
EL DESTINO POLITICO DEL CATOLICISMO LIBERAL

Reyes Mate

análisis y debate



6

Sobre el catolicismo liberal se ha dicho todo. Que no ha existido, como afirman Gómez Molleda ¹ y Cuenca Toribio ², en tesis que comparte J. L. López Aranguren ³. Otros, sin embargo, lo dan por hecho, tal el historiador José Antonio Maravall ⁴ o José Luis Abellán ⁵, aunque ambos se refieran a fenómenos distintos.

La variedad de posiciones responde a las distintas concepciones de lo que se entiende por liberalismo, por cristianismo y por el precipitado de ambos. Así, mientras unos colocan a Balmes entre los enemigos del liberalismo ⁵ otros le entienden como un legítimo representante ⁶. Tampoco le es fácil al historiador asentarse en el concepto de ortodoxia para señalar la línea divisoria entre católicos liberales y no-católicos liberales. En efecto, si no falta quien, adoptando de algún modo el punto de vista de los tradicionalistas, niega el carácter de católicos

a hombres de la Institución Libre de la Enseñanza, como Gumersindo de Azcárate, habría que recordarle que con el Concilio Vaticano I en la mano tan heterodoxos o más que ellos eran los tradicionalistas donosianos, y, sin embargo, nadie les niega el calificativo de católicos aunque se les apostille integristas.

Ante una situación tan fluida no se puede dar por sobreentendido ningún término y se impone, por el contrario, un propio pronunciamiento y clarificación de cada concepto.

En aras de la brevedad que imponen las circunstancias, y con el deseo de llegar rápidamente a lo que me parecen aspectos sustanciales del debate, me voy a permitir partir del planteamiento lúcido y enjundioso que ofrece José Antonio Maravall en su trabajo «Sobre los orígenes y sentidos del catolicismo liberal en España».

El profesor Maravall distingue entre liberalismo y catolicismo liberal para poder expresar con ello dos fenómenos distintos. El liberalismo católico es un fenómeno europeo (y ya se sabe que cuando aquí hablamos de Europa nos referimos a lo otro, lo que no es España), es decir, es un producto de países que ya han avanzado por el camino de las democracias liberales. Estos Estados que se entienden a sí mismos como emancipados de la tutela religiosa son vistos por las instituciones católicas como «laicos» y como tales usurpadores de algo que no les es debido.

El liberalismo católico comparte con el catolicismo oficial su crítica fundamental al Estado liberal, pero estima que la defensa más eficaz de la religión se produce aceptando los mecanismos constitucionales y el juego político pluralista del liberalismo. Característico, pues, de este planteamiento es: a) que se da en Estados laicos donde la religión es asunto privado; b) no se acepta la tesis del liberalismo ni la tradición liberal como bien; c) por pragmatismo se aceptan las reglas del Estado liberal como medio de defender los propios intereses y también con el fin de limitar en lo posible el campo del liberalismo político, y d) el catolicismo de estos liberales es tradicional y sólo novedoso en un aspecto: el ultramontanismo.

El catolicismo liberal, por el contrario, es un fenómeno que se da en un contexto político de cristiandad, pero promovido por cristianos críticos cuya interpretación del cristianismo sitúa a éste en las raíces del liberalismo. Se trata de un planteamiento, ya conocido en la historia de la Iglesia —por ejemplo, en la Guerra de las Investiduras—, en el que se propugna una diferenciación entre el campo religioso y el campo político desde la argumentación propiamente religiosa. La diferencia respecto a las Guerras de las Investiduras es que mientras en ese momento la Iglesia rechaza la simbiosis político-religiosa definiendo a la Iglesia como lo no-político⁷, ahora se pretende fundamentar el liberalismo desde la propia tradición cristiana. Característico de los católicos liberales es: a) que se produce no en sociedades laicas sino en contexto de cristiandad; b) no se trata tanto de que un católico pueda ser liberal cuanto de entender la libertad política como una proyección de la religión; c) más que defender intereses eclesiásticos lo que les preocupa es corregir el falso camino que llevan en política otros católicos, y d) su catolicismo es crítico, en la tradición reformista del erasmismo y del jansenismo español. Más que ultramontanos se insertan en la tradición galicana consustancial al jansenismo.

Tendríamos, por consiguiente, dos planteamientos perfectamente diferenciados: uno propio de una sociedad secularizada y que por sentido político reivindi-

ca para la Iglesia el campo de libertad que ofrece a cualquier grupo social la democracia liberal; otro, producto de un contexto de cristiandad que exige en nombre del Evangelio la implantación de esa democracia liberal.

