

## LA NACIÓN ESTRÁBICA: LOS ORÍGENES INTERNACIONALES DE LA LIBERTAD RELIGIOSA EN ESPAÑA

GREGORIO ALONSO  
University of Leeds

Este texto valora el impacto que tuvieron las experiencias europeas y americanas en la aparición de una versión española de la libertad religiosa. Es decir, las influencias internacionales en la creación y difusión de una comprensión no católica de la realidad social y política del país, así como la secularización de la lealtad política que le es implícita. El análisis se basa en fuentes primarias de diverso tipo y procedencia, y se encuadra en el periodo que va desde el nacimiento del constitucionalismo contemporáneo hasta la creación de la Institución Libre de Enseñanza en 1876. En ese intervalo histórico se definen los rasgos fundamentales de lo que se llamó la «cuestión religiosa» en España. En unas muy breves notas introductorias sobre el paso de la tolerancia a la libertad religiosa —inspiradas en la definición de Ruffini<sup>1</sup>—, se presentan los primeros trabajos y propuestas de libertad religiosa en la España que se constituye en Cádiz. En el segundo apartado se lleva a aquella nación al oculista para desvelar hacia dónde miraban los que se opusieron a la confesionalidad de la nación y del estado. Tanto Francia como Inglaterra proveían ejemplos notables de civilización y protagonismo político *con* libertad religiosa. En ambos reinos encontrarían refugio esos exiliados que tanto colaboraron a construir la cultura española contemporánea,

---

<sup>1</sup> Francesco Ruffini, *Relazioni tra Stato e Chiesa. Lineamenti storici e sistematici*. A cura de F. Margiotta Broglio. Bologna: Il Mulino, 1974 (1927); y *La libertà religiosa. Storia dell' idea*. Milán: Feltrinelli, 1991 (1901).

como recientemente ha estudiado Henry Kamen<sup>2</sup>. A su vez, tanto franceses como ingleses criticarían horrorizados el espíritu de intolerancia que se instaló en los códigos legales y constitucionales españoles del periodo liberal.

Pero había más ejemplos disponibles y de la misma matriz lingüística y cultural. Por ello en el tercer epígrafe de este artículo se hace referencia a la defensa de la tolerancia religiosa que se desarrolló en los territorios americanos. En concreto, en la antigua Nueva España, en México, donde en torno a 1830 comienza a ser pujante una versión distinta de adaptación a la modernidad en terreno religioso basada en una tolerancia interesada. Ahora bien, como se verá en el último apartado, el ejemplo más exitoso y la escuela que educaría a los fervorosos defensores de la neutralidad estatal en materia religiosa sería la alemana. De ahí el estrabismo al que alude el título. Aunque se mirara a Inglaterra como modelo y se adoptaran los argumentos y las soluciones administrativas francesas para desarrollar la legislación religiosa, la fuente de inspiración más efectiva para el primer movimiento laicista organizado sería el idealismo panteísta alemán, el de los alumnos de Krause que educaron a los católicos liberales que optaron por la libertad religiosa. Por último se ha de mencionar que, para explorar los cruces, los caminos perdidos y las sendas finalmente transitadas en España en pos de este rasgo privilegiado de la modernidad con mayor orden y provecho, se seguirá aquí un cierto orden cronológico.

La tolerancia religiosa, la buena, es la que se inventa en las Islas Británicas tras la decapitación de un rey, una revolución y una guerra civil religiosa a mediados del siglo XVII. Después de estos terremotos políticos, los ingleses no tuvieron otra salida que «tolerar» a las minorías religiosas, es decir, reconocer el derecho a la existencia a los que se equivocaban en materia de fe. Este es el sentido histórico y estricto del concepto en su cuna, el que le dieron los lores y los comunes en la Inglaterra de la década de 1640. La ligazón entre violencia y tolerancia sería muy perdurable, como se verá a continuación. El concepto, no obstante, sufrió una evolución constante y en Westfalia en 1648 ya se encuentra asentado como clave para la reconstrucción política y moral del continente europeo tras treinta años de guerra civil y religiosa. En el siglo XVIII, por obra y gracia de los filósofos ilustrados, la tolerancia religiosa enriquece su signi-

<sup>2</sup> *The Disinherited. The Exiles that Made Spanish Culture*. Londres: Allen Lane, 2008.

ficado y amplia su restringido valor. Voltaire y D'Alambert, siguiendo y admirando a Locke y a Hume, reelaboran su contenido y empiezan a hablar del derecho a la libertad religiosa, cuyo disfrute universal debía de corresponder a todos los ciudadanos. Con otra guerra se daría otro giro de tuerca. En este caso con la creación de los Estados Unidos de América. Tras desembarazarse del yugo británico en nombre de la representación política debida a quienes pagan impuestos, la clave de la convivencia la pondrían los Padres Fundadores en la absoluta libertad de cultos y en la total ausencia de vínculos de la administración pública con las distintas iglesias. Así lo reflejaron en la Primera Enmienda a la Constitución de 1766<sup>3</sup>.

¿Y Castilla? ¿Y España? ¿Cómo decidieron actuar en este sentido? Para empezar, parece que dejaron la libertad religiosa fuera de los debates políticos. La Monarquía Hispánica, defensora a todo trance de la catolicidad europea, con el impagable apoyo de los Borbones franceses, decidió tomar otras rutas. La inexistencia por vía inquisitorial de minorías religiosas en el solar patrio facilitó mucho esta tarea. Expulsados en masa judíos y moriscos; achicharrados en Valladolid en tiempos de Felipe II los cuatro protestantes que surgieron en Castilla en la segunda mitad del siglo XVI; fue motivo de satisfacción para los monarcas castellanos el no tener que tratar en casa con las insidiosas consecuencias de la convivencia interconfesional o interreligiosa. El prestigio de la Corona y la unidad de la patria iban en ello.

Y desde luego también lo creyeron los diputados de las Cortes de Cádiz. Ahí dejaron el artículo 12 y unas cuantas disposiciones más para demostrar que se podía ser constituyente y católico, intolerante y liberal<sup>4</sup>. En el proceso de redacción y discusión de la primera constitución española se pudieron oír ya las voces del abate Marchena o de Álvaro Flórez Estrada. Estos discrepantes no querían llegar tan lejos como para declarar una constitución civil del clero, como en la Francia de 1791, pero estaban convencidos de que lo mejor para

<sup>3</sup> *Amendment 1. Freedom of Religion, Press, Expression. Ratified 15-12-1791*: «Congress shall make no law respecting an establishment of religion, or prohibiting the free exercise thereof; or abridging the freedom of speech, or of the press; or the right of the people peaceably to assemble, and to petition the Government for a redress of grievances».

