La fe, como la religión, descansa en principios y en razón, y a ésta debe conformarse... La fe ciega, sin regla y sin motivos, es una renegación del pensamiento y de la libertad; esto es, la degradación del espíritu humano»¹⁵.

Es decir, que a mediados del siglo XIX nos encontramos ya por parte del krausismo español (en el que aún era su único representante efectivo, pero en cuya enseñanza se van a formar los futuros krausistas) con una filosofía religiosa merced a la cual pedía la reforma de la religión (que no se considera algo monolítico o inmutable) de acuerdo con las nuevas demandas históricas de su tiempo y que según quedan expuestas son, entre otras, la libertad de cultos, la secularización del Estado, la tolerancia y la racionalidad última de todos sus principios¹⁶. ¿Qué posibilidades albergaban allí y entonces estas demandas de ser debidamente satisfechas?, o, en otras palabras, ¿cómo fueron acogidas

¹⁵ Recogido por CANALEJAS, F. de P., «La escuela krausista en España», en sus *Estudios críticos de filosofía, política y literatura*, Madrid, Bailly y Bailliere, 1872, pp. 154-156. Cursivas añadidas aquí para destacar ciertos pasajes del texto.

¹⁶ En los krausistas extranjeros había llegado a un racionalismo extremo como el de AHRENS, quien llegó a escribir: «Cuando el hombre se ha elevado así por la energía de su razón al conocimiento de Dios, la creencia y la fe pueden ser reemplazadas por la inteligencia y el saber» (*Curso de Psicología*, Madrid, Victoriano Suárez, 1873, p. 196). Todos los krausistas buscarán una fe ilustrada por la razón, al estilo de la propuesta por LEONHARDI en su artículo «Religión y Ciencia», *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, t.II, 1870, pp. 1307-11, 1369-74, 1543-49, 1613-23 y 1627-49.

por el catolicismo imperante, a quien obviamente se dirigían, y qué respuesta se dio por parte de sus representantes oficiales?

2. Contexto y desarrollo histórico de la crisis religiosa

2.1. *De la ortodoxia a la crisis. La conformación del krausismo español*

Que el krausismo subvertía el orden establecido era algo de lo que, los propios krausistas los primeros, eran plenamente conscientes. No de otra forma pueden entenderse las modificaciones que R. Navarro Zamorano se vio obligado a efectuar en la traducción de la primera y quizá más influyente obra krausista extranjera traducida al castellano, el *Curso de Derecho Natural* de H. Ahrens¹⁷. Corría el año de 1841 y la Constitución vigente (18:37) recogía en su artículo 11 la obligatoriedad contraída por la Nación «a mantener el culto y los ministros de la religión católica, que profesan los españoles». Únicamente es en el capítulo destinado específicamente a tratar la cuestión religiosa donde el traductor tiene que recurrir a esa artimaña para atenuar en lo posible la reacción católica -más que previsible-, lo cual muestra, desde ahora, la radical incompatibilidad entre la filosofía krausista en el plano religioso y la situación oficial en la España del siglo XIX, en este caso de un Estado confesional en el que se trataba de plantear la libertad de cultos, fin último de Navarro Zamorano, desde una perspectiva estrictamente técnica, jurídica.

Pero ni Navarro Zamorano ni ninguno de sus compañeros era krausista en el sentido aquí definido (filosófico-religioso), eran simplemente liberales que pretendían hacer una defensa de ciertas libertades religiosas, pero siempre desde una argumentación jurídica, sin cuestionar los fundamentos metafísicos de la religión católica, sino simplemente haciendo descender hasta el plano confesional la libertad de conciencia. y el *Curso de Derecho* ofrecía un apoyo excepcional a semejantes pretensiones (no creemos en la ausencia intencional de los autores al realizar la traducción, ni en el azar en la elección de la obra a traducir). La Filosofía del Derecho de Ahrens -**tan** seguida por nuestros juristas durante todo el siglo- ofrecía además el fundamento perfecto para

¹⁷ Sobre esa adaptación *vid.* ANDRINO HERNÁNDEZ, M., «La conciliación entre catolicismo y krausismo (su primer intento en la traducción de Ahrens por Navarro Zamorano)», en *Sistema*, núm. 79, julio de 1987, pp. 55-71.

una teoría de los derechos naturales del hombre que -como veremos en seguida- serán condenados bajo la forma de naturalismo desde la Iglesia católica¹⁸. Y en sus traducciones posteriores, acordes con la versión francesa de 1859, se siguen planteando cuestiones tan polémicas desde el punto de vista del catolicismo oficial (cuya confesionalidad oficial habían confirmado la Constitución de 1845 y el Concordato de 1851) como la necesidad de emancipar la educación de la Iglesia y el Estado, el obstáculo que el catolicismo estaba suponiendo para el progreso de los pueblos, la conveniencia de separar la autoridad civil y política de la religiosa o la afirmación de la conciencia racional como única pauta para la conducta del hombre¹⁹.

En cualquier caso la reacción virulenta y desmedida a la filosofía krausista aún no iba a tener lugar, pues antes de la mencionada fecha de 1857 no se puede hablar de un movimiento en ese sentido en España. Sería preciso que Sanz del Río viajara a Alemania en 1843 y que afianzara su conversión a la filosofía de Krause en los años siguientes («retirado» en IUescas) para que se inicie la formación de una corriente krausista. Sí contamos, sin embargo, con una útil referencia en esos años cuarenta, como es la pionera crítica de Krause que ya entonces realiza Balmes a través de las obras de Ahrens, únicas que al parecer conocía. Una crítica que va a tener como objeto central el panteísmo y, por tanto, ateísmo que -según él- caracteriza a esa filosofía²⁰.

Pero nada similar a una reacción antikrausista podemos presenciar hasta que en el discurso de apertura de las cátedras de la Universidad Central correspondiente al año 1857-1858, Sanz del Río, fiel a las

¹⁸ Vid. ROLDÁN, M.^a C., *Los derechos fundamentales en la cultura jurídica española: neotomismo y krausismo*, Madrid, Servicio de Publicaciones de la Universidad Complutense, 1991. La tesis central de la autora es justamente que una filosofía de corte tomista, como fue la dominante entre los sectores católicos de la Restauración en España, no podía dar un sustento teórico a esos mismos derechos.

¹⁹ Vid. pp. 69-70, 132 Y 253. No ha de extrañar, pues, que el *Curso* de AHRENS, en su versión francesa (1838), fuera incluido en el Índice Romano de libros prohibidos en 1842; la traducción española de 1841, a pesar de los desvelos de Navarro Zamorano, también aparecía en el Índice en 1867 (vid. ANDRINO HERNÁNDEZ, M., art. cit., nota 34, p.70).

²⁰ Vid. BALMES, J., *Curso de filosofía elemental*, II, *Ética*, Barcelona, Imprenta del Diario de Barcelona, 1869 (la obra fue escrita poco antes de su prematura muerte en 1848). Como ha mostrado VÁZQUEZ ROMERO, J. M. (*Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*, Madrid, UPCo, 1998), la crítica posterior al krausismo arrancará de estos argumentos balmesianos. Para un análisis más detallado en sus dimensiones estrictamente filosóficas, vid. pp. 33 ss.

ideas de Krause, pide públicamente la emancipación de uno de esos fines de la vida, la Ciencia, idea que irá calando entre sus compañeros de la Central y en la joven generación que ahora acude a escucharle a las aulas o se reúne en su «Círculo Filosófico» y entre quienes se cuentan Giner de los Ríos, Salmerón, Azcárate, Tapia o el propio Fernando de Castro ²¹. No es posible, con anterioridad, que se produzca una crisis religiosa, pues todos estos pensadores, incluido el propio Sanz del Río, son fieles católicos, aun cuando esta filosofía empieza a cuajar y a producir las evidentes dudas, dada su radical discrepancia con la Iglesia católica española del momento. Cuando aún no han salido a la luz pública para provocar la inquietud de los liberales los documentos pontificios de 1864, ya la filosofía krausista debía de estar sembrando las dudas e incertidumbres entre los primeros discípulos de Sanz del Río, al tiempo que el escepticismo general con respecto a su ortodoxia. Así parece deducirse de la carta que éste escribe a D. José García y Garda en 1863 con el fin de tranquilizarle acerca de la posible compatibilidad entre catolicismo y krausismo. Él mismo se declara cristiano y católico, a la vez que filósofo, pero deja claro que en esta última materia no reconoce más juez que la ciencia, sin interferencias religiosas. Sin embargo, fe y razón, Religión y Ciencia son compatibles siempre que se atengan a sus respectivas esferas de actuación ²². Comenzaría el año siguiente y aún se esperaba desde el incipiente krausismo -**que** había cobrado mayor difusión con la publicación de *Ideal de la Humanidad para la vida* en 1860- una respuesta del catolicismo en el sentido de la secularización y apertura a los tiempos modernos en la línea trazada por Sanz del Río, en el sentido universalista de F. de Castro.