El que uno se ubique en España y el otro en Europa no debe entenderse de una manera absoluta: a medida que avance la democracia liberal en España surgirán planteamientos de liberalismo católico. Y en el grupo francés de *l'Ere Nouvelle* encontramos posiciones semejantes a las de un catolicismo liberal.

El destino histórico de uno y otro —éxito político del liberalismo católico, fracaso total del catolicismo liberal—, así como la paradoja de que sea en un contexto de cristiandad donde surge un catolicismo reformista y sea una sociedad más desarrollada la que alumbre el planteamiento más pragmático, incitan a profundizar en la estructura de uno y otro fenómeno.

La raíz tradicionalista del liberalismo católico

Una rápida excursión por la prensa decimonónica o por las actas de los debates parlamentarios de la época nos devuelve la imagen de que el enemigo declarado del liberalismo era el tradicionalismo y viceversa. *Neo* era el presbiterio Félix Sardá y Salvany, autor del panfleto «El liberalismo es pecado»; donosiano era Navarro Villslada, el que hacía derivar la palabra liberalismo no de libertad, sino de Liber, denominación latina del Dios Baco, con lo que hablar de liberalismo era significar bacanales y libertinaje⁸.

Mi presunción, sin embargo, es que el liberalismo católico es fundamentalmente tradicionalista y que ese hecho explica su destino. Para ilustrar, aunque sólo sea telegráficamente esta hipótesis, nos puede ayudar quien es considerado padre del liberalismo católico: Felicien de Lamennais.

Se suele decir que hay dos Lamennais, el tradicionalista y el liberal. También se decía en su tiempo y él replicó: «*on m'acuse d'avoir changé. Je me suis continué: voilà tout*». Esta coherencia biográfica tiene su raíz en el propio pensamiento tradicionalista.

El tradicionalismo es, como se sabe, la teoría teológico-política que intenta tanto la sistematización de la religión en el complejo fenómeno de la Restauración como una legitimación de la política en una sociedad contrarrevolucionaria⁹. En cuanto teoría legitimadora de la Restauración el tradicionalismo sustituye el principio racional de la soberanía popular por el decisionismo a imagen y semejanza de la autoridad religiosa. Momento fundamental de esta teoría legitimadora es el desmantelamiento de todo el pensamiento ilustrado: en lugar de la razón ilustrada, la autoridad de la tradición; en lugar de la emancipación del individuo, la facticidad de la sociedad.

Desde un planteamiento así no había sitio para el liberalismo, ni en su vertiente democrática, ni en su vertiente liberal. En efecto, frente al principio democrático de legitimación racional o popular del poder responden los tradicionalistas con la afirmación de la autoridad incondicionada, a imagen y semejanza de la religión. Carl Schmitt interpreta bien el tradicionalismo cuando coloca la sustancia de la política en el decisionismo, en la decisión moral no fundada¹⁰. Según Schmitt la sustancia del Estado se reduce al momento de la decisión, es decir, a

una decisión que no se legitima por su carga argumental o racional, sino por ser una decisión absolutamente incondicionada. Por lo que respecta a los derechos y libertades civiles, los tradicionalistas no ven más libertad que la ejecución del orden metafísico que domina el universo.

Y, sin embargo, desde esta extrema negación de la Revolución francesa se puede llegar a su sacralización ¹¹. La clave está en la concepción tradicionalista de la historia que se puede resumir por lo que aquí nos afecta (sin entrar en su concepción cíclica, etc.) en dos puntos:

a) *El criterio de duración.* La prueba de la verdad es su consistencia en el tiempo. Decía De Maistre: *en définitive, dans leur fond durable, les constitutions politiques remontent à Dieu: l'homme n'en est pas l'auteur.* Cuando los tradicionalistas escribían que la prueba de autenticidad de una constitución política era su duración, lo que tenían en la mente era la experiencia revolucionaria que ellos daban por concluida, y por definitiva, la Restauración.

La cosa cambia a partir de 1830, cuando quien muestra su provisionalidad es la Restauración y la democracia parece como el sistema político estable. En ese momento el argumento se hace revolucionario.