<sup>4</sup> Que reza: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la *Católica Apostólica Romana*, y la nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquier otra».

el país era la superación del «despotismo religioso»<sup>5</sup> y de que «ningún ciudadano fuera molestado por su religión, cualesquiera que fuese»<sup>6</sup>. En la libertad religiosa radicaba para ellos la modernidad, y dado que estaba ausente en su «aquí y ahora», tuvieron que buscarla en el pasado y en el extranjero. También Clararrosa, Bartolomé Gallardo o José Blanco White les siguieron en esa búsqueda. Conocidas son las cuitas con la iglesia que les provocó su empresa y el escaso eco que tuvieron sus palabras en la primera mitad del siglo XIX. Ahora bien, Gallardo y Clararrosa no necesitaron salir de España para conocer el modo de obrar que en este terreno se seguía en Francia o en Inglaterra, los dos espejos donde mirarse para superar el Antiguo Régimen.

No obstante, resulta ilustrativo que tuviera que ser precisamente en el exilio parisino donde se publicara en 1808 el impreso «A la nación española», en el que Marchena pidió el final de la intolerancia además de la supresión de la Inquisición y de las órdenes religiosas. También en el extranjero, en este caso en Londres, se publicó el diario *El Español* en el que Blanco White defendiera tenaz y regularmente la libertad de conciencia. Ambos, como diría el *Verdadero defensor de la Constitución*, periódico mejicano publicado años después, eran «apóstatas»<sup>7</sup>. Fueran lo que fuesen a la vista de los más ortodoxos, los dos modelos disponibles eran bien distintos y al análisis de cada uno de ellos dedicaremos las siguientes reflexiones.

## 1. TOLERANCIA Y SOCIEDAD CIVIL: EL EJEMPLO ANGLOSAJÓN

Fue entre 1640 y 1660 que la idea de tolerancia religiosa ganó carta de naturaleza en el Reino Unido. Su aplicación y definición estuvo, desde el primer momento, motivada por la incapacidad de aniquilar a las minorías. El estado de convulsión que atravesó la Gran Bretaña en el período de la Guerra Civil —que auparía a Cromwell a la Regencia— se vivió con una mezcla de temor y de esperanza. Los *diggers*, *levellers*, quákeros, anabaptistas y demás disidentes del an-

<sup>5</sup> «A la nación española», reproducido en Juan Francisco Fuentes Aragonés, *José Marchena. Biografía política e intelectual*. Barcelona: Crítica, 1989, 95-100.

<sup>6</sup> Ley CIII del Proyecto de Constitución enviado al Gobierno por el diputado Álvaro Florez Estrada en 1811.

<sup>7</sup> «¡Atención! Que los apóstatas quieren variar nuestra religión», publicado en *El Verdadero Defensor de nuestra constitución*. México: imprenta del ciudadano Alejandro Valdés, abril 1825.

glicanismo —magistralmente estudiados por Christopher Hill<sup>8</sup>—, mezclaron las ansias de liberación política con sus luchas espirituales. No había otro modo de hacerlo. En el Antiguo Régimen, ya fuera en los países católicos como en los protestantes, la diferencia entre religión y política, delito y pecado, era más instrumental que real o constituyente. En Inglaterra, superada la vorágine revolucionaria, el nuevo monarca se vio abocado no sólo a llegar a acuerdos con la nobleza en la Revolución Gloriosa de 1688 en el terreno de la política, sino también en el terreno religioso. Casi cincuenta años después Voltaire se lamentaría de la intransigencia religiosa francesa en comparación con la libertad religiosa inglesa en sus famosas *Cartas sobre la Nación Inglesa* publicadas en 1733.

Ahora bien, muchos años antes los disidentes cristianos más estridentes se habían embarcado en el *Mayflower* rumbo al nuevo mundo. Fue aquélla una emigración religiosa. En algunos casos, forzada. Así pues, las colonias inglesas en América fueron desde el principio un refugio para los súbditos que se habían desviado mucho de la religión de su monarca<sup>9</sup>. No ha de extrañar, por tanto, que apenas triunfó la revolución independentista que condujo a la creación de los Estados Unidos de América, la libertad política de los ciudadanos y su libertad religiosa fueran una y la misma cosa. Como consecuencia, la primera enmienda a la constitución de 1776, aprobada por la Cámara de Representantes y el Senado en 1790, establece la más absoluta neutralidad religiosa por parte del Estado. Los creyentes estadounidenses interesados en seguir las normas de una determinada fe, practicar sus ceremonias, sostener a su clero y guiarse por sus principios, deberían sustentarlo económicamente. La neutralidad espiritual de las administraciones públicas y la obligación de compromiso religioso de la sociedad civil estadounidenses dotaron de una peculiaridad privativa a los ciudadanos de la nueva república. La primera enmienda, de este modo, puede contemplarse como la materialización normativa de una tradición fuertemente arraigada en la cultura política de los colonos. Pero también como una declaración explícita de la centralidad de la autonomía frente al estado de la gestión de dicha libertad religiosa, y la necesidad del compromiso ciudadano en el mantenimiento y la práctica de las creencias religiosas.

<sup>8</sup> *El mundo trastornado*. Madrid: Siglo XXI, 1987.

<sup>9</sup> Un pastor presbiteriano escocés, John Erskine, llegaría incluso a vincular la causa independentista estadounidense con el «furtivo auge del catolicismo» en las colonias. Véase Dror Wahrman, *The Making of the Modern Self. Identity and Culture in Eighteenth-Century Britain*. New Haven y Londres: Yale UP, 2004, 228.

Ahora bien, a juzgar por lo que reclaman los *teocons* desde la década de 1980, la constitución y el pueblo estadounidenses pese a albergar y estar abiertos a todo tipo de creencias religiosas estuvieron marcados en su etapa fundacional por ese fuerte compromiso con la herencia cristiana<sup>10</sup>. Si se concedió libertad religiosa no fue precisamente para desactivar la influencia de las creencias en la gestión de lo público. Todo lo contrario parecen decir los nuevos zelotes del cristianismo fundamentalista; se trataba, en su opinión, de insertarlo en el corazón mismo de la república. Las asunciones religiosas jugaron el papel fundamental de inspirar la legislación y guiar la lucha política. En resumen, la nueva república sería libre precisamente porque era cristiana. La plaza pública quedaba vestida por tanto por los ropajes religiosos que sus líderes debían desplegar en la legislación. La fe inspiraría los principios innegociables que harían compatible la libertad con la verdadera creencia. En este sentido, la diferencia con la antigua metrópolis era más que notable. Mientras que desde Enrique VIII la cabeza del estado y la de la Iglesia se reúnen en la misma persona, en los Estados Unidos el estado se declaraba neutral y se definía constitucionalmente tolerante.

Pocos fueron los españoles que vieron en el ejemplo anglosajón una fuente de inspiración hasta que Fernando VII decidiera perseguir a los liberales desde 1814, pero sobre todo a partir de la segunda restauración, en 1823. Sería sólo a partir de entonces cuando un nutrido grupo de escritores, clérigos, funcionarios y periodistas entraron en contacto con la tolerante Inglaterra y conocerían el funcionamiento de un estado confesional tolerante<sup>11</sup>. Dicha dualidad, lejos de parecerles paradójica, pronto llamó su atención y, empujados por su propia falta de libertad y sus penosas situaciones personales, fue un factor que les obligó a cuestionar la necesidad del artículo 12. Como se dijo anteriormente, sería Blanco White de los primeros en criticar a las Cortes con su famoso *dictum*: «Los españoles deben de ser libres en todo menos en sus conciencias»<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Véase, entre otros, el libro de Richard John Neuhaus, *The Naked Public Square. Religion and Democracy in America*. Nueva York: Eerdman, 1986.