²¹ El Discurso de 1857 se incluyó en la reedición de *Ideal...*, Madrid, 1871, pp. 295-347.

²² El texto es reproducido por A. JIMÉNEZ GARCÍA junto con la ampliación que SANZ DEL RÍO efectuará para enviar esta misma carta a Tornas Romero de Castilla en 1865. Vid. «Un texto raro de Sanz del Río», en *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, núm. 7, Universidad Complutense de Madrid, 1989, pp. 266-280. Resulta provechosa la introducción al texto en la que A. JIMÉNEZ GARCÍA reconstruye de forma meticulosa el ambiente de la polémica entre los neo-católicos y SANZ DEL RÍO durante los años previos.

2.2. De la crisis religiosa al abandono del catolicismo

La respuesta llegaría unos meses más tarde, pero nada tenía que ver con la esperada por Sanz del Río. El Papa Pío IX emite entonces una Encíclica y un documento anexo (un Decreto, en realidad) condenando 80 errores que en conjunto suponen una descalificación de todos los postulados del krausismo. Comenzando por la Encíclica *Quanta Cura*, se condena en ella «La libertad de conciencia y de cultos» (III), la afirmación de que el clero sea enemigo del progreso de la ciencia y de que haya que removerlo de su cargo de instruir y educar a la juventud (VIII) y la creencia de que la Iglesia usurpa el poder civil²³. En el *Syllabus* la condena recaía, en primer lugar, sobre el «Panteísmo, Naturalismo y Racionalismo absoluto» (I), incurriendo en este último error quienes consideraran a la razón humana como medio de alcanzar las verdades de toda naturaleza -incluida la religiosa- (IV) y menospreciaran la revelación divina (V), los milagros evangélicos y los misterios de la fe (VII). Posteriormente muchas otras doctrinas erróneas pasaban a engrosar la larga lista (desde el liberalismo moderado al socialismo y comunismo, pasando por el indiferentismo; VII-XVII). Sigue la defensa (por la negativa) de los derechos de la Iglesia como única verdadera religión (XIX-XXXIX) que han de ser respetados por la sociedad civil (Estado; XL-LXV). Y concluye con la célebre proposición 80 que se dirige contra quienes pretendan la reconciliación o exijan la transigencia del Romano Pontífice con la civilización moderna²⁴.

En definitiva, se condena a aquellos que niegan el orden sobrenatural, el carácter divino de la vida toda y la inevitable sumisión del hombre y la sociedad a las leyes de Dios. Sin esa norma eterna y fija, sin una ley y una moral divinas, el hombre quedaba absolutamente emancipado (incontrolado) y libre para hacer todo aquello que le dicte su propia razón y de ahí la condena sin paliativos del racionalismo. La consideración de que existen una serie de derechos naturales al hombre, independientes y al margen de Dios, le hacen soberano a todos los niveles, incluso al político en el que el poder no necesita ya proceder de Dios, ser de origen divino, sino que será el propio hombre quien

²³ Documento reproducido en GAUME, J. J., *De cómo el liberalismo es pecado*, Madrid, 1901, pp. 24-27.

²⁴ Citamos por la versión incluida en TEJADO, G., *El catolicismo liberal*, Madrid, Librería Católica Internacional, 1875, pp. 399-418.

mediante su libre elección (sufragio) pueda determinar la suerte del poder temporal; era, finalmente, la separación total del Estado con respecto a la Iglesia, que se veía agredida en todos los órdenes de la vida (desde el económico o educativo al estrictamente jurídico). A todo eso conducía una interpretación de la *Quanta Cura* y el *Syllabus* en sentido radical, que es como se difundió en España rápidamente desde los Boletines Eclesiásticos de cada Episcopado (y que, por tanto, en esa forma llegó a los feligreses) ²⁵.

En el caso español aún no había una preocupación por el liberalismo político como tal, quizá debido al arraigo efectivo y al privilegiado poder de la Iglesia en la sociedad, aunque sí se condenaban las acciones del Estado liberal contrarias a sus intereses, tales como la desamortización o la instrucción pública (sobre la que el Concordato le garantizaba un control efectivo). Y va a ser precisamente sobre este primer campo de batalla donde se libre el enfrentamiento católico y krausista. Siguiendo la línea de Gil de Zárate, según la cual educar es sinónimo de poder (cosa bien conocida de la Iglesia), la política educativa mínima que existió en los comienzos del régimen liberal moderado fue demasiado endeble para afectar negativamente a la Iglesia (a pesar de sus pretensiones estatistas y secularizadoras), que ya se encargó de presionar suficientemente –al trono induso– para que la política de Fomento protegiera sus intereses, cosa de la que se encargó especialmente Orovio en estos años sesenta. Y la protección se pedía al trono, no para evitar el Estado liberal, sino lo que éste estaba consintiendo, es decir, la doctrina difundida por los «textos vivos», profesores krausistas que desde la cátedra y desde los libros de texto estaban difundiendo precisamente los pecados recién condenados. Hoy parece incuestionable el impulso y legitimación que esa condena papal dio a los neocatólicos españoles, cuyas críticas (en todas direcciones, pero en estos años aún contra el krausismo fundamentalmente) arreciaron a la sombra protectora del *Syllabus*. La vieja condena Balmesiana era especialmente útil una vez que el panteísmo había sido oficialmente condenado y J. M. Ortí y Lara pone el énfasis en esa triple conexión krausismo-panteísmo-atéismo en dos obras publicadas en estos momentos ²⁶. Y es que coincide esa condena con el avance en las cátedras de la Central de los profesores

²⁵ Vid. GALLEGO, I. A., Y PAZOS, A. M., *La Iglesia en la España contemporánea / 1. /800-/936*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1999, p. 181.

²⁶ Sus dos clásicos de la crítica antikrausista, *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo* y *Lecciones sobre el sistema de filosofía panteísta del alemán Krause*, ambas

krausistas, discípulos de Sanz del Río, a quienes se trató de impedir ejercer su libertad de cátedra, es decir, actuar de acuerdo a la libertad de la ciencia doblemente amordazada por el Estado, como monárquico, y por la Iglesia, como católica. Eso suscitó los enfrentamientos conocidos como «I Cuestión Universitaria» que llevó a la persecución permanente de los profesores krausistas entre 1865 y 1868. Que sólo el interludio revolucionario había calmado las aguas quedaba claro cuando en 1875 se reiteran estas polémicas y con el mismo motivo y protagonistas²⁷. No debe olvidarse el control de la Universidad Central (con Fernando de Castro como Rector) y el apoyo político que el credo krausista había encontrado durante el Sexenio.

A pesar de todo ello, la ruptura ya aparecerá claramente consolidada cuando se restaure la Monarquía constitucional en 1875 y la nueva Constitución favorezca, aunque no en la medida esperada por los más integristas, a la religión católica. En 1868 ya hay una protesta colectiva contra la religión firmada por hasta 25 hombres, entre los cuales se encontraban los principales krausistas, que se comprometían a constituirse en «asociación permanente» para defender la libertad de religión y la igualdad de cultos hasta que se hagan efectivos en su país²⁸. y en 1869 Sanz del Río muere fuera del catolicismo. Su entierro fue el primero celebrado en el cementerio civil, parte que acababa de ser acotada en el Cementerio General del Sur en Madrid y al que irá a parar F. de Castro (cinco años más tarde), quien también había visto fracasar sus esperanzas dentro del catolicismo en esos años²⁹. La reunión del Concilio Vaticano entre 1869 y 1870, y el triunfo del sector infa-

obras salieron de la Imprenta de Cabina Tejado, una en 1864 y otra al año siguiente (1865).

²⁷ Para el conflicto concreto en el terreno educativo puede verse CAPELLÁNDE MIGUEL, G., *De Orovio a Cossío: vieja y nueva educación. La Rioja (1833-1933)*, Logroño, IER, 1999, especialmente el capítulo 2, "Orovio y el modelo educativo liberal: Estado y religión", pp. 33-65.

²⁸ Texto manuscrito procedente del Archivo de Fernando de Castro, transcrito en CHACÓN GODAS, R., *D. Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*, Madrid, 1996, pp. 241-42 (Tesis doctoral en microficha).

²⁹ Un aclarador análisis del papel, significado y características (lamentables) del cementerio civil en la historia contemporánea de España en JIMÉNEZ LOZANO, J., *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*, Madrid, Taurus, 1978. Allí se da noticia también del sentido católico del testamento de Sanz del Río en 1866, así como de la carta enviada por sus testamentarios al director de *La Reforma* para salir al paso de los rumores sobre si Sanz del Río había recibido los sacramentos durante su enfermedad, antes de morir, circunstancia que desmienten por la creencia de D. Julián de

libalista (en el que se agrupó la totalidad de la representación española), frustró para siempre cualquier aspiración contraria a las doctrinas hechas públicas por Pío IX en 1864, hasta cuyos contenidos (con carácter retroactivo) se extendió la infalibilidad del Sumo Pontífice ahora acordada.³⁰ La plena adscripción al krausismo y la inviabilidad de sus aspiraciones en el seno de un catolicismo así definido acabaron con esa ruptura, definitiva ya, de muchos krausistas con la Iglesia.