En virtud de ese talante positivista del tradicionalismo se teologiza ahora la democracia como antes la monarquía.

b) *Interpretación providencialista del mal.* El mal es la Revolución que se interpreta como un «momento apocalíptico» para dar a entender su doble connotación de experiencia catastrófica, por un lado, pero también, por otro, de parte de la verdad. Hay que bajar a los infiernos para que la humanidad se decida a abrazar el verdadero orden. La Revolución es un juicio divino, dice Lamennais ¹², es decir, un acto positivo de la voluntad divina. De acuerdo con la convicción de Bonald para quien tiene que haber una correspondencia entre el orden divino y el humano, Lamennais se ve obligado a sancionar teológicamente las formas políticas derivadas de la Revolución. Su declaración *la Revolution a été un brèche providentielle ouvrant l'avenir sur le catholicisme* corresponde a las palabras de Saint Martin sobre la Revolución como «decreto formal de la Providencia».

La interpretación providencialista del mal aflora por doquier en la literatura del tiempo. El P. Claret alababa a Dios por haber enviado la peste a Cuba «porque por la peste muchos se confesaron para morir, que no se habían confesado en la misión» ¹³.

Pero no sólo en la literatura religiosa. La filosofía eudemonística de Rousseau colocaba al bien común como fin último del Estado; pero se vio, sin embargo, que al amparo de ese alto fin se fabricaba el terror y las guerras coloniales con lo que no tardó en elevarse el terror a momento del bien general.

Nótese en cualquier caso que la revolución de la democracia tiene en el tradicionalismo un valor más que pedagógico de mero escarmiento: son en sí mismas providenciales, objeto de un acto positivo de la voluntad divina, y como tales no sólo valorables positivamente por el hombre, sino que éste debe, además, tratar de traducir terrenalmente esa decisión divina.

Habría que completar esta consideración de la ambigüedad política del tradicionalismo con la siguiente reflexión. La pasión con que se defiende la *raison générale*, sólo es comparable con la obsesión por difamar la *raison individuelle*. El trasfondo no es otro que la negación de todo rostro ilustrado, del pensamiento filosófico en provecho de un pensamiento sociológico. Ante hechos sociales la razón individual no sólo es impotente sino que debe adaptarse a las circunstancias, ya que toda resistencia individual carece de sentido. En la medida en la que la democracia triunfa, el tradicionalismo invita a aceptar esas reglas de juego.

Entre el tradicionalismo antiilustrado y el liberalismo tradicionalista hay una relación. Eso explica que la condena eclesiástica del tradicionalismo no haya significado su destrucción, ya que éste sobrevivió de nueva forma en el liberalismo católico gracias al cual fue posible la democracia cristiana.

Común al tradicionalismo y al liberalismo católico son una serie de rasgos inexplicables sin el poso tradicionalista del segundo. En primer lugar, una consideración sociológica del cristianismo. La religión no es asunto privado. En segundo lugar, el deseo de superar la oposición entre la revolución y la Iglesia; el tradicionalismo lo pretende por la vía de la Restauración y el liberalismo por el de la conciliación entre Iglesia y libertad.

El aspecto más importante de esta comunidad de caracteres es la exigencia en ambos de una *unidad religioso-política*, es decir, de una unión constitutiva entre religión y sociedad política. El Lamennais liberal no renuncia a la teocracia: «la constitución religiosa de los pueblos es anterior a las formas occidentales políticas de los Estados», dice. Esa fundamentación teocrática del poder es indiferente, sin embargo, frente a una forma determinada, es decir, puede concretarse en una democracia católica o en una monarquía de origen divino.

Lo que en el contexto francés significa esa teoría era un rechazo de la unión trono borbónico-altar. En efecto, el descrédito de la restauración borbónica podía arrastrar consigo a la Iglesia con lo que la sociedad perdía el último pilar sólido al que miraban los ciudadanos despavoridos. El liberalismo católico no confiaba ni aceptaba la democracia liberal, lo que reivindicaba era una separación de la religión respecto al poder establecido. Pero para que la Iglesia pudiera llevar su proyecto adelante era necesario exigir el funcionamiento de las libertades formales, denunciar el concordato napoleónico y lograr la neutralidad política de la Iglesia.

Tiene, pues, razón el profesor J. A. Maravall cuando puntualiza que el liberalismo católico no creía en la libertad; pero hay que completarlo diciendo que necesitaba el reconocimiento de las libertades civiles para llevar adelante su proyecto teocrático.