<sup>11</sup> El papel jugado por la religión en la configuración de la identidad nacional del Reino Unido fue magistralmente estudiado por Linda Colley en su seminal estudio *Britons: Forging the Nation, 1705-1837*. New Haven y Londres: Yale UP, 1992. En un marco comparado véase Anthony K. Marx, *Faith the Nation: Exclusionary Origins of Modern Nationalism*. Oxford: Oxford UP, 2003.

<sup>12</sup> Cf. José Blanco White, *Cartas de Juan Sintierra (Crítica de las Cortes de Cádiz)*. Edición de Manuel Moreno Alonso. Sevilla: Universidad de Sevilla, 1990, 142.

En la década de 1820 el ejemplo del apóstata Blanco se repetiría en innumerables ocasiones con otros liberales exiliados en Inglaterra. La revista *Ocios de Emigrados Españoles* fue su órgano privilegiado, y en ella escribieron de economía, teología, historia, política, arte, ciencia y literatura. El amor a la patria perdida inspira sus páginas tanto como las muestras de gratitud al país que les había dado refugio. La intolerancia y el fanatismo clericales son los enemigos que desean combatir los liberales exiliados en Londres. No sólo había sido determinante para promover la restauración del absolutismo en España, sino que lo era en toda Europa, pero había esperanza y se abundaba en los contrastes. Frente al inmovilismo de las monarquías conservadoras del viejo continente, los liberales tomaron como referente la situación religiosa de las nuevas repúblicas americanas. Frente a una Europa donde «Se baja la cabeza a las supercherías de esos pretendidos vicarios de la Providencia, la voluntad no resiste, antes se aviene, a las vejaciones de esos ciegos dominadores, y se lleva con paciencia y sosiego un yugo que tan fácilmente podría ser quebrantado». En el Nuevo Mundo, sin embargo, «la influencia de la iglesia e[ra] puramente moral». En las nuevas naciones, surgidas de la revolución, las cosas eran necesariamente distintas ya que «desde que con la caída de los tronos se han cerrado todos los pasos a la hipocresía y a la intriga, el clero es allí modesto y discreto, busca en sí mismo el principio de su existencia, y si domina al pueblo, es por el ejemplo de sus virtudes, por la suavidad de sus preceptos». El contraste con el viejo continente no podía ser mayor. A juicio del autor, «en Europa exist[ía] la religión solamente por la fuerza, mientras que en América solo exist[e] por sí misma». Ahora bien, estos rasgos eran sólo aplicables a los países donde el catolicismo era la religión dominante, porque «los destinos de la religión protestante se halla[ba]n cumplidos, ni pueden ya vagar inciertos en el espacio que abraza[ba]n estos dos extremos. El protestante fijó una vez su asiento, y lo colocó en un punto firme que lo guarece de todo extravío». Dicho resultado se considera una consecuencia de la propia naturaleza del cristianismo reformado para el que «su deber esta[ba] en seguir la moral del evangelio; su derecho, en pensar libremente sobre el dogma. Este doble principio coopera[ba] con la misma fuerza en el bien del individuo y en el de la sociedad»<sup>13</sup>, algo que el catolicismo

<sup>13</sup> «Del espíritu de apatía y del espíritu de reforma en materia de religión», *Ocios de Españoles Emigrados. Periódico mensual*. Imprenta de A. Mackintosh, Tomo VI, n.º 28, julio de 1826, 22-28, 22-23.

de la Restauración no sólo no estaba dispuesto a hacer ni a aceptar, sino que condenaba y perseguía.

A renglón seguido el liberal español hacía un repaso de la situación religiosa de Europa recurriendo a algunos ejemplos. En Alemania, para empezar, la religión era «una imagen recargada de brillantes sueños de Platón y de la escuela de Alejandría. Dios allí no e[ra] un ser, sino una idea». El cristianismo germano se había convertido en un conjunto de vagas y complejas creencias, lastradas por su abstracción y por un exceso de racionalismo idealista. Este hecho hacía de la religión algo impopular porque «para las masas se necesita[ba] un Dios-persona». Desde el punto de vista de la instrumentalización política de las creencias religiosas, por otra parte, los resultados no eran alentadores ya que «bajo el aspecto de la política, no hay ni puede haber religión donde el jefe que ha de presidirla está envuelto en oscuridad e ideas vagas»<sup>14</sup>.

En Francia la fe religiosa era frívola y superficial, «un negocio de conveniencia social, de la cual jamás ac[ertaba] a separarse la refinada urbanidad de aquel pueblo». El cinismo hipócrita de los creyentes franceses procedía de su exceso de «finura» y si fingían creer era «por no escandalizar, por no singularizarse en contra de los usos y costumbres corrientes». Ante tal panorama, las conclusiones son igualmente pesimistas para la situación religiosa en Francia porque «tampoco puede haber religión donde sólo existe un mero apego a las modas y las reglas del trato social»<sup>15</sup>.

Bien distinta era la situación en los dominios donde nunca se gozó de la tolerancia religiosa inspirada en los artículos de la Paz de Westfalia o del Edicto de Nantes. Los territorios italianos —pasado el paréntesis napoleónico—, seguían siendo intolerantes en la década de 1820 y en todos se daba la exclusión institucional de todo culto que no fuera el católico. Esa exclusividad del catolicismo se había conservado en la conciencia colectiva «para evitar una persecución encarnizada y sangrienta». Los súbditos de los distintos territorios se encontraban ante el dilema, dice el autor, de «ir a misa o a la horca». Este tipo de religiosidad coercitiva no era digna del nombre de «religión verdadera». Para ello debería haber sido «un espontáneo afecto del alma» y no el resultado de «la triste necesidad de evitar los grillos del carcelero y la cuchilla del verdugo»<sup>16</sup>.

<sup>14</sup> *Ibid.*, 24.

<sup>15</sup> *Ibid.*, 25.