2.3. Factores explicativos de la ruptura

Por eso hay que tener en cuenta que lo que analicemos a partir de 1875 va a ser distinto totalmente, porque los principales krausistas profesarán entonces un credo religioso al margen de la Iglesia católica. Pero antes de dejarla atrás hay que precisar, al menos, tres aspectos cardinales para interpretar de forma certera esa etapa crucial de la evolución del problema religioso krausista. El primero de ellos se refiere a la fecha, nunca concretada, de la ruptura definitiva, la cual podría ser precisada en función de algunos hechos. En 1869 ya se ha producido, sin necesidad de que llegue el Vaticano I. Azcárate se casa en 1866 por la Iglesia y la carta escrita en 1865 por Sanz del Río se vuelve a publicar en dos ocasiones a lo largo de 1867, dejando constancia de no haber abandonado la Iglesia romana. Sin embargo, como en el caso de Castro, la adscripción krausista es ya clara y a nivel mental poco queda ya de vínculo con el catolicismo. ¿Qué es entonces lo que les determina a la ruptura abierta con el viejo credo, a la separación de la Iglesia? No nos parece en absoluto descaminado pensar que la respuesta que se dé a esa pregunta tiene mucho que ver con el marco sociopolítico. En septiembre de 1868, fruto de la revolución, las cosas habían cambiado mucho a ese nivel y la Constitución de 1869 había instaurado definitivamente un clima de libertad donde parece ser que los krausistas se encontraron con más fuerza para salir a la tribuna pública a comunicar su disidencia. Desde luego, la atmósfera debía de ser mucho más propicia de lo que había sido en los años que siguieron

que podía morir religiosamente sin necesidad de recibir el auxilio de ninguna religión positiva (*vid.* pp. 129-30).

³⁰ Éstas y otras precisiones sobre el Concilio en MAHTÍN TEJEDOR, J., «Concilio Vaticano I», en *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, t. 1, CSIC, Madrid, 1972, pp. 496-515.

al *Syllabus*. Pero la ruptura era a la vez demasiado lejana ya de esos acontecimientos (1864) y previa al Concilio (1869-1870) como para ser causada exclusivamente por ellos (tesis habitualmente sostenida). Si atendemos ahora a los dos magníficos relatos que de ese proceso de crisis religiosa nos ofrecen Fernando de Castro y Gumersindo de Azcárate (*Memoria* y *Minuta*), en ambos casos podemos encontrar una especie de justificación **-doble-** de no haber dado ese paso con anterioridad. Al argumento estrictamente espiritual en torno a la necesidad de confirmar las dudas, de convencerse plenamente antes de adoptar una decisión tan radical, se añaden las quejas por la presión social y las dificultades para así hacerlo en el marco de la época en que se atravesaba por la crisis, que obviamente sabemos ya, a estas alturas de nuestro relato, que coincide con los años sesenta (justamente con los años de «conversión al krausismo»). Por eso se confirma, a la vez, que es la maduración, la convicción plena en los valores krausistas lo que, antes que nada, también empuja a esa ruptura.

Una segunda precisión a realizar al hilo de este argumento tiene que ver también con la reacción eclesíástica y su papel, no en la ruptura, sino en la crisis precedente a la que sirve de colofón. Si volvemos por unos instantes al relato de Castro se deduce que la duda que está en el origen de todo no la crean ni el *Syllabus* ni el *Vaticano I*, sino el krausismo. Dejan de ser católicos cuando se convencen plenamente del krausismo y de su incompatibilidad radical con el catolicismo ortodoxo, punto al que se llega por el afianzamiento en el credo krausista, de un lado, y por la respuesta intransigente de Roma, de otro. Pero si en la *Memoria* se dice que es la duda el origen de todo³¹, en la *Minuta* se reitera esa idea y se va un poco más allá, dando una clave que podemos descifrar desde cierto nivel de lectura de la obra. Una lectura «entre líneas» cuya eficacia queda probada en otros aspectos de la vida del autor, que se confirman por otras fuentes en casos como su evolución política³². Siguiendo de cerca ese juego entre relato autobiográfico y ficción en que se halla envuelta toda la *Minuta*, y en el que creemos que hay más de lo primero (realidad) que de lo segundo (ficción) **-si** bien a veces ésta sirve para velar o emitir codificada

³¹ *Vid., op. cit.*, pp. 88-90. Las dudas le asaltan a Castro por diversos motivos, pero sobre todo por el choque entre la razón y los dogmas revelados de la Iglesia.

³² Puede verse mi Tesis doctoral (inédita), *El krausismo español. Gumersindo de Azcárate*. Santander, 1999, Parte II, capítulo 4, «La obra política de Azcárate. Teoría y praxis», pp. 671-680.

aquella-, podemos ver que el testador de la *Minuta*, por ejemplo, niega haberse convertido al positivismo, a pesar de haber sido médico, cosa que Azcárate quiere dejar clara, dado su rechazo de las consecuencias materialistas para la religión que ello implicaba (sin olvidarse que son momentos de influencia del positivismo que el propio Azcárate combatirá por esas mismas fechas en el Ateneo). Asegura entonces que fue la ciencia la que le llevó a dudar. Es decir, que su catolicismo ortodoxo no le proporcionaba una respuesta para ciertos hallazgos, la inexacta cosmogonía bíblica en ese caso, pero sobre todo no para la ciencia. Es decir, la incapacidad de dar cuenta de hechos de forma racional o la incompatibilidad entre la explicación católica y la científica de un hecho confronta dos mundos³³. Es lógico que Azcárate no hablara de krausismo en concreto, sino de ciencia en general, dado el carácter tan negativo que aquel adjetivo había adquirido fruto de las emponzoñadas campañas neocatólicas (rehuirán conscientemente su empleo).

Seguir minuciosamente este proceso nos permitirá añadir algo a otro de los elementos que toman parte en la crisis religiosa, pero que no se ha situado, especialmente no en el caso de Azcárate, de modo correcto. Suponiéndole siempre un converso al unitarismo -por sus propias declaraciones, es cierto-, si seguimos el relato en la línea comentada percibimos que la simpatía por Channing (líder de la religión unitaria) es posterior a la duda, que procede únicamente del krausismo. Como en el caso de Castro, Azcárate durante esa crisis busca testimonios que le ayuden a decidirse en un sentido u otro, Castro cita -entre sus muchas lecturas- a Channing, y Giner lo mencionará como ejemplo de la deseada armonización entre cristianismo y racionalismo. Sin duda, este último aspecto -que como sabemos era crucial en la filosofía religiosa del krausismo- fue también el que caracterizó a Channing. Como Luis Barthia supo apuntar con gran perspicacia, el unitarismo «es el último límite en que se detienen las creencias religiosas en la pendiente del racionalismo; donde se paran todos aquellos que, sin renunciar al nombre de cristianos, pretenden, sin embargo, darse una explicación filosófica de los dogmas religiosos»³⁴.

Azcárate también había leído a Channing -como atestiguan los libros de su biblioteca personal, subrayados justamente en pasajes en que Channing expone ideas con las que Azcárate simpatizaba. Pero

³³ *Vid., op. cit.*, pp. 106-7.

³⁴ «Sectas religiosas en los Estados Unidos», en *Revista Contemporánea*, t. XXVI, 1880, p. 303.

un análisis más amplio del unitarismo muestra que Azcárate, en primer lugar, no conocía el movimiento. Especialmente no a Parker, quien discrepó de Channing (aunque se les suele presentar conjuntamente) y que con el grupo «trascendentalista» de Emerson condujo al unitarismo hacia posturas cada vez más distantes de las de Channing. Segundo, el unitarismo surge en un marco histórico diferente y se define frente a una ortodoxia distinta, el calvinismo dominante en las colonias de Nueva Inglaterra a finales del siglo XVIII. Tampoco coinciden sus fuentes, principalmente filósofos escoceses en el caso de Channing. A pesar de todo lo señalado, su pensamiento religioso sirvió de referente en la Europa de mediados del siglo XIX a sectores intelectuales muy similares a los krausistas en cuanto a sus preocupaciones esenciales³⁵. Fue una salida común para quienes -como Blanco White- hicieron una crítica en clave liberal al catolicismo, un credo que Channing conocía bien y al que realizó una crítica que nos puede hacer entender perfectamente, por sí sola, las razones de que cualquier krausista se identificara con su autor. En su «Carta sobre el catolicismo» escribe:

«... su gran enemigo es el progreso de la sociedad. La creación de los tiempos oscuros (*dark times*) no puede permanecer en pie frente a la luz... El Catolicismo es inamovible y el movimiento y la innovación son el orden del día. Rechaza la idea de la mejora y la pasión por el perfeccionamiento inflama todas las mentes. Toma su puesto en el pasado y esta generación está viviendo en el futuro. Se aferra a las formas, las cuales ya han sobrepasado la mente.... Prohíbe el libre examen (*free inquiry*) y el examen es el espíritu de la época, el más atrevido examen, que no se detiene en ningún lugar e invade cada región del pensamiento. El Catolicismo arrebató a la gente el derecho a elegir sus propios ministros y el derecho de elección es la verdadera esencia de nuestras instituciones. Establece un clero jerárquico y la totalidad de la gente está impregnada de republicanismo. Retiene las Escrituras y ésta es una época lectora, y lee más lo que está prohibido. El Catolicismo no puede comprender que el pasado no es el presente... Su memoria parece remontarse más allá de la Edad Media. Pretende imponer restricciones de pensamiento lo cual fue comparablemente más fácil antes de que la prensa se pusiera en marcha... el estado social y los modos de pensamiento en los que descansa han perecido (*passed away*)»³⁶.