Tampoco estaba entre sus reivindicaciones la separación de principio entre la Iglesia y el Estado, propugnada tanto por el individualismo religioso, procedente del protestantismo liberal, como por el liberalismo político. Lamennais escribía en 1830: «*Naturellement la société religieuse et civile, l'Eglise et Etat, sont inseparables; ils doivent être unis comme l'âme et le corps: voilà l'ordre*». Es la doctrina tradicional y tradicionalista. Cuando Cavour trata de dar una interpretación separatista a la fase de Montalembert «*l'Eglise libre dans l'Etat libre*», éste se indigna. En el famoso discurso de Malines (abril de 1863), Montalembert

aclara que una cosa es la mutua independencia y otra la separación. De lo que se trata de «conciliar los respectivos intereses» desde los supuestos de mutua independencia, autonomía de ambas partes y reconocimiento del principio recíproco de soberanía ¹⁴.

El liberalismo católico se movía pues entre la negación de principio del liberalismo político (planteamiento tradicionalista) y la conciliación pragmática. El *Syllabus* no entendía esas finuras. Su publicación, junto a la encíclica *Quanta cura*, de Pío IX, el 8 de diciembre de 1864, supuso un golpe mortal para el liberalismo católico. La última y más célebre de las proposiciones del *Syllabus* no parecía dejar lugar a dudas. Sea anatema quien afirme «el Pontífice romano puede y debe reconciliarse y transigir con el progreso, el liberalismo y la civilización moderna». Los hombres de *Le Correspondant*, Montalembert, Cochin y Albert de Broglie pensaron abandonar la partida. El *Pensamiento español*, en su edición del 13 de enero de 1865, escribía: «todo liberal cae necesariamente bajo la reprobación de la encíclica. En modo alguno un católico puede ser y decirse liberal».

Pronto se inicia, sin embargo, una ofensiva tendente a reducir la euforia de los tradicionalistas, encabezada por el Obispo de Orleans, Mr. Dupanloup ¹⁵.

Dupanloup desarrolla una hermenéutica de *Syllabus* que rebaja las pretensiones de los integristas: no se trata de ochenta herejías, viene a decir, sino de ochenta errores cuya calificación hay que hacerla remitiéndose al texto papal original: habrá casos de herejías, pero también meras incorrecciones o impresiones condicionadas por un determinado contexto. Tal puede ser el caso de la última de ellas.

Luego vendrá el ingenioso distingo entre tesis e hipótesis. Se puede estar de acuerdo en que la vieja teoría de la Iglesia como «*societas perfecta*» o el teocratismo son el paradigma correcto en circunstancias normales (tesis). Pero en circunstancias especiales, vale la excepción, es decir, la conciliación de la Iglesia con la libertad política (hipótesis). Este planteamiento venía como anillo al dedo al liberalismo católico, ya que venía a ser como elevación a política vaticana de su propio análisis político (el liberalismo, discutible en el fondo, pero inevitable de hecho). De esta manera quedaba salvado el liberalismo católico, aunque fuera como hipótesis. Sólo hacía falta que la democracia liberal se impusiera paulatina y establemente para que el liberalismo católico fuera olvidándose cada vez más de su rechazo de principio y fuera prevaleciendo la aceptación fáctica de las reglas de juego.

Resumiendo: el liberalismo católico se impone históricamente por el feliz encuentro de dos hechos distintos: el origen y la sustancia tradicionalista del mismo, por un lado, y, por otro, el contexto político de una democracia liberal. La presencia pública de la Iglesia pasaba por aceptar —y, en su caso, exigir— las reglas de juego propias de una democracia liberal, como principio de posibilidad de su propia expresión pública.

Esas dos circunstancias no se daban en España o, al menos, no se daban de la misma manera.

La sociedad española estaba más cerca de la época de cristiandad que de la democracia liberal. Como reconoce Cuenca Toribio ¹⁶, a la muerte de Fernando VII el tejido estructural de la organización eclesiástica era fundamentalmente idéntico al del siglo XVIII. La Iglesia disfrutaba una situación de privilegio en el

seno de un Estado teñido de teocracia. No había pues lugar a las urgencias políticas del liberalismo católico.