<sup>16</sup> *Ibid.*



No se olvida el autor de su querida España, en la que se mantenía la intolerancia religiosa. También allí la religión se afectaba por miedo a las consecuencias penales que podía acarrear la acusación de apostasía o laxitud. El catolicismo español, sin embargo, sufría principalmente por el excesivo poderío económico del clero, que había hecho que la religión se convirtiera en un «recurso de *pauze lu-crando*». Tanto así que «los clérigos y frailes, que se han alzado allí con la sustancia de la riqueza, han sabido dispersar parte de ella al pueblo, con tal maña y condición, que haciéndolo religioso según las miras de ellos, le tienen siempre a su devoción»<sup>17</sup>. Por ello el autor confiaba en la eficacia de una solución bien sencilla: «destrúyase en España la influencia material del clero, y se verá que no hay pueblo menos fanático que el español», un arreglo que ya se había intentado y que se volvería a probar en repetidas desamortizaciones eclesiásticas con un éxito más que dudoso. El artículo se cerraba con algunas consideraciones que aseguraban que el fanatismo era un «grandísimo mal» que carcomía toda Europa y que sería causa segura de «sangrientas revoluciones». Por consiguiente, sólo alentando el espíritu de reforma que se abría paso en las jóvenes repúblicas americanas se podría extinguir el «espíritu de indiferencia y de apatía» en el Viejo Mundo y salvar, de paso, la paz civil y religiosa<sup>18</sup>.

Los liberales exiliados acusaban a la Curia y a León XII de la apatía religiosa generalizada. Aupado por la Restauración, el romano pontífice había establecido una teocracia en Europa y ahora buscaba hacerlo también en América. La justificación teológica y jurídica de esta aspiración a la «monarquía espiritual universal» derivaba de la lectura interesada de la célebre colección de Graciano, con la posterior recopilación de Raymundo de Peñafort, generalmente conocida como las «Falsas Decretales de Gregorio IX», base del pensamiento teocrático —unos documentos, atribuidos a la inspiración de San Pedro—, en los que se afirma una doctrina que se sintetiza bien en estas palabras «la espada temporal y la espiritual están en manos del sacerdote la una y de los príncipes la otra, siendo conveniente que la una esté sometida a la otra, es decir, la autoridad temporal a la espiritual». Ese corpus legislativo no era para los exiliados españoles —como para los protestantes y algunas corrientes del catolicismo—, más que una «monstruosa compilación de documentos

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

<sup>18</sup> *Ibid.*, 27.

apócrifos y subversivos, pero que el Vaticano intenta hacer pasar como un libro semidivino»<sup>19</sup>. Era la defensa de esta visión del Papado la que, a su juicio, estaba inspirando la diplomacia de la Iglesia tras el período napoleónico; sus corifeos, de hecho, «camina[ba]n orgullosos a hacer dependientes a los reyes y los pueblos de la voluntad de los ministros del santuario»<sup>20</sup>. Esta estrategia clerical debía generar una respuesta inmediata de los defensores de la libertad, aunque se considerase «altamente vergonzoso tener que combatir en medio del siglo XIX con las tropas asalariadas del Papa, y lastimosamente ridículo a los ojos de la sana razón emplearnos en contrarrestar» al «gigante que nuestros padres encadenaran». Así pues, la responsabilidad recaía también en aquella generación de hombres que habían permitido «que volviese a vestir la vieja armadura con la cual en otros siglos hizo temible su poder»<sup>21</sup>.

Las jerarquías católicas luchaban sin tregua contra la libertad política y la religiosa con la misma furia y poderosos medios, como la oratoria sagrada. En una carta pastoral el obispo de Oviedo condenaba «la lenidad que con escándalo ejercen los tribunales con los reos acusados y convictos de alta traición a la religión y al trono», en referencia directa a los liberales procesados a partir de 1823. La falta de un mayor rigor era especialmente sorprendente porque el Trienio Liberal había «evidencia[do] la incompatibilidad de la existencia de uno solo de estos criminales con la verdadera religión de Jesucristo»<sup>22</sup>. Esa era la doctrina que inspiraba las intenciones manifestadas por la Junta Apostólica de Madrid que —en una circular ya publicada el 26 de diciembre de 1826—, había hecho un llamamiento al definitivo ajuste de cuentas con los liberales españoles, con los que «no hay transacción, pacto, ni medida, que no nos traiga inmediatamente la ruina más deplorable, los defensores del altar y del trono, no pueden pisar el mismo suelo que los sectarios de la licencia; el que venza tiene que aniquilar a los vencidos: no puede haber cuartel»<sup>23</sup>.

Los exiliados veían que la causa de esta acritud se derivaba del «odio entrañado y rencoroso a los que no lisonjean sus intereses y ambición». Actuando de ese modo, «enarbolando el estandarte de la

<sup>19</sup> «Combinación teocrática en Europa contra las libertades públicas, el poder y la independencia de las naciones civilizadas», *Ocios*, Tomo VII, n.º 40, julio de 1827, 318-340, 325.

<sup>20</sup> *Ibid.*, 318.

<sup>21</sup> *Ibid.*, 320.

<sup>22</sup> *Ibid.*, 324.

<sup>23</sup> *Ibid.*

fe, se convierten en ángeles exterminadores»<sup>24</sup>. El recurso a la violencia era la más despreciable expresión de lo que denominaban «curialismo» y que hoy se entiende por «clericalismo». El movimiento surgió en España con el constitucionalismo moderno, y se aliaba contra él con el despotismo político:

«Desde el año de 1812 en que se publicó la Constitución, no he hallado uno siquiera, que siendo enemigo de las ilegales y modernas pretensiones de aquella curia, no sea juntamente amigo de la legal y primitiva constitución del reino. Por donde se trasluce con harta claridad que el curialismo eclesiástico es apoyo y fomento del despotismo político; y que mientras España y todos los estados libres por su constitución, no sacudan el yugo de la dominación curialística, corren riesgo sus derechos políticos»<sup>25</sup>.

Con todo, tres años más tarde, se llegaría a la conclusión de que la participación de eclesiásticos en las cámaras parlamentarias no dejaba de constituir «un gran peligro». Para conjurarlo debían darse dos condiciones que mejorarían la situación: en primer lugar, el país no sería libre hasta que «la nación española no redu[jera] al clero a los estrechos límites que el evangelio señala a su influencia»; la segunda condición radicaba en el establecimiento de la tolerancia religiosa por vía legal, porque España no progresaría «mientras una absoluta y benéfica tolerancia religiosa, no forme la base de las leyes fundamentales de la península: proscribiendo la idea de hacer dominante a un culto sobre los demás»<sup>26</sup>. Así pues, la evolución del pensamiento tolerantista español en el exilio llevaba a sus autores a condenar el espíritu de la constitución gaditana, y a formular reflexiones que se distanciaban cada vez más del confesionalismo liberal. Sus ideas se justificaban siguiendo fórmulas tradicionales de enunciación y defensa de principios políticos y morales. En general, mirando al pasado y vinculándose a él. Así lo hicieron en sus críticas a la política de la jerarquía eclesiástica hispana. Los obispos de la restauración fernandina ignoraban que los principios fundamentales del derecho canónico eran los mismos que estaban presentes en

<sup>24</sup> «Si pueden sujetarse a la censura pública los procedimientos irreligiosos y antisociales del clero fanático», *Ocios*, Tomo II, n.º 22, enero de 1826, 51.

<sup>25</sup> «Incompatibilidad de la monarquía universal y de las usurpaciones de la curia Romana con los derechos esenciales de las naciones», *Ocios*, Tomo II, n.º 8, noviembre 1824, 300.