³⁵ Todos estos aspectos se encuentran más desarrollados en CAPELLÁN DE MIGUEL, G., «W. E. Channing y el krausismo: vías de recepción del unitarismo norteamericano en España», en *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelaya*, año LXXV, enero-diciembre 1999, pp. 297-337.

³⁶ *Letter on Catholicism*, Liverpool, Willmer and Smith, 1837, pp. 10-11.

Ya krausistas como Tiberghien habían mostrado sus simpatías hacia Channing especialmente por negar el carácter divino de Jesús y con ello un dogma tan ininteligible como el de la trinidad. Sin embargo, como apuntó A. Zozaya en su día, la vida celestial o el papel de los milagros y la revelación eran el precio pagado por el protestantismo liberal para conservar su carácter de religión positiva y lo que le impedía colmar todas las demandas de la civilización moderna:17. Con el unitarismo compartía Azcárate muchos puntos esenciales, pero con el krausismo compartía todos esos presentes en Channing, más aquellos otros que no coincidían con el unitarismo. Éste es un modelo y una confirmación de ideas comunes que ayuda a la convicción, pero que tampoco es causa de la ruptura con el catolicismo, ni de la crisis religiosa.

En tercer y último lugar, conviene detenerse aquí para observar la diferente respuesta dada por el krausismo y el catolicismo liberal a la intransigente reacción eclesiástica. La causa fundamental se debe a lo ya señalado, y es que en aquéllos hay una adscripción a otra filosofía religiosa no sólo distinta, sino antagonista también. La razón había acabado por imponerse, además de en el terreno de la ciencia -como se pretendía al principio- también en el de la propia religión, cercenada de todos los elementos contrarios al criterio racional. Esto es algo que se recordará al krausismo posteriormente, con la restauración tomista de los años setenta. Un autor tan competente como Zeferino González sitúa a los krausistas en el «racionalismo absoluto»³⁸. Lo mismo que se puede encontrar en la clasificación de racionalismos condenados en 1864 y reiterada años más tarde³⁹. El racionalismo moderado queda así reservado a quienes siguiendo a Santo Tomás simulan una equiparación entre fe y razón, lo mismo que pretendían los krausistas, si bien unos (neotomistas), en realidad, desequilibraban la balanza hacia el lado de la creencia y los otros (krausistas) hacia el de la razón.

³⁷ *La crisis religiosa en España*, Madrid, 1891, p. 168 Y nota.

³⁸ Esa clasificación y la de otros autores católicos de la época en una dirección similar, es decir, ubicando siempre a la filosofía krausista como antagónica inconciliable con el catolicismo, puede verse sintetizada en CAPELLÁN DE MIGUEL, G., «Krausismo y neotomismo en la cultura de fin de siglo», en SUÁREZ CORTINA, M. (ed.), *La cultura española en la Restauración*, Santander, 1999, pp. 439-444.

³⁹ Vid. GAUME, *op. cit.*, pp. 43-44 Y 78-81. Mientras el «racionalismo moderado» equipara razón y fe, el «absoluto» (equivalente a panteísmo, naturalismo y racionalismo propiamente) hace desaparecer a esta última por la arrolladora acción de la primera.

En 1864 los católicos liberales en Francia tratarán de salir al paso de la explícita condena papal por medio de una interpretación acomodaticia de la *Quanta Cura* y del *Syllabus*, de manera que se les restara trascendencia. Negando que se pueda proceder por analogía, es decir, que se establezca un sistema positivo a partir de lo que se condena como erróneo en esos documentos (que antes que nada fijan lo que no se puede decir), los católicos reducirán el ámbito de la condena dejando a salvo actitudes políticas de carácter liberal⁴⁰. Éste era el ámbito más problemático, ya que en el doctrinal francamente compartían el credo católico. Los católicos liberales no se cuestionaban los dogmas básicos del catolicismo, los creían, tenían fe en esa materia. Ni discutían el carácter único y verdadero de la religión católica, aunque por ser sectores más transigentes permitían o toleraban otros cultos. También creían en el carácter divino de la ley y la moral aunque restringían su imperio en el Estado, que si bien no podía operar al margen de la Iglesia, sí podía ser independiente de ésta. La respuesta más contundente del krausismo se debió a que a ellos no se les dejaba ese resquicio para la subsistencia como a los liberales porque, además de eso, ellos eran -según la Encíclica- panteístas, racionalistas (absolutos) y naturalistas⁴¹. Que tampoco en la parte liberal coincidían se verá cuando en la Restauración surja el auténtico catolicismo liberal o la mayor parte de los liberales encuentren un lugar de acomodo en ese marco, cosa que no será así con los krausistas. Éstos iban más allá del liberalismo porque no se conformaban con fórmulas moderadas -como el doctrinarismo- ni practicaban la política de hechos consumados del catolicismo. Ellos demandaban las libertades en el sentido más radical⁴². Por tanto, no podían dar la misma respuesta (y no la dieron) porque no pensaban lo mismo.

⁴⁰ Seguimos, para el desarrollo histórico del catolicismo liberal en Francia, a ROGER, J., *El catolicismo liberal en Francia*, Madrid, 1961.

⁴¹ Los católicos liberales «rebeldes» volvieron «al redil» en el caso francés, mostrando aceptar la virtud teológica de la sumisión. La misma que en opinión de F. CAMINERO faltaba a nuestros krausistas. Ése era uno de los resultados de la exaltación del hombre, de la independencia absoluta de la razón («Estudios krausistas», en *La Defensa de la Sociedad*, núm. 144, 1876, pp. 726-28). A los ojos del Obispo español, de su concepción integrista de la religión, el krausismo aparece como un movimiento más radical que el catolicismo francés, de distinta naturaleza, que debe situarse fuera de la Iglesia católica (no así en el caso de los liberales franceses).

⁴² Así lo había manifestado Azcárate en varios de sus programas políticos cuando hubo de definir su postura dentro del régimen liberal. La insatisfacción con el liberalismo

3. Católicos y liberales en España: el «catolicismo liberal»

Explicado en detalle el krausismo español y la crisis religiosa de la que fue protagonista, no podemos encontrar en su desarrollo las claves de comprensión del catolicismo liberal, cuya naturaleza y evolución histórica son otras. Por eso mismo requiere un tratamiento independiente, así como la consideración de otras circunstancias que dan cuenta de su existencia, de sus problemas, de sus objetivos y, en definitiva, de sus manifestaciones concretas.

Para situarlo adecuadamente debemos remontarnos hasta los comienzos mismos del liberalismo en España (de sus primeros brotes de cierta importancia), es decir, a las Cortes de Cádiz en 1812 y al Trienio Constitucional (1820-1823). Con anterioridad había existido catolicismo en España, pero no un régimen ni una política liberales que pudieran ocasionar el tipo de cuestiones que provocaron la existencia de un catolicismo liberal en Europa y en la propia España. Incluso en sus primeras manifestaciones el liberalismo en España fue tan débil aún, de tan corta vigencia en el tiempo, que no pudo siquiera suscitar ese tipo de cuestiones. En consecuencia, cualquier tipo de problema católico-liberal propiamente dicho es impensable en ese período. A lo sumo presenciáramos por entonces algunos rebrotes de jansenismo o regalismo, como huellas de una vieja tradición de polémica entre Estado e Iglesia, pero nunca planteado en los términos que posteriormente se llegará a hacerlo.

Para que algo así cuaje en España habría que esperar a la instalación definitiva del Estado liberal a partir de 1833. Especialmente a los períodos de política liberal más radical, con mayores avances en la secularización de la sociedad, que es lo que realmente desató la protesta de la Iglesia y la polémica entre ciertos grupos católicos. Un ejemplo claro y temprano fue la política desamortizadora emprendida en 1835 o la legislación destinada a reducir la presencia de las órdenes religiosas en suelo español por la misma época. Debido a esa relación casi simétrica entre avance de la secularización que iba minando la privilegiada situación de la Iglesia católica en España (a medida que la política liberal

de la época es lo que le llevó hasta posturas republicanas. sobre todo por el descontento con el doctrinarismo oficial. cuya crítica recoge en *El self-government y la Monarquía doctrinaria*, Madrid. Librería de San Martín. 1877. Azcárate es un ejemplo bastante representativo de la posición krausista en política.

se consolidaba, iba disminuyendo su poder temporal al calor del cual ejercía su monopolio espiritual); por esa ecuación, insistimos, la política de los moderados tendente a contener la revolución liberal reducía las fricciones entre Iglesia católica y régimen liberal. La constitución de 1845 reconocía la confesionalidad del Estado (protección y privilegio para el credo católico, por tanto) y el Concordado de 1851 enmendaba de alguna forma la obra desamortizadora (calmada ahora) mediante el compromiso del Estado a sostener el culto, a pagar al clero católico⁴³.