Tampoco ayudaba mucho la tardía recepción del tradicionalismo francés. Si en Francia el tradicionalismo es la conciencia político-religiosa de una sociedad que ha dejado de ser católica pero que se plantea, por primera vez, el sentido público de la religión en una sociedad laica, en España la cosa es distinta. El tradicionalismo se convierte en casi-ideología del poder dominante que se niega a modernizarse. Los tradicionalistas españoles están de vuelta sin haber hecho el camino de ida. Sin haber podido experimentar la democracia liberal, el tradicionalismo español es unidimensional: pura y simplemente reaccionario, y, por tanto, exclusivamente antiliberal. El ejemplo más patético es Balmes, que fracasa en sus moderados intentos políticos porque lo suyo debilitaba al catolicismo dominante.

El romanticismo del catolicismo liberal

Si, como reconoce Cuenca Toribio, la estructura de la organización eclesiástica de la España doceañista seguía siendo la de un siglo antes, lo que revela es la textura teocrática del Estado español. No había, pues, en esa situación de privilegio, lugar para planteamientos de liberalismo católico, ya que nacía precisamente de la conciencia de privación de esa situación privilegiada.

Lo único que podía darse entre católicos sensibles a los vientos de libertad era poner su catolicismo al servicio de la libertad desde lo que podíamos generosamente llamar una teología política liberal.

La cosa no era nueva. Existía una tradición erasmista y jansenista. Los historiadores coinciden en señalar la matriz jansenista del catolicismo liberal. Anotemos sus rasgos más característicos: en primer lugar, *una inspiración evangélica*. Frente a una Iglesia que ellos consideraban impura y cargada de elementos espurios, propugnaban la repristinación cristiana, la vuelta a las fuentes, esto es, a la Escritura y a los Santos Padres. En el panfleto «Pan y Toros», atribuido a Jovellanos¹⁷, se señalaban como los males que han degradado a España el olvido de las escrituras y de las «antigüedades eclesiásticas», en provecho del jurisdiccionismo, la devoción barroca y la influencia interesada de algunas órdenes religiosas.

Esta repristinación explica la beligerancia del pionero del catolicismo liberal, el canónigo Joaquín Lorenzo Villanueva, diputado en las Cortes de Cádiz, por la traducción de la biblia a la lengua vernácula. Tan convencidos estaban de que esa vuelta a las fuentes conducía por derecho a las libertades cívicas que un periódico de Oviedo, el *Aristarco*, escribía sin lugar a dudas «Dios es liberal por esencial» (1.VIII.1821).

En segundo lugar, un talante ético políticamente tolerante y personalmente puritano. Su predicación de la tolerancia se daba de mano con la repulsa de toda coacción religiosa: la Inquisición, los Tribunales Eclesiásticos y la censura. Del jansenismo habían heredado el rigorismo moral, opuesto al laxismo imperante, de ahí el marcado antijesuitismo de estos católicos.

En tercer lugar, su galicanismo. Frente al ultramontanismo del liberalismo católico (explicable en ellos porque eso potenciaba su autonomía local frente al

regalismo político), estos católicos propugnaban la soberanía de la Iglesia nacional, contra Roma. No duda en utilizar el absolutismo monárquico para minar el absolutismo papal para, en una segunda fase y desde una fortalecida Iglesia local, atacar el absolutismo político¹⁸. Consecuentemente se sienten obligados los católicos liberales doceañistas, particularmente durante el trienio liberal, a emprender la reforma de la Iglesia desde la política, en tres sectores: reducción de su poderío económico, racionalización del estamento eclesiástico y control jurídico de dicha institución en sus aspectos públicos¹⁹. Esto produjo constantes y apasionados debates teológicos en las Cortes que iban desde la disputa sobre el origen divino o humano de los diezmos hasta el *status* funcional de los clérigos²⁰.

Finalmente, una recepción ilustrada de la «virtud civil», es decir, de una comprensión de la moral no sólo como rectitud personal cuanto como entrega al bienestar de la comunidad. Para practicar la virtud civil era necesario un Estado que reconociera las libertades civiles²¹ y que considerara a los hombres iguales, libres, por tanto, de la dominación de los señoríos. Por eso celebraban la Constitución de Cádiz, porque permitía el ejercicio de esa virtud civil: «Formáis un pueblo libre —decía J. A. Posse— pero guardáos de creer que vuestra libertad está segura sin virtudes y si no estimáis esta libertad sobre todo lo estimable en la tierra»²².

Los católicos liberales minaban las bases del teocratismo, y, por consiguiente, la concepción de la Iglesia como «societas perfecta». Visto con la distancia de siglo y medio sorprende por su audacia y modernidad. Su fracaso histórico obliga, sin embargo, a reflexionar sobre las causas de su provisionalidad.