<sup>26</sup> «¿El establecimiento en España de una cámara alta o de un senado ofrece obstáculos invencibles?», *Ocios*, n.º 3, julio de 1827, 301.

la Constitución gaditana. Para demostrarlo presentaron una serie de paralelismos entre la legislación religiosa y la civil:

- «1.º En la Iglesia el Concilio general es superior al Papa. En España el congreso nacional es superior al rey.
- 2.º En la Iglesia el Papa y los obispos congregados en el concilio general, ejercen la potestad de establecer cánones. En España el rey con los procuradores del reino unidos en las cortes, ejercen la potestad de establecer leyes civiles.
- 3.º El Papa debe guardar y hacer guardar en la iglesia los cánones. El rey debe guardar y hacer guardar en España las leyes.
- 4.º En el Papa reside el poder ejecutivo de la iglesia<sup>27</sup>. En el rey de España reside el poder ejecutivo del reino.
- 5.º El Papa debe proteger los derechos de todos los grados de la jerarquía eclesiástica. El rey debe proteger los derechos de todas las clases del reino.
- 6.º El Papa como primado ejerce jurisdicción en toda la iglesia. El rey como monarca ejerce autoridad suprema sobre todo el reino.
- 7.º La potestad espiritual puede conceder indulgencias según los cánones. El rey puede perdonar reos y ceder indultos según las leyes»<sup>28</sup>.

Los defensores de este «conciliarismo» anticlerical debieron estar muy satisfechos en 1829, cuando el Parlamento inglés decidió suprimir las trabas legales que impedían a los católicos ocupar cargos públicos. La noticia debió alegrarles tanto a los pocos que no apostataron como a los irlandeses, que pudieron beneficiarse de la nueva medida.

Avanzando el tiempo se produjeron en Europa nuevos conflictos políticos y sociales que también se reflejaron en las empresas culturales de los españoles exiliados en Londres. Después de la «primavera de los pueblos de 1848», la mirada al —y desde— el extranjero se hizo más religiosa y menos política. El también exiliado Juan Calderón —uno de los primeros profesores de lengua y literatura española en el King's College de Londres—, comenzó por entonces a publicar revistas bilingües que llevaban los elocuentes títulos de *El Catolicismo Neto o Libre Examen*. Su contenido era esencialmente teológico y filosófico, aunque también abundaban las referencias a la necesidad política y moral de implantar la libertad religiosa en España. Por

<sup>27</sup> El autor del artículo cita *De modo uniendi et reformandi Ecclesiam*, obra del canoista francés Jean Gerson para sostener su postura.

<sup>28</sup> «Incompatibilidad de la monarquía universal...», 391.

razones de espacio, el análisis de su rico contenido quedará fuera de este texto.

## 2. TOLERANCIA GARANTIZADA POR EL ESTADO: FRANCIA Y LA LIBERTAD RELIGIOSA

La revolución de 1789 hizo que Francia se convirtiera en el origen de todos los males posibles e imaginables para los intolerantes europeos. Como bien apuntara hace tres décadas Javier Herrero, Francia no sólo exportó libertad, igualdad y fraternidad, sino también una nueva definición de la tradición, la familia y la legitimidad<sup>29</sup>, es decir: que Voltaire y el abate Barruel habrían compartido nacionalidad e influjo en las mentes ilustradas europeas de la segunda mitad del setecientos. Aun así, tras haber luchado contra los ejércitos de la Convención en Cataluña entre 1793 y 1795, las clases dirigentes españolas temían el influjo revolucionario como la peste, y por ello se reactivaron la Inquisición y los controles aduaneros. Olavide y el Padre Vélez —entre otros apologistas católicos—, alzaron sus voces para denunciar el ataque combinado de la revolución a la religión y al estado, convencidos de que los revolucionarios se habían dado cuenta de que debilitando a la Iglesia destruirían con mayor facilidad cualquier resto de autoridad civil.

Sus temores se dispararon cuando el 12 de julio de 1790 la Asamblea Nacional —previa consulta con una comisión de asuntos eclesiásticos—, decidió regular la administración de la Iglesia. Con la Constitución Civil del Clero los diputados franceses decidieron ejercer un control absoluto sobre aspectos centrales de la organización eclesial y transformar a los eclesiásticos en funcionarios del estado con tareas espirituales. El documento será brevemente comentado en los siguientes párrafos tanto porque ilustra cómo en la mentalidad revolucionaria la libertad religiosa no ocupó en un principio un papel central, como porque dejó un vasto legado en la Francia posterior.

En el primero de los cuatro títulos de la Constitución se establecía una reforma de las diócesis basada en la completa identificación de la diócesis de la Iglesia con los departamentos en los que se divide el territorio francés. A 83 departamentos corresponderían 83 dió-

<sup>29</sup> Javier Herrero, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1974.

cesis con sus respectivos obispados, organizados en 10 distritos metropolitanos (Título I, artículos I y II). Además se disponía que ninguna parroquia francesa reconocería «la autoridad de ningún obispo o arzobispo que se encuentre bajo la tutela de una potencia extranjera». Ahora bien, esta cancelación de la autoridad pontificia en la materia no debía «perjudicar la unidad de la fe ni las relaciones que se mantendrán con la cabeza visible de la Iglesia universal» (Tít. I, art. IV). A la reorganización de las diócesis se debía proceder inmediatamente mediante la acción conjunta y coordinada del «obispo con la administraciones del distrito» (Tít. I, art VI).

Más democratizador y sorprendente resultó ser el título segundo en el que se estableció que los principales cargos eclesiásticos serían nominados por todos los fieles con derecho a voto. Los obispos serían elegidos en las urnas por mayoría absoluta y por el mismo «cuerpo electoral que había elegido a los diputados de la asamblea departamental» (Tít II, art. I, II y II). Las elecciones de obispos se celebrarían en domingo después de misa en la capital del departamento con todos los electores presentes (Tít. II, art. VI). Los candidatos a obispo deberían haber servido a la diócesis durante al menos quince años como «curas, sacerdotes o directores vicarios del seminario» (Tít. II, art. VII). Una vez elegido, el nuevo obispo comunicaría al Papa su nombramiento para dar «testimonio de la unidad de la fe y de la comunión con él», pero no en solicitud de «ningún tipo de confirmación» (Tít. II, art. XIX). Inmediatamente antes de la tradicional ceremonia de consagración, el nuevo obispo debería realizar un «juramento solemne» en presencia de «las autoridades municipales, el pueblo y el clero». En él se comprometería a garantizar que «los fieles de la diócesis que se le confiaba [serían] leales a la nación, a la Ley y al rey, y a sostener con todo su poder la constitución decretada por la Asamblea Nacional y aceptada por el rey» (Tít. II, art. XXI) —esta disposición estuvo entre las más polémicas porque hacía patente la nueva relación que establecerían la Iglesia y el estado en Francia—. También los curas serían elegidos por el mismo sistema y deberían prestar el mismo juramento (Tít. II, art. XXV). Las sedes en que hubiera clero refractario a hacerlo se declararían vacantes.