Todas estas circunstancias peculiares de España pueden dar cuenta en buena medida de la ausencia en este período de un movimiento católico liberal al estilo del que se había conformado en Bélgica desde 1825 o en Francia en los años treinta. En el primer país la política unionista entre católicos y liberales, el consenso a que llegaron y que plasmaron en la Constitución de 1831, se caracterizó por un pragmatismo y una efectividad notables. Desde un punto de vista doctrinal son los franceses quienes marcan la línea de ese movimiento y a quienes en parte irán dirigidas *Quanta Cura* y *Syllabus*, de la misma forma que en 1832 lo había hecho la Encíclica *Mirari Vos*, primera condena oficial al catolicismo liberal emergente que liderado por Lamennais y apoyado en el periódico *L'Avenir* había adquirido cierta naturaleza en la Europa de la Restauración⁴⁴. Luego por medio del Obispo de Orleans, Dupanloup, se mantendría una corriente que también tendrá su reflejo en países como Inglaterra o Alemania, pero siempre en un modo no equiparable con el caso español.

Aquí, ese período de aparente paz y tensa armonía por el que iba discurriendo la implantación del sistema liberal se vio seriamente turbado por la irrupción de la denominada «cuestión romana» iniciada en 1846. La lucha por la Unificación Italiana que amenazaba el poder temporal del Papa en Italia desencadenó entre muchos católicos españoles un sentimiento de apoyo a Roma haciendo del ultramontanismo un rasgo esencial del catolicismo en adelante. De alguna forma la causa de Pío IX representaba la de toda la religión católica, la del peligro

⁴³ El tratamiento de la cuestión religiosa en los diferentes textos constitucionales del período puede verse en CABRERA BOSCH, M.ª I., «La libertad religiosa», en FLAQUER MONTEQUI, R., *Derechos y Constitución, Ayer*, núm. 34, 1999, pp. 93-127.

⁴⁴ Lamennais evolucionaría a partir de entonces hacia un pensamiento cristiano de corte democrático que le dejaría fuera de la Iglesia oficial. Para todo lo referente al catolicismo europeo del período, vid. ÁLVAREZ TARDÍO, M., «*Uieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», en *Política e Historia*, 1999.

de todo su poder temporal, de toda la Iglesia (de una Iglesia víctima), una dimensión esencial para conservar su implantación social y hasta su propia misión espiritual. La amenaza se hizo mas grave aún tras la revolución de 1848, que dio pie a la irrupción del socialismo, un grado más en la escala de liberalismo. En España el giro reaccionario que siguió a la revolución lo lideró en el campo doctrinal Donoso Cortés. El resultado inmediato fue la aparición entre el ala más a la derecha de los moderados de un grupo neocatólico que comenzó la lucha directa contra el liberalismo.

Su entrada en el Gobierno en 1856⁴⁵, tras el bienio progresista de 1854-1856, siguió conteniendo de alguna forma el conflicto católico-liberal, dada su capacidad para dirigir la política liberal por cauces católicos, cuando no abiertamente clericales. Aún a comienzos de los años sesenta los representantes parlamentarios del neocatolicismo (Gabino Tejado, Navarro-Villoslada, Nocedal, Clarós, Aparici y Guijarro...) no abjuraban de su filiación liberal⁴⁶. El reconocimiento en 1865 por el Gobierno Û'Donnell del reino de Italia y la condena pontificia del liberalismo el año anterior encrespó los ánimos de los neos, que arremetieron su hostilidad hacia el Estado⁴⁷. No es de extrañar, pues, que

⁴⁵ En el Gobierno moderado presidido por el General Narvaez entraron el Marqués de Pidal (Ministro de Estado), Claudio Moyano (Fomento) y Candido Nocedal que en 1857 llevó a cabo una «reaccionaria» ley de imprenta (*vid. Gaceta de Madrid*, núm. 1.379, lunes 13 de octubre de 1856).

⁴⁶ Cuando Sagasta denomina neocatólico al periódico dirigido en 1857 por Aparici y Guijarro en Valencia, éste niega el calificativo y dice ser «católico a secas». Y añade que él defiende principios verdaderamente liberales «a la española» no a la francesa. Otro diputado afín, Benedicto, también ratifica su condición de católico viejo (no neocatólico) al tiempo que de liberal *bajo ciertos principios*. Eso sucedía en el Congreso de los Diputados el día 13 de junio de 1860. Ambos son testimonios de la aceptación del sistema liberal (de foida más o menos tenue, pero aceptación al fin) por parte de los católicos más radicales. Ello no es óbice para que en cuestiones candentes como la relativa a Roma o la Ley de Instrucción Pública en 1857 se mostraran combativos con el Gobierno y celosos vigilantes de cualquier política que pudiera reducir mínimamente el privilegio católico en todos los ordenes de la sociedad.

⁴⁷ A comienzos de ese mismo año Cándido Nocedal se declara enemigo de las prácticas parlamentarias en el Congreso. Una actitud que llevará meses más tarde a Cabino Tejado, hablando en nombre del grupo neo, a decir ya, de forma explícita y pública en el propio Congreso: «no somos liberales» (Sesiones de los días 22 de febrero de 1865 y 29 de mayo de 1866). Véase la condena brutal que de todo liberalismo hace Tejado en el resto de su discurso.

en 1866, bajo el último gobierno de la Unión Liberal, encontremos planteado ya el problema católico-liberal en el seno del Parlamento ⁴⁸.

Ante esa presión, los intervalos de Gobiernos moderados (1864-1865 y 1867-1868) vieron resurgir la táctica de concesiones notables al catolicismo como medio de frenar esas presiones. La I Cuestión Universitaria de 1865 es un ejemplo manifiesto. La educación constituía una de las esferas más ansiadas por la Iglesia para mantener su control en la sociedad liberal y la Reina Isabel II no dudó en dirigir el Ministerio de Fomento por esos derroteros.

Una vez más el contexto histórico ayuda a entender la ruptura definitiva de ese equilibrio, en medio de tiras y aflojas, a partir de 1868. Con la revolución sube al poder el liberalismo más radical, cuyas ideas quedan reflejadas en la Constitución de 1869. El reconocimiento de la libertad de cultos supuso un auténtico trauma psicológico en las filas católicas: acababa con un larga historia de unidad religiosa que había hecho de España y del catolicismo dos términos sinónimos. No en vano va a ser ahora cuando la ofensiva católica sea mayor. Los neos unirán sus fuerzas a los carlistas en una causa antiliberal común. Tampoco es casualidad que sea en estos momentos cuando vemos aparecer los primeros escritos sobre el catolicismo liberal, ya que ambas realidades se habían disociado de forma real para entonces. Y uno de los pioneros en esta línea será precisamente un autor próximo al círculo krausista, Manuel de la Revilla. Desde luego en el krausismo se enmarca su artículo «Catolicismo o libertad» en el que se advierte a los republicanos (para que lo tengan en cuenta): «el catolicismo es absolutamente incompatible con la libertad» ⁴⁹. Dada esa disyuntiva, Revilla se queda con la libertad.

Si para los pensadores más progresistas era la Iglesia católica la causa central de todos los males de la sociedad, para los católicos

⁴⁸ Una sesión paradigmática tuvo lugar en el Congreso el 26 de febrero de 1866. Ante la insistencia neocatólica en la declaración de incompatibilidad entre catolicismo y liberalismo (esta vez por boca del Diputado Clarós), Moreno Nieto toma la palabra y asevera que él es católico y defiende las libertades porque ambas cosas son «perfectamente reconciliables» y van «estrechamente unidas» (lo que hace falta es que la Iglesia acepte los principios liberales, en lugar de intentar matarlos). Necedal, haciendo gala de su intransigencia, contestará que Moreno Nieto cae en el error de la escuela racionalista y pretende dar lecciones a la Iglesia. El conflicto estaba planteado.