Del catolicismo liberal doceañista y del trienio liberal se puede decir lo mismo que la de aquel liberalismo político: adolecía de romanticismo, es decir, pretendía hacer una revolución burguesa sin burguesía²³. Lo que en los liberales católicos europeos respondían a concretos intereses y necesidades políticas era aquí mera exigencia intelectual o ética.

José Antonio Maravall coloca a Lorenzo Villanueva como pionero del catolicismo liberal, no sólo porque es el primero que se plantea con rigor la congruencia entre catolicismo y liberalismo sino porque, tras la crisis nacional de 1808, tiene el valor de sacar las consecuencias políticas para la circunstancia española. Richard Heer, por su parte, considera al cura liberal J. A. Posse como un ejemplo anónimo del mismo fenómeno. Ambos casos nos permiten algunas reflexiones sobre el drama del catolicismo liberal español.

Lorenzo Villanueva es un tomista y no dispone de otro instrumental que el escolástico para legitimar teóricamente su catolicismo liberal. Este hecho desvela los límites de su intento. En efecto, tanto su *Catecismo de Estado*, publicado en 1793, como *Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes*, de 1811, son expresos exponentes escolásticos contra todo asomo rousseauiano. Ahora bien, el estamentalismo social manifiesto casa mal con los principios liberales de igualdad, libertad y derechos individuales; por otro lado, la teoría tomista del origen del poder pone a prueba la legitimidad democrática del poder político, no sólo en su ejercicio (que Villanueva entiende basar en el tomismo) cuanto en su propio fundamento (que rechaza porque le llevaría a Rousseau). El problema de ese planteamiento es que tenía que demostrar su corrección frente a otras interpretaciones del tomismo, en un sentido radicalmente opuesto.

Cabe señalar, en cualquier caso, el valor del intento si tenemos en cuenta la situación general del pensamiento teológico en ese momento.

Bernard Welte ha puesto de manifiesto ²⁴ la ruptura ideológica que se produce en medio del siglo XIX en lo que se refiere al tratamiento teológico. En la primera parte, que se prolonga hasta unos años después de la muerte de Hegel, en 1831, la teología está dominada, al igual que las restantes manifestaciones culturales del tiempo, por el *Selbstdenkertum*, es decir, la conciencia de que todo debe ser repensado creativamente por cada generación. La religión es objeto de conocimiento. Al pensarse desde la filosofía del tiempo se produce una nueva unidad entre razón y religión dentro de un gran pluralismo. Esa conciencia lleva consigo el descubrimiento de la historia aplicada a la teología, lo que significa alejamiento de cualquier tratamiento atemporal y abstracto de la religión. Es la hora de los Moehler, Frohschammer, Hermes, Günther, Neumann, etc.

La segunda mitad, por el contrario, asiste al predominio del pensamiento individualista y positivista, a la defensiva contra la modernidad. Tiene su cénit en la sacralización de la neoescolástica como teología oficial. Es la hora, no de la genialidad y de la creatividad, sino de la uniformidad y seguridad. Lo paradójico del caso de Villanueva es que acomete una tarea realmente innovadora con el instrumental de la segunda época. Era seguramente el que entendían sus lectores u oyentes, pero pone al descubierto la falta de una cultura que sustentara su voluntad política o el principio inspirador de su acción. Si Villanueva pone de manifiesto la endeblez teórica de este liberalismo, Juan Antonio Posse remite a la falta de estructura social que le sustentara.

Posse es un cura rural, perseguido por liberal y que resume en un famoso discurso sobre la Constitución de Cádiz su credo liberal. Heredero del espíritu puritano del jansenismo, Posse es enemigo de Roma, de la Inquisición, de los frailes y de una religión hipócrita y rutinaria. Como buen jansenista busca sus fuentes en el Evangelio, los primeros cristianos y los Padres de la Iglesia. «Los teólogos no se ocupaban sino de disputas escolásticas inútiles y aún perjudiciales. Los que querían reformar las costumbres por una sana moral, enseñada por la Escritura y confirmada por los concilios y los Padres, eran mirados como rígidos, como jansenistas y como herejes», decía a sus feligreses comentando la Constitución de Cádiz. El la defendía porque esa Carta Magna, por un lado, proporcionaba a los ciudadanos la posibilidad de practicar la virtud civil y, por otro, «ofrecía la posibilidad de volver a la religión santa de los primeros tiempos», al tiempo que felicitaba a los sabios legisladores por el artículo 12 que garantizaba la práctica exclusiva de la religión católica, es decir, que rechazaba la libertad de cultos.