El tercer título se ocupaba de regular las relaciones económicas con el clero. Dado que «los ministros de la religión desarrollan las primeras y más importantes de la sociedad y están forzados a residir continuamente en el lugar donde cumplirán sus tareas», la nación se comprometía a sostenerlos (Tít. III, art. I). Además de a pro-

porcionarle una «residencia adecuada», la Asamblea decretó que los obispos y los sacerdotes percibirían un sueldo «pagado en dinero» con una regularidad trimestral, y de una cuantía variable en función del número de fieles administrados. Para completar esta auténtica «funcionarialización» de los eclesiásticos, en el título cuarto se disponía la absoluta obligatoriedad de residencia permanente en las sedes episcopales o parroquiales para las que habían sido elegidos (Tít. IV, art. I). También se disponía que no podrían ausentarse de las mismas por «un periodo mayor a dos semanas», salvo en casos de «verdadera necesidad y con el consentimiento del Directorio del departamento en que se situ[as]en» (Tít. IV, art. IV).

Uno de los artículos más llamativos del polémico documento fue quizás el sexto título. En virtud del mismo los párrocos y los curas debían de ser «ciudadanos activos», ejemplos de compromiso político con las nuevas instituciones en las comunidades que administraban. Pese a la puesta bajo tutela del poder civil en tantos aspectos, la Asamblea no lastimó los derechos políticos del clero. Al contrario, en este artículo los invitaba a «acudir a las asambleas primarias y a las electorales» y a ser «nombrados electores»; se les animaba a «ser diputados de la cámara legislativa, miembros del Consejo General Municipal o de los Consejos Administrativos de distrito o de departamento».

Estas sugerencias, no obstante, no lograron aplacar el rechazo que generó la nueva normativa entre los más directamente afectados por ella; de hecho, la normativa estuvo en aplicación sólo durante la década más radical del periodo revolucionario. Su puesta en práctica efectiva «degeneró en un conflicto violento y condujo a la transacción concordataria» de 1801. En aquel año Napoleón Bonaparte, consciente de que la legislación revolucionaria en materia religiosa sólo había logrado aumentar el número de enemigos de Francia y de la Revolución, presionó al Papa para obtener un Concordato que regulara las relaciones —para algunos autores en unos términos «muy similares a la situación anterior»<sup>30</sup>—. En todo caso, la legislación francesa en materia religiosa posterior puso un especial énfasis en el papel de las administraciones públicas como garantes últimas de la libertad individual y colectiva, privada y pública, de creencias.

Sin embargo, una Constitución Civil del Clero era imposible en una nación que, como España, optó por la confesionalización del sujeto constituyente, y menos aún en tiempos en que esa constitu-

<sup>30</sup> Emile Poulat, *Liberté, laïcité. La guerre des deux France et le principe de la modernité*. París: Cerf/Cujas, 1987. Las citas aparecen en las páginas 189 y 190.

ción, la de 1812, estaba abolida. Tras la muerte del rey que la juró y que conspiró para abolirla, los emigrados españoles en París publicaron una obra que denunciaba los lazos que habían unido la restauración absolutista y eclesiástica, y que llevaba el título de *La España bajo el poder de la Confederación apostólica*. La asociación secreta del curialismo y el despotismo —a juicio del autor—, habría sido la responsable de la mayor parte de los desmanes y medidas represivas tomadas contra los liberales —entre ellos se encontraban tanto él como el prologuista de la obra, que decidieron permanecer anónimos—. El objetivo expreso del libro era «persuadir que la influencia de los ministros de la religión, en los negocios civiles y sobre todo en la autoridad Real, es igualmente funesta y peligrosa a los príncipes y a los pueblos; por desgracia ella, más o menos ostensiblemente, se ejerce todavía en todos los Estados de Europa»<sup>31</sup>. La situación se daba también en países no católicos. A través de dudosos expedientes y mezquindades las iglesias oficiales ejercían un poder desorbitado y con consecuencias demoledoras para la Europa de la Restauración: «en Rusia está identificada con el soberano, domina en Alemania, esclaviza a Italia, despuebla la Irlanda, agita la Inglaterra [...], arrastara la España, aniquila el Portugal». Incluso las autoridades civiles francesas se enfrentaban a una Iglesia restaurada y pujante. Dos años después de la revolución de Julio, y con «Felipe Igualdad» en el trono, el clericalismo se afianzaba en la nación que había alumbrado la modernidad tras una revolución sin precedentes: «Acecha a la misma Francia para aprovechar la ocasión de volver a ganar en ella el ascendiente perdido en julio (Acaban de obtener los eclesiásticos entrada legal en la dirección de Estudios)»<sup>32</sup>.

Ahora bien, al emigrado español no se le olvidaba que si en España no había triunfado el liberalismo había sido por la intervención francesa, y recordaba que tras su victoria sobre los liberales españoles al duque de Angulema, «en pago Su Santidad regaló una espada bendita al ilustre caudillo del ejército francés, que repuso en España las autoridades apostólicas»<sup>33</sup>. Pero también se culpaba a ciertos ministros españoles, en especial a Calomarde, a quien se le acusaba de haber practicado una «feroz y estúpida política galo-apostólica»<sup>34</sup>.

<sup>31</sup> *La España bajo el poder arbitrario de la Congregación Apostólica o Apuntes para la historia de este país desde 1820 a 1832*. París: Librería Europea de Baudry, 1833, vi y viii.

<sup>32</sup> *Ibid.*, ix.

<sup>33</sup> *Ibid.*, vi.

<sup>34</sup> *Ibid.*, vii.



Este «corifeo de la Congregación» seguía interviniendo en la crisis política y sucesoria desatada tras la muerte de Fernando con idénticos objetivos: no sólo había encabezando dicha facción palaciega, sino que además favorecía la del infante por su supuesta sintonía con los intereses de los apostólico-clericales, «cuya predilección por don Carlos, príncipe recto y religioso, no depende sino de suponerle fanático y adicto a sus intereses, más que a los de España, y fácil de ser conducido por ellos»<sup>35</sup>.

La teocracia reaccionaria y antirracional por la que luchaban los apostólicos tenía unas consecuencias nefastas para una nación que veía negada su independencia e hipotecada su capacidad de progreso: «reconociendo el clero el derecho divino de los reyes (el que reclama hoy don Carlos y niega don Fernando [...] y la supremacía de los papas, sabe bien que solo en ellos y para ellos puede apoyarse esta doctrina singular que impide a los príncipes y a los súbditos raciocinar»<sup>36</sup>. La defensa de los privilegios clericales había sido el principal motivo de la resistencia y la subversión eclesiásticas frente a las autoridades constitucionales desde enero de 1820, y el sistema constitucional hubiera podido consolidarse en España «si no se hubiese rozado con los intereses temporales de esta corporación numerosa y extendida por todos los reinos católicos»<sup>37</sup>. Esa restaurada alianza Altar-Trono habría sido muy positiva para la Iglesia pero no para la autoridad monárquica. Desde 1823 se habría dado la claudicación del poder secular ante la influencia eclesiástica en pago por el apoyo legitimador prestado a la monarquía absolutista. Las concesiones realizadas al «curialismo» apostólico suponían mucho más que la mera restauración institucional y el resarcimiento material a un clero dañado por las reformas liberales. Una vez restaurado el absolutismo, la Iglesia había obtenido el total dominio de la administración pública: «repuestos entrambos cleros con la adquisición de los bienes ajenos y con la facultad de alucinar, seducir, recompensar, y arredrar a los oprimidos, se multiplicaron a proporción de las concesiones y privilegios. Dueños del gobierno que erigieron, redoblaron sus esfuerzos, para que no volviese a salir de sus manos. Dispusieron y disponen a su antojo de todos los ramos de la administración pública, sin

<sup>35</sup> *Ibid.*, viii-ix.