⁴⁹ Publicado en *La República Ibérica* (5 de abril de 1870). Atribuye al catolicismo todos los males pasados de España, así como los obstáculos presentes a un desarrollo pleno de la libertad (de conciencia, de imprenta, de ciencia...) y la separación de la Iglesia y el Estado. Una idea esta última que desde los años cincuenta habían defendido muchos liberales progresistas en España y que adquiriría mayor resonancia en la lucha

ultramontanos ese papel correspondía *par excellence* al liberalismo. Desde un planteamiento absolutamente antagónico de la situación llegan los neocatólicos a una consecuencia idéntica: la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo, o lo que es igual, la inviabilidad de cualquier tipo de catolicismo liberal. El sacerdote catalán Felix Sardà i Salvany (convertido más tarde en principal polemista sobre la cuestión y detractor infatigable del liberalismo) muestra una actitud frente a la ley constitucional de 1869 que refleja la intransigencia católica radical y su choque frontal con la anhelada libertad de conciencia de los krausistas. En «Mis escrúpulos, o sea, Catolicismo y Liberalismo» escribe: «El hombre no puede hablar de lo que le dé la gana. Ni siquiera puede pensar a sus anchuras, supuesto que el Catolicismo legisla sobre sus palabras y sus pensamientos»⁵⁰. El propio Sardà i Salvany será el introductor en España de la crítica francesa al liberalismo católico, al traducir en 1873 la obra de Monseñor Segur, *Hommage aux jeunes catholiques-libraux*⁵¹. Pero no fue una preocupación ésta exclusiva de Sardà i Salvany, ni un brote puntual en el tiempo. En 1874 el Padre Arcos se preguntaba –de forma puramente retórica– en un opúsculo: ¿Es lícito a un católico ser liberal en política? Es importante consignar el hecho de que este aplastante dominio de la polémica escrita sobre el catolicismo liberal en España por parte de los autores que van a militar en el integrismo va a ser una constante en el futuro.

A pesar de esa importancia del Sexenio como escenario en el que la cuestión católico-liberal pasa a un primer plano, va a ser la Restauración de 1875 la que permita configurarse definitivamente al catolicismo liberal, al volver a implantar un sistema liberal más atemperado,

política de los Estados italianos bajo el impulso de hombres como Cavour. El propio SANZ DEL RÍO publicaba en julio de 1855 una elogiosa reseña de la obra de BORDAS DEMOULINS en la que se propugnaba una Iglesia libre dentro de un Estado Libre (*vid.* RODRÍGUEZ DE LECEA, M. T.^a, «El pensamiento religioso en el 98: el krausismo», en *Ilu*, núm. 3, 1998, p. 252).

⁵⁰ El artículo apareció en 1869 en la *Revista Popular*. Cita tomada de MOLINER PRADA, A., *Felix Sardà i Salvany y el integrismo en la Restauración*, Barcelona, Universidad Autónoma de Barcelona, 2000, p. 138. Aquí puede encontrar el lector una buena referencia para todo lo relacionado con Sardà y Salvany y su lugar dentro del movimiento integrista español, sobre el que volveremos más adelante.

⁵¹ Es significativo que en su versión el título se tradujera como *La secta católico-liberal* (Barcelona, Librería y Tipografía católica, 1873), mientras que otras traducciones lo hagan de una forma llenos manifiestamente hostil y más conforme con la literalidad, *Ofrenda a los jóvenes Católicos liberales* (Barcelona, Librería de Viuda e Hijos de I. Subirana, 1874).

marcado por la visión conservadora de Cánovas. Su propio objetivo de atraer al nuevo régimen a todos los sectores moderados del espectro político (parece obvio que un movimiento católico-liberal no podía ser de otro signo), dejando sólo fuera a republicanos y carlistas, puso sobre la mesa la posibilidad de colaboración entre catolicismo y liberalismo. El primer efecto fue la escisión interna del catolicismo. Algunos de ellos vieron el mejor camino en la participación con el sistema como medio de conservar la variable católica en la política liberal. Lo aceptaban como una «hipótesis» o «mal menor», algo más posible tras las Encíclicas y el talante abierto de León XIII. Frente a ellos el catolicismo más radical sostuvo su carácter «puro» (sin mezcla de liberalismo) y defendió a capa y espada la tesis de la imposibilidad de mermar en lo más mínimo los derechos de la Iglesia sobre el Estado, la intransigencia ante cualquier transacción, es decir, la intolerancia más extrema y la exclusión. Desde este lado integrista vendrían las mayores críticas al catolicismo liberal.

De entre ese amplio espectro católico-liberal sus ataques iban destinados no al que denominaban «catolicismo alfonsino» (que hacía alusión a quienes estaban dentro del régimen desde un primer momento), sino a aquellos otros grupos «externos» que por su cercanía al ala más conservadora del sistema eran presa fácil de las invitaciones canovistas a la colaboración. Sin duda, el grupo más importante en ese sentido fue la *Unión Católica* de Pidal y Mon (1881), que contó con el apoyo de destacados miembros de la intelectualidad católica como Sánchez Toca o Menéndez Pelayo.

Pero tampoco los alfonsinos gozaban de la homogeneidad que la visión integrista parecía otorgarles al considerarlos como un todo. Entre ellos cabe hacer una matización que por encima de grandes postulados doctrinales (y de personalismos) muestra la realidad. En el lado más a la derecha del régimen se encontraban los moderados históricos. Este grupo político, que había hecho siempre de la política católica un aspecto central de su acción, en 1875 se vio ante el dilema de aceptar la monarquía de Alfonso XII, cosa que hizo a la espera de que, restablecido el orden, se restaurara también la unidad católica de España. Una expectativa que no colmó el artículo 11 de la Constitución de 1876, el cual reconocía la tolerancia de otros cultos. Desde entonces sostuvieron una presencia en el parlamento liberal que tuvo como eje de acción las reivindicaciones católicas. A través de su líder, Claudio Moyano,

su crítica al Canovismo fue permanente porque para ellos la variable religiosa estaba antes que la monárquica ⁵².

No lo fue así para los liberales conservadores de Cánovas, todos ellos católicos pero sin estorbar su condición religiosa a su liberalismo. Más pragmáticos en su visión política, además de buenos conocedores de la realidad social española, vieron en la monarquía liberal el mayor elemento de consenso. Algunos moderados históricos como el Marqués de Orovio, en principio reacios a esta política (y con una trayectoria personal de ejercicio inquebrantable de política católica a ultranza), relegaron finalmente a un segundo plano la cuestión religiosa e ingresaron en el conservadurismo. Se trata de un grupo profundamente católico, pero que considera ambas realidades unidas. Son a la vez católicos y liberales, ni antes lo uno ni lo otro, sino que se implican mutuamente y renuncian a considerar a ninguno de los términos de forma independiente. Más políticos que filósofos, más prácticos que teóricos e impregnados de doctrinarismo ecléctico y transaccionista, para ellos no supuso un obstáculo insuperable el complicado acoplamiento entre catolicismo y liberalismo ⁵³.

Más a la izquierda en el espectro liberal encontramos a los progresistas. En ellos no hay duda de que el liberalismo es lo esencial y están dispuestos a llevar las libertades, la religiosa incluida, hasta un cierto extremo. Desde Sagasta a Canalejas parece claro que, a pesar incluso de sus políticas anticlericales, ellos eran católicos. En este grupo hay que enfatizar una cuestión clave. Su visión de la religión pasa por una separación clara y bien delimitada de un ámbito privado, al que debe constreñirse lo espiritual, y de otro, el público, en el que defienden las libertades. A los ojos de los integristas eso parecía la mayor incoherencia, el comportamiento en lo personal perfectamente

⁵² Sobre esas divisiones internas de los moderados y el papel que a la cuestión religiosa corresponde *vid.* los discursos pronunciados por el Conde de Xiquena en el Senado durante los días 8, 9 Y 10 de junio de 1880. Su paso a las filas del Partido Constitucional motivaron un repaso histórico del moderantismo tomando como punto de referencia la actitud de moderados y Gobierno hacia el catolicismo.

⁵³ Queda patente en el discurso de Orovio en el Congreso en la primera legislatura de la Restauración (10 de marzo de 1876). La evolución de su actitud en este punto puede verse en varios de los textos incluidos en CAPELLÁN DE MIGUEL, G.; DELGADO IDARRETA, J. M., y OLLERO VALLÉS, J. L., *Manuel de Orovio y Práxedes Illlateo-Sagasta. Discursos parlamentarios*, Logroño, Parlamento de La Rioja/Ateneo Riojano, 2000, texto 10. La postura de Sagasta al debatirse en 1856 el artículo constitucional referente a la libertad de cultos en el texto 3.

ajustado a la doctrina católica y ese mismo hombre capaz de sostener medidas en su actividad pública contrarias al dominio de su propio credo religioso. Insisto en esa distinción entre Estado (temporal) e Iglesia (espiritual) que se corresponde con una visión secularizada de la religión y que explicaría cosas como la aparente paradoja *-tan citada-* de Canalejas, que reza en su capilla privada mientras lleva a cabo políticas anticlericales. No es contradictorio en absoluto. A la luz de la variable comentada se explica tan bien como se explica la conducta del integrismo a la luz de su concepción de un Estado unido a la religión católica (única verdadera). Lo que obviamente no puede hacerse es tratar de entender el comportamiento de unos desde la perspectiva de los otros, porque representaban concepciones religiosas antagónicas (no en el contenido, sino en sus implicaciones y manera de ponerlo en práctica). Pero desde los presupuestos y la experiencia de la propia vivencia religiosa ¿cómo iban a pensar un Sagasta o un Canalejas que su actividad política podía molestar en lo más mínimo a su fe católica? Eso sólo puede pensarse desde una perspectiva integrista de la religión, pero nunca desde la de los tantos y tantos católicos *de Jacto* que formaron parte de la Restauración, del liberalismo.