No es difícil imaginar decenas de Posse extendidos por toda la geografía española, ni el asombro de sus parroquianos ante tanta sabiduría... que no entendían. No es de extrañar que Posse interesara más a sus contemporáneos por sus apuntes antropológicos que por su significación política.

Habrá que esperar un siglo para que ésta sea debidamente valorada. A quien no escapó su significado fue a los krausistas. Aquí nos tenemos que detener porque constituyen otro momento decisivo de esta particular historia.

El krausismo o la imposible ortodoxia de un catolicismo democrático

Los krausistas son —dice Azorín— «los últimos erasmistas españoles», es decir, se sitúa en la línea de los movimientos reformadores de carácter religioso que desde el siglo XVI se han manifestado también en nuestro país, predicando la libertad de conciencia, el pluralismo religioso, la fe racional y libremente asumida²⁵. El carácter religioso ha sido ingrediente obligado de los reformadores españoles. Lo que distingue a los krausistas, según Gómez Molleda, es que la presencia de lo religioso está en la base del proyecto reformista. La cita que la historiadora hace de Hegel es altamente ilustrativa: «No es más que una locura moderna tratar de modificar una organización moral corrupta tratando de modificar su constitución política y su código de leyes *sin cambiar su religión...* hacer una revolución sin haber hecho una reforma, suponer que una constitución política opuesta a la vieja religión podría vivir en paz y en armonía con ella y sus valores santos y que podría darse estabilidad a las leyes mediante garantías externas». La reforma religiosa tiene un claro valor estratégico²⁶.

Niega Gómez Molleda, sin embargo, que se pueda hablar en este caso de un catolicismo liberal, no porque no sean liberales los objetivos de estos reformistas, sino porque falla la catolicidad de su religión. Aunque ninguno renuncia al título de cristiano, su religiosidad se reduce a «pensamiento cristiano racionalista con repugnancia a los atavíos puramente históricos de la religión y creencia en una futura idea religiosa».

Opuesta es la tesis de José Luis Abellán que no duda del catolicismo liberal de los Giner, Azcárate, Fernando Castro, etc. Por lo que respecta a su religiosidad, distingue entre antes de 1870 y a partir de ahí. Hasta ese momento «los krausistas no sólo insistían en su catolicismo, sino que lo practicaban diariamente»²⁷. Luego, entre 1864 y 1870, vino la separación de la Iglesia. Elías Díaz hace suya la reflexión de Julián Marías en el sentido de que estos hombres, que sólo pretendían inicialmente compatibilizar catolicismo y libertad, acabaron siendo heterodoxos «pero podría preguntarse si no sería aún más exacto decir que al fin lo consiguieron sus adversarios», a través de decisiones como la publicación del *Syllabus* (1864), la inclusión en el índice de *Ideal de Humanidad*, de Krause (1865), y la declaración dogmática de la infabilidad del Papa (1868/70). José Luis Abellán concluye consecuentemente: «me parece que los krausistas eran sinceros católicos liberales si bien —y aquí habría que dar un punto de razón a los autores anteriores (se refiere a Jobit, Cacho Viu y Gómez Molleda)— antes liberales que católicos, y ello quizá explique su definitiva separación de la Iglesia en 1870, cuando ya se hace evidente la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo».

Parece difícil sustraerse a la justeza de este planteamiento. Sin embargo, no parece ocioso completarle con las siguientes reflexiones:

a) Durante la primera parte del siglo XIX la frontera entre ortodoxia y heterodoxia está lejos de lo que sería a partir del Vaticano I (1869). Al contrario, domina, como ya se ha señalado, el espíritu de unidad y de concordia que llega a la relación entre razón ilustrada y religión. A ese talante conciliador, pluralista e inventivo no es ajeno el krausismo. A esa fase sucede otra uniforme, repetitiva y escolástica. La crisis del krausismo tiene que ver con los Frohschammer, Günther o Hermes, es decir, con cuantos pensadores católicos se tomaron en serio la autonomía de la razón y tuvieron que vérselas con la ideología restaurativa elevada a teología conciliar en el Vaticano I.