<sup>36</sup> *Ibid.*, xii-xiii. Parte de la correspondencia entre Fernando y Carlos de Borbón se encuentra reproducida en María Teresa Puga, *Fernando VII*. Barcelona: Ariel, 2004, 170-186.

<sup>37</sup> *La España bajo el poder arbitrario...*, 3.

dejar ley o reglamento fuera del círculo de su arbitrariedad: empleado o persona que no tenía o espere de su odio, o de su favor»<sup>38</sup>. Por tanto, se había llegado a un estado de postración ante una corte extranjera en la que «el territorio español [se había convertido en] una *colonia del clero*, y a su rey un prolegado de Roma, que exprime toda la sustancia de la nación y la oprime con el peso enorme de la ignorancia y de la superstición»<sup>39</sup>. Esa «colonización clerical» se materializaba con el establecimiento de «estas fuertes guarniciones acantonadas en todas las provincias para sostener las Encíclicas de Roma con las armas poderosas del púlpito y del confesionario»<sup>40</sup>.

Esas poderosas armas lograron conservar toda su eficacia entre las elites liberales dirigentes durante algunas décadas más en España: sería sólo a partir de la década de 1850 cuando la tolerancia de cultos y la libertad religiosa empezarían a aparecer en los programas políticos de los partidos de la izquierda.

### 3. EN EL CENTRO DE AMÉRICA Y DE EUROPA

Resulta difícil encontrar motivos para esta peculiar evolución cuando ya en 1831 se habían publicado en lengua castellana ardientes defensas de la tolerancia. Como se dijo anteriormente, sería en México donde con más fuerza sonarían las voces críticas con la existencia de una religión de estado constitucionalmente declarada y protegida. Mención especial merecen los trabajos de Vicente Rocafuerte, segundo presidente de la República de El Ecuador, exdiputado de las Cortes de Cádiz por Guayaquil, viajero incansable y verdadero valedor de las causas liberal e independentista en América Latina. En su *Ensayo sobre la Tolerancia Religiosa* partía del siguiente axioma: «siendo el principio de tolerancia una consecuencia forzosa de nuestro sistema de libertad política, consecuencia que no es dado a nadie impedir y contrariar, pues nace de la misma naturaleza de las instituciones», y se pregunta: «Si después de diez años de independencia y de ensayos políticos de libertad no nos hallamos en estado de entrar en el examen de la tolerancia religiosa, ¿para cuándo dejaremos la resolución de este importantísimo problema?»<sup>41</sup>. La idea

<sup>38</sup> *Ibid.*, 4-5.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 45.

<sup>40</sup> *Ibid.*, 46.

<sup>41</sup> *Ensayo sobre Tolerancia Religiosa por el ciudadano Vicente Rocafuerte*. México: Imprenta de Martín Rivera, 1831, 4.

de que la libertad política y la religiosa estaban inextricablemente unidas fue también puesta de manifiesto por estas fechas por John Stuart Mill en su tratado *Sobre la Libertad*<sup>42</sup>.

En lugar del régimen de protección establecido por la Constitución gaditana —aún vigente en la nueva república—, Roca fuerte optaba por «la independencia mutua del estado y de la religión [que] contribuye a mejorar la moral pública y a facilitar la prosperidad social»<sup>43</sup>, mientras que la existencia de una religión oficial era esencialmente un dato negativo que Roca fuerte presenta con dosis de lo que la corrección política al uso llamaría xenofobia: «toda religión dominante es opresora y perseguidora de las demás sectas: los romanos persiguieron a los primitivos cristianos, como los persiguen en el día los turcos y los argelinos: el Mufti con sus Ulemas, los Rabinos y los Bracmanes son tan intolerantes como los inquisidores de España y Portugal»<sup>44</sup>.

Roca fuerte hacía así explícita su opción por la plena libertad religiosa y nombraba su versión favorita de la misma: «la América del Norte al sacudir el yugo de la Europa ha sido la primera nación que ha puesto en práctica estas verdades supremas»<sup>45</sup>. Había sido precisamente en Estados Unidos donde la «moderna civilización» más y mejor se había desarrollado gracias a una combinación de elementos entre los que destacaba el disfrute de libertad religiosa. Con su introducción se había logrado un mejor gobierno de aquella república ya que:

«La libertad de cultos establece una rivalidad de buena conducta entre todas las sectas cristianas, que es muy favorable al desarrollo de la moralidad pública, la que facilita las operaciones del gobierno por los hábitos de la obediencia que esparce y generaliza en la masa del pueblo»<sup>46</sup>.

Aparte de facilitar la competencia interconfesional y la acción eficaz del gobierno, la tolerancia le aportaría a las nuevas naciones americanas independientes ganancias materiales importantes: en un

<sup>42</sup> Véanse los comentarios sobre esta cuestión de Perez Zagorin en *How the Idea of Religious Toleration Came to the West*. Woodstock, UK: Princeton UP, 2003, 12 y siguientes; y Benjamin J. Kaplan, *Divided by Faith. Religious Conflict and the Practice of Toleration in Early Modern Europe*. Cambridge MA, Londres: Belknap, 2007, 6 y siguientes.

<sup>43</sup> *Ibid.*, 6

<sup>44</sup> *Ibid.*, 14.

<sup>45</sup> *Ibid.*, 15.

<sup>46</sup> *Ibid.*

momento en que se estaba repoblando el país y poniendo en explotación grandes extensiones de territorio, con la libertad religiosa se podría dar entrada a «industriosos colonos alemanes o suizos» que «persuadidos de poder adorar a Dios en libertad acudirán a nuestro rico país para cultivar y aumentar la producción de nuestras haciendas»<sup>47</sup>. Eso sólo sería posible cuando se levantaran las sanciones para los creyentes de otros credos y no hubiera temor a represalias. Además, en línea con la última de las fuentes de tolerantismo que regaron la España decimonónica, Rocafuerte apostaba por los valores cristianos: el crecimiento económico debía de ser fruto del sacrificio y la laboriosidad descritas en el Evangelio<sup>48</sup>.