Es dentro de este grupo donde hay que buscar liberales católicos, ya que entre sus miembros, como entre los conservadores, existe una aceptación implícita, tácita (pero real), de esa compatibilidad. La ausencia de un gran esfuerzo teorizador o de una justificación doctrinal de su conducta no significa que no pensarán así y que aceptarán esa doble naturaleza. Sí lo hay en la corriente representada por Montero Ríos. Del mismo modo que los católicos liberales que más justifican su opción son quienes se integran desde grupos a la derecha del sistema (integristas, por lo general), quienes proceden de núcleos a la izquierda como el institucionismo hacen algo similar, pero en sentido inverso. Aquéllos dicen en la Academia o en la Asociación católica: es posible colaborar con el liberalismo sin merma de nuestro catolicismo. Podemos catolizar el liberalismo. Éstos dicen ante el Ateneo o la Institución Libre de Enseñanza: es posible entrar en la Restauración sin dejar de ser liberales. Podemos liberalizar el catolicismo⁵⁴.

⁵⁴ Mencionaremos únicamente dos ejemplos de la última corriente. El primero, cronológicamente, tiene lugar en 1876 cuando Montero Ríos pronuncia el curso de apertura en la ILE como Rector. Su mensaje es el de que la libertad de enseñanza (de la ciencia), la de cátedra y la escuela secularizada, no confesional, son perfectamente posibles sin detrimento del catolicismo (algo inconcebible para el integrismo; *vid. Boletín*

La Restauración vino a proporcionar el marco más adecuado para albergar todas esas aspiraciones conciliadoras y por la misma razón presenció un repunte de la cuestión del catolicismo liberal. Y la mejor prueba de lo que esperaba y se proponía el nuevo régimen nos lo desvela el propio Alfonso XII, quien, en su manifiesto de Sandhurst, concluye:

«Sea lo que quiera de mi suerte, ni dejaré de ser buen español, ni como mis antepasados buen católico, ni como hombre del siglo verdaderamente liberal»⁵⁵.

De acuerdo con estas palabras la propia cabeza del régimen parecía quedar condenado a un pecado que desde el comienzo mismo se dedicaron a recordar los católicos definidos como «íntegros» o «puros» desde la dicotomía interna resultante del *Syllabus*. Gabino Tejado escribe en 1875 sobre el catolicismo liberal, lo mismo que hace Sardà i Salvany, mostrando así la consustancialidad del fenómeno en nuestro país con el nuevo sistema político⁵⁶. Pasados unos años el intransigente Gil Robles explicará esa concurrencia de católicos liberales durante el período canovista por una mera cuestión de pragmatismo, de viabilidad a la carrera política personal de muchos católicos⁵⁷. Pero como la Res-

de la Institución Libre de Enseñanza, núm. 17,29 de noviembre de 1877, pp. 65-66, Y núm. 18,1 de diciembre de 1877, pp. 69-70). En el segundo caso, en una Conferencia del propio Montero Ríos en el Ateneo de Madrid veinte años después, sigue luchando por la compatibilidad esencial de catolicismo con la moderna sociedad democrática. A diferencia de la reiterada disyuntiva que se planteó en los años setenta, ahora asegura Montero Ríos: «Ya nos es lícito, sin comprometer nuestras esperanzas de ultratumba, amar la ciencia moderna, vivir en la vida pública de estos tiempos, participar de todas sus conquistas, gozarnos de ellas, en suma, ser liberales y ser demócratas. Hoy no son incompatibles los deberes del cielo con el bienestar de la tierra» (cfr. *Restablecimiento de la unidad religiosa en los pueblos cristianos*, Madrid, Librería de Victoriano Suárez, 1897, pp. 16-17).

⁵⁵ Citado en MAHTI GILBERT, F., *Política religiosa de la Restauración (1875-1931)*, Madrid, Rialp, 1991, p. 19.

⁵⁶ *El Catolicismo liberal* (Madrid, 1875) y *Cosas del día, o sea, respuestas católicas a algunos escrúpulos católico-liberales* (Barcelona, 1875), respectivamente. El título de la obra de SARDÀ es tan sintomático como todos los suyos de la actualidad del debate católico-liberal, sobre el que volverá a escribir en 1878, en esta ocasión desde la *Revista Popular* («Achaques católico-liberales»).

⁵⁷ Vid. su obra *El catolicismo liberal y la Libertad de enseñanza*, Salamanca, Tipografía Católica Salamanticense, 1896, pp. X-XI. Los denomina «ralliés del canovismo», pero

tauración iba imponiendo lo que se ha denominado «vía de hecho»⁵⁸, un catolicismo liberal que seguía brillando por su ausencia en el plano doctrinal, los observadores de la época asistieron con atención a la redefinición de una ortodoxia católica que poco a poco iba dejando fuera a más y más personas. El movimiento más destacado en este contexto fue el encabezado por Pidal y Mon y su proyectada *Unión Católica*. Cada vez más eran seducidos por la «hipótesis», por el aceptar de hecho lo irreversible y actuar desde dentro para bien del catolicismo. La situación llegó a tal extremo y la escisión interna del catolicismo se hizo tan hiriente que tuvo que actuar el propio papado, a través de la Encíclica *Cum Multa* que condenaba finalmente la intervención directa del catolicismo en política a través de partidos⁵⁹.

Fue justamente cuando las actuaciones del liberalismo ministerial fueron más contrarias al catolicismo radical, es decir, de signo liberal-progresista (Partido Fusionista), como entre 1881 y 1883 cuando las denuncias crecieron. En esos años se aprueba una ley fundamental dentro de cualquier liberalismo, la de Prensa. Al mismo tiempo 1884 es el año en que con el retorno de los conservadores al poder la colaboración católica con el canovismo se hace efectiva. Una vez más la «parcela de poder» entregada a los católicos, a Pidal y Mon en este caso, fue la educación. El Ministerio de Fomento de Pidal acabó, sin embargo, en un estrepitoso fracaso que arrastró consigo a la Unión Liberal y sobre todo a la opción católico-liberal que representaba. En ese contexto sale a la palestra en 1884 el periodista Felix Sardà i Salvany para escribir el opúsculo más laureado de la época, *El liberalismo es pecado*, a través del cual se refrescaba la memoria de los católicos sobre el pecado mortal que suponía la adscripción al liberalismo. Dos realidades que, siempre apoyándose en el *Syllabus*, se consideraban absolutamente irreconciliables (no había catolicismo liberal posible). Sardà i Salvany fue una expresión más de ese catolicismo intransigente y excluyente que andaba diseccionando al mundo con la afilada navaja

no existe una doctrina católico-liberal detrás de su existencia, sino más bien un ansia de medrar en los asuntos públicos.

⁵⁸ Según GALLEGO, J. A., YPAZOS, A. M., *op. cit.*, p. 184.

⁵⁹ Todos estos debates internos en el seno del catolicismo y la aventura de Pidal y Mon las narra con precisión CAMPOMAR FORNELES, M., en *La cuestión religiosa en la Restauración*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, 1984; *vid.*, especialmente, pp. 43-72.

integrista, ahora en una mitad liberal y otra mitad antiliberal⁶⁰. Esta actitud persistió durante todo el período sin que el cisma entre política y doctrina, entre *praxis* y teoría, entre liberalismo y catolicismo al cabo, se resolviera en un sentido favorable. Pero eso era algo que ya no afectaba al krausismo cuyo cisma se había resuelto hacía tiempo y cuya realidad quedaba, pues, al margen del catolicismo liberal, precisamente en los momentos en que se había comenzado a hacer sentir su presencia en España.

4. Estado de la cuestión y conclusiones

En la historiografía se ha debatido hasta la fecha la existencia o no de catolicismo liberal en España. Si aceptamos la distinción establecida por Í. A. Maravall en torno a los conceptos de liberalismo católico y catolicismo liberal y si aceptamos, además, sus respectivas definiciones, parece claro que lo que nunca existió fue un liberalismo que ante la secularización completa de la sociedad (laica) se sintiera en la necesidad de hacer un hueco al catolicismo. Más bien el marco histórico en la España del siglo XIX es el de una Iglesia que ha ocupado un lugar de privilegio en su estructura socio-política, ha constituido su verdadera «pieza sacra»⁶². Y eso explica su rechazo enconado al proceso de secularización (y a cuantas corrientes lo encarnaran) y su visión de toda obra secularizadora como un ataque al catolicismo, ya que evidentemente implicaba el retroceso de la Iglesia en ciertas esferas hasta entonces ocupadas y/o monopolizadas (aun cuando fuera **-que lo es-** cuestionable la legitimidad de semejante posición).