Pero no sólo de América llegaban ejemplos que podían aprovecharse para el establecimiento del librecultismo en España. En un trabajo relativamente reciente el profesor Álvarez Lázaro ha vuelto a poner de manifiesto la importancia del viaje de Sanz del Río a Alemania en la década de 1840 en el establecimiento del fértil canal de intercambio de experiencias personales, religiosas y formativas que condujo al surgimiento de la primera generación o escuela laica hispana<sup>49</sup>. Similares conclusiones ha alcanzado Gonzalo Capellán de Miguel en sus enriquecedoras aportaciones a este campo de estudios<sup>50</sup>. Los principales focos de atracción de los miembros de esa elite fueron Alemania y Bélgica. En efecto, tanto la Universidad Libre de Bruselas como las universidades alemanas se convirtieron en el punto de llegada de un creciente número de estudiosos y clérigos liberales sedientos de conocimiento<sup>51</sup>.

En la década de 1860 la obra de Fernando de Castro y Pajares se convertiría en el principal referente del avance de este nuevo cristianismo. Nacido en el seno de la Iglesia, defendido por algunos exclérigos católicos e impregnado de espiritualismo alemán y cristianismo erasmista, el catolicismo liberal español formaría a los maestros del

<sup>47</sup> *Ibid.*, 89.

<sup>48</sup> José M. Velasco Ibarra, «Teorías políticas de Rocafuerte», *Colección Vicente Rocafuerte*. Tomo I, 1947, 1-28; y Mariano Fazio Fernández, «El pensamiento religioso de Rocafuerte», *Anuario de Estudios Americanos*, 63, 2 (2006): 151-169.

<sup>49</sup> Pedro F. Álvarez Lázaro, «Krausistas, institucionistas y masones en la España del siglo XIX», en Pedro F. Álvarez Lázaro y José Manuel Vázquez-Romero, *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*. Madrid: Universidad Pontificia de Comillas, 2005, 131-170.

<sup>50</sup> Véanse *Gumersindo de Azcárate: Biografía intelectual*. Valladolid: Junta de Castilla y León, 2005; y *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2006.

<sup>51</sup> «Krausistas, Institucionalistas y masones...», 131-170.

krausismo español<sup>52</sup>. En Alemania Castro quedó prendado de la facilidad con la que debatían «pastores protestantes con sacerdotes católicos», y tanto fue así que se zambulló en una frenética actividad de aprendizaje y crecimiento espiritual extenuante tras recibir la lección de la libertad:

«Y esa lección la recibí con tal asombro y satisfacción que no sabré decir lo absorto y alborozado que me sentía, asistiendo hoy a una sinagoga, mañana a un rito griego, al otro día a un templo protestante y al siguiente a una Iglesia católica; sintiendo en todas partes a Dios y contemplando, mejor dicho, saboreando los sabrosísimos frutos de la libertad religiosa»<sup>53</sup>.

Eso sí, muchas más fueron las lecciones y las largas horas de estudio para alguien que como Castro devoraba libros de los tipos más diversos, entre los que nombra autores vivos y muertos, occidentales y orientales, cristianos y deístas:

«La doctrina de Buda y de los Aryas, la moral de los Estoicos, los oficios de Cicerón, las biografías de Plutarco, la lectura de los clásicos griegos y latinos, el estudio de la Edad Media según los trabajos modernos, el Abulense, Erasmo y los reformistas españoles del siglo XVI, el Concilio de Trento por Sarpi, el célebre dictámen de Melchor Cano sobre las cosas de Roma, el Juicio Imparcial sobre el Monitorio de Parma, el Febronio, las principales obras de los regalistas españoles, las de los galicanos de Francia, Fenelón, Pascal, Nicole, Tamburini, Montesquieu y Vico, Filangieri, Jovellanos y Quintana, Guizot, Laurent, Tocqueville, Strauss, Renan, Boutteville, Michel Nicolás y los trabajos críticos de la Escuela de Tubinga sobre los orígenes del Cristianismo, Macaulay, Lark, Buckle, Hegel, Herder, Lessing y Tigerhien, Humboldt, Arago, Flammarion, Darwin, Lylle, Channing, la *Analítica* y el *Ideal de la Humanidad*, y el frecuente trato con mi inolvidable compañero, Sanz del Río [...]»<sup>54</sup>.

La recepción de influencias tan diversas sumada a la apasionada búsqueda de la verdad en asuntos religiosos, hicieron de Sanz del Río, Castro y compañía, auténticos divulgadores de un nuevo entendimiento de las relaciones del individuo con lo trascendente que llevaba implícita una crítica a cualquier imposición colectiva sobre la

<sup>52</sup> Véase el prólogo José Luis Abellán a su edición del libro de Fernando de Castro, *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*. Madrid: Castalia, 1975, 55 y siguientes.

<sup>53</sup> *Memoria Testamentaria*, 94.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 96.

conciencia. A la educación en estos valores se dedicaría la Institución Libre de Enseñanza que abrió sus puertas en 1876 y que pronto se convertiría en el centro de formación laico más deslumbrante del país<sup>55</sup>. Por otra parte, como han puesto de relieve los trabajos de Julio de la Cueva y de Enrique Sanabria, entre otros, la «cuestión religiosa» entraba por entonces en una nueva fase de formulación en la que quedarían definidas la identidad de dos bloques enfrentados en la sociedad española: clericales y anticlericales<sup>56</sup>. Algunos de los más brillantes y activos representantes del segundo pasaron por aquellas aulas que compartieron con creyentes liberados.

Para concluir cabría apuntar que los defensores de la libertad religiosa en España de los que se ha hablado en estas páginas fueron, en ciertos casos, los maestros de los representantes de la Edad de Plata de la cultura española. Fueron sus obras y su legado los que inspirarían a los impulsores de la Junta de Ampliación de Estudios, el Instituto-Escuela y la Residencia de Estudiantes donde se formarían Lorca, Dalí, Bello, Buñuel, Cernuda y el resto de la generación del 27. Aquellos liberales, católicos y tolerantes que dieron cuerpo a esa Tercera España que quedó por vertebrar. Poco tenían —como hemos visto— de antirreligiosos, aunque sí tuvieron algo más de anticlericales.

---

<sup>55</sup> «El principal modelo de la ILE en su etapa parauniversitaria fue la Universidad Libre de Bruselas. En principio no debe resultar extraña la elección, debido a que la universidad belga era en aquellos momentos un paradigma en Europa de educación superior privada y laica y a que, por añadidura, estaban por entonces cimentada en la filosofía krausista de Tiberghien y de Altmeyer». «Krausistas, institucionistas y masones...», 140.

<sup>56</sup> Julio de la Cueva Merino, *Clericales y Anticlericales: el conflicto entre confesionalidad y secularización en Cantabria (1875-1923)*. Santander: Asamblea Regional de Cantabria, 1994; Enrique Sanabria, *Republicanism and Anticlerical Nationalism in Spain*. Basingstoke UK: Palgrave Macmillan, 2009; y Emilio La Parra López y Manuel Suárez Cortina (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*. Madrid: Biblioteca Nueva, 1999.