⁶⁰ Vid. las pp. 1, 6 Y 11 (citado por la edición de Barcelona, Ramón y Casals, 1960). Del éxito de esta obra en la época habla por sí solo el hecho de que se realizaran hasta ocho ediciones en pocos meses.

⁶¹ Vid. su contribución al *Homenaje a Aranguren*, «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España» (Madrid, Revista de Occidente, pp. 229-264).

⁶² Vid. LANNON, F., *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia católica en España*, Madrid, Alianza, 1987. Lo de la «pieza sacra» es una idea que utiliza M.a D. GÓMEZ MOLLEDA para destacar el poder de lo sacro frente a la debilidad liberal (reformista) en la España del siglo XIX [«Inteligencia, poder y secularización en la España contemporánea», en ÁLVAREZ LÁZARO, P. (ed.), *Secularización...*, op. cit., pp. 298-:300 y :30:3]. La desmesurada actividad del clero español en los asuntos temporales durante todo el período se pone de relieve en un informe privado que Gomá remite al Cardenal PaceUí en 19:36 (comentado en GALLEGO, J. A., Y PAZOS, A. M., op. cit., p. 196).

Pero situados en ese contexto aún es cuestionable la existencia de un catolicismo liberal en el sentido doctrinal definido, e incluso organizado, que revistió en otros países del entorno. En ese sentido deberíamos afirmar con I. M. Cuenca Torivio que la hora no le llegó al catolicismo liberal en España, que fue un verdadero ausente⁶³. Creo precisamente que esa ausencia es la que ha llevado a incurrir en el error de asimilar al krausismo con el catolicismo liberal y hacerle partícipe de unos problemas que sólo muy parcialmente compartió. No pueden identificarse ambas realidades, resultando insuficientes las explicaciones de matiz entre el mayor grado liberal o católico de unos y otros para dar cuenta de la diferente reacción que tuvieron ante una misma situación histórica⁶⁴. Lo que hemos tratado de argumentar en las páginas precedentes es precisamente la necesidad de reconocer la naturaleza completamente distinta entre ambos fenómenos (krausismo y catolicismo liberal) a la vez que el carácter antagónico, no sólo históricamente, sino doctrinalmente también, entre filosofía krausista (que a lo sumo podríamos calificar de «cristianismo racional») y catolicismo, causa fundamental de la crisis, primero, y la ruptura, después, de los krausistas con la Iglesia católica⁶⁵.

Hasta ahora se ha confundido la actitud que en los católicos deseaban ver los krausistas con su propia opción religiosa. Como disidentes y heterodoxos deseaban una actitud tolerante por parte de la Iglesia católica, la aceptación de la libertad religiosa que proponían los liberales católicos europeos en los Congresos de Malinas. Porque, obviamente, en una sociedad de ese tipo podían convivir con mayor tranquilidad,

⁶³ Vid. su artículo «El catolicismo liberal, razones de una ausencia», en *Hispania*, vol. XXXI, 1971, pp. 581-591.

⁶⁴ Es lo que hace, por ejemplo, I. L. ABELLÁN en *Fernando de Castro y el problema religioso de su tiempo*, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1976, p. 20. El partir de una situación de ortodoxia krausista conduce a desplazar todo el peso de la crisis y ruptura con el catolicismo hacia la actitud de la Iglesia (el *Syllabus* y el *Vaticano I* monopolizan la argumentación) que obliga a los krausistas a abandonar un credo que parecía satisfacerles. Una explicación que olvida la naturaleza del pensamiento religioso krausista y su divergencia con el catolicismo (como caso paradigmático remito a la citada Tesis doctoral de R. CHACÓN GODAS). La influyente *Historia crítica del pensamiento español* de J. L. ABELLÁN ha sido el principal vehículo de transmisión de esa idea entre los historiadores, que por lo general la utilizan como referencia para las cuestiones relacionadas con el krausismo.

⁶⁵ Esta tesis encuentra respaldo en algunas de las reflexiones que hace E. RODGERS en su sugerente artículo «El fracaso del catolicismo liberal en España. El caso de Fernando de Castro», en *Letras Peninulares*, Spring, 1991, pp. 81-97.

porque podían actuar sinceramente en el campo religioso, como hicieron tan pronto como esa libertad llegó en España después de 1868. La lectura superficial de los textos que así lo confirman ha sido la causa principal de una interpretación errónea. Azcárate alabó en su *Minuta* a Lamennais, pero deja claro que la suya no era la opción católico liberal:

«Estudí con ardor las obras del llamado Catolicismo Liberal de Francia y Bélgica y, si bien *no me satisfacían* ni me sacaban de mis dudas, *que trascendían a causas másfundamentales*, me era en alto grado simpático...»

Ni la ausencia de un catolicismo liberal a la europea, ni una matización general de carácter conceptual sobre catolicismo liberal y liberalismo católico pueden ser suficientes para explicar el fenómeno del catolicismo liberal en España. Hay que analizar lo que hubo, fuera débil o vigoroso, organizado o no, doctrinalmente articulado o fruto de una simple *praxis*, una simple táctica política, instrumental⁶⁶. Tampoco basta con circunscribir el catolicismo liberal al krausismo por ser uno de los grupos que ideológicamente más cercanos pudieran estar del liberalismo católico europeo. En España hubo una política y un régimen liberal a la vez que una Iglesia católica que discrepó con la política secularizadora. Una Iglesia que utilizó el anatema religioso, la inquietud espiritual, la mediación moral sobre sus fieles para frenar esa política liberal, a menudo en manos de auténticos católicos. Hubo escritos sobre el catolicismo liberal e incluso opciones políticas destinadas a hacer valer su causa. Eso es una realidad y demanda una explicación.

Entre las posturas materialistas, ateas y agnósticas de los grupos socialistas, anarquistas o republicanos, que nada querían saber de catolicismo, y Jos integristas o los carlistas intransigentes que dejaron el liberalismo fuera de su espacio vital, existió un amplio margen de actuación para el catolicismo liberal. Por ese denso espacio actuaron variadas opciones de carácter a la vez católico y liberal. Hubo, pues, no un catolicismo liberal, sino varios *catolicismos liberales* en la España de

⁶⁶ La tesis del carácter esencialmente pragmático del catolicismo liberal en España ha sido sostenida por Reyes MATE. El autor explica su supervivencia en España por su «fondo tradicionalista» similar al de la ortodoxia, idea que refuerza nuestra tesis sobre su distancia con respecto a la filosofía krausista. *Vid.* su artículo «El destino político del catolicismo liberal», en *Leviatán*, núm. 28, verano 1987, pp. 95-107.

la segunda mitad del siglo XIX. Cada uno de ellos requiere un pormenorizado estudio individual que delimite su naturaleza, su importancia, sus defensores... No lo hicieron de la misma forma Pidal que Orovio, Moyano que Montero Ríos, pero ninguno de ellos renunció a actuar simultáneamente de acuerdo con premisas católicas y liberales (cuyo grado debe precisarse ya en referencia a acciones históricas concretas).

Aquí hemos pretendido iniciar solamente parte de esa tarea pendiente para la historiografía contemporánea sobre el catolicismo liberal en España. Y lo hemos hecho abordando un punto de la cuestión, la relación del krausismo con el catolicismo liberal con el fin de aportar un argumento sólido en contra de la opinión extendida de que ambas realidades se engloban en la misma problemática. Hemos intentado explicar que el krausismo no es el caso más representativo de catolicismo liberal en España. Que el problema religioso krausista no se explica tomando como referencias esenciales los momentos históricos que coinciden con el *Syllabus* y el Concilio Vaticano I, sino sobre todo teniendo en cuenta la influencia de la filosofía religiosa de Krause (su cronología, su evolución y su recepción por parte de los krausistas). Que es ella la que desata la crisis religiosa en nuestros krausistas y la que marca la cronología de la ruptura con el catolicismo. Al mismo tiempo hemos hosquejado la naturaleza del catolicismo liberal y los grupos políticos y socioculturales en los que habría que profundizar para entenderlo en mayor profundidad ⁶⁷. En esta línea, ahora solamente esbozada, deberán realizarse otras investigaciones más detalladas que acaben por desentrañar el sentido y desarrollo histórico del catolicismo liberal en España. Compleja labor que demanda estudios parciales como el que hemos tratado de realizar con el fin de ir poco a poco centrando y desentrañando tan compleja cuestión.

⁶⁷ Un buen ejemplo es el proyecto colectivo que en su momento llevaron a cabo Emilio LA PARRA Y otros investigadores (sus resultados se debatieron en 1987 y fueron publicados más tarde bajo el título *Liberalisme Chretien et Catholicisme Liberal en Espagne, France et Italie dans la premiere moitié du XIX^e siecle*, Publications Diffusion Université de Provence, 1989). Puede verse el artículo de LA PARRA, E., «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López» (pp. 323-342), que responde a esa línea deseable de estudios concretos y detallados sobre diferentes fases, aspectos y personajes del catolicismo liberal español.