b) El dilema ortodoxia-heterodoxia ayuda poco a comprender el destino del krausismo como catolicismo liberal. Tan heterodoxo resulta al Vaticano I la doctrina tradicionalista como el racionalismo religioso. Pero lo que domina es la cultura tradicionalista, nada imparcial en la valoración del liberalismo. Existe una dramática y profunda reflexión de G. de Azcárate que centra el problema de la heterodoxia del krausismo en su auténtica dimensión: «Esa intransigencia de un lado ha traído la intransigencia del lado opuesto y yo no he podido oír sino con gran pena cómo a veces extrema derecha y extrema izquierda estaban conformes en decir o católicos o ateos, o religión católica o ninguna». Lo dramático de este momento no es que los extremos se muevan en la disyuntiva del todo o nada, del católico o del ateo; lo grave es que sea esa la disyuntiva de la propia teología oficial, la neoescolástica. Es ésta una larga historia cuyo análisis escapa a este lugar. Basten las siguientes notas. El Vaticano I establece una línea de continuidad que va del protestantismo al ateísmo pasando por el racionalismo, liberalismo o socialismo. Enfrente sólo la ortodoxia católica. Que filosofías como la kantiana o pensadores como Spinoza, Leibniz, Lessing o Kant sean considerados explícita o tendenciosamente ateos se explica porque la ortodoxia no se atiene a su discurso filosófico sino a su significación política. Esa tradición ilustrada ha traído la Revolución francesa y con ella ha venido la secularización de los Estados. De esta suerte se negaba la identidad de la Iglesia como «societas perfecta». Este es el punto realmente importante y decisivo.

La ortodoxia religiosa está ligada al reconocimiento de la identidad de la Iglesia y la heterodoxia a su negación. El liberalismo era heterodoxia por excelencia y se le puede calificar de ateo como ateo es el Estado secular, privado de su legitimidad religiosa que se le da una Iglesia a la que se reconoce su clásica función pública. Los krausistas eran ateos mucho antes de que se hicieran racionalistas. Pero lo que late es un problema político.

c) El exilio de los krausistas fuera de la Iglesia no se debe tanto a la primacía del ser liberal sobre el ser católico, cuanto a falta de categorías que relativicen el conflicto declarado entre libertad y religión.

Los liberales franceses acusaron tanto como los españoles el mazazo de *Syllabus*. Pero en Francia aparecieron rápidamente claves interpretativas que redujeron el significado pretendido por los tradicionalistas. La última y más grave condena, la que desencadenó la crisis final de estos krausistas, acabó resumiéndose, sin embargo, en rechazo de quienes defendieran el expolio político del Papa y de la Santa Sede²⁸. Con el invento de la tesis y de la hipótesis se decidió seguir ejerciendo de liberales católicos. En España se jugó al todo o nada. La diferencia hay que buscarla, más que en distingos caracteriológicos, en el acusado sentido político del liberalismo católico francés o belga y en el carácter eminentemente ideológico que tenía el asunto en España. Faltaron a los krausistas conceptos capaces de situar las declaraciones eclesíásticas en su significación política. Puestos en el plano de los principios era lógico que si la otra parte declaraba la incompatibilidad entre liberalismo y catolicismo, el católico liberal sacara las consecuencias, porque renunciar al liberalismo era renunciar al hombre adulto que decía ser el hombre de la Ilustración.

Conclusión

1. Sobrevive el liberalismo católico porque gracias a su fondo tradicionalista coincide con la ortodoxia en el rechazo de principio del liberalismo. Su sentido político, sin embargo, le lleva a una aceptación pragmática de las reglas de juego democráticas en vista a salvar los intereses de la Iglesia.

2. Fracasa el catolicismo liberal por su romanticismo: le falta base social y su correspondiente cultura. La raíz del fracaso, sin embargo, hay que situarla en el planteamiento teórico y de principios que les caracteriza. En efecto, la fundamentación teórica de la libertad en el cristianismo les llevaba a un callejón sin salida porque ponía en entredicho la identidad de la Iglesia.

3. Tendrán que llegar las teologías de las realidades terrestres y de la secularización, bien metido en el siglo XX, para que se haga justicia a la inspiración del catolicismo liberal. Estas teologías, en efecto, explican o legitiman la laicidad desde la propia tradición cristiana. Y tendrán que llegar las teologías políticas de Metz o Moltmann para acabar con el cinismo político del liberalismo católico al entender estas teologías que el papel político de la religión no es tanto la defensa de sus intereses, sino los de los «pobres», es decir, los intereses marginados por el liberalismo burgués que aquí nos ocupa.

¹ María Dolores Gómez Molleda, *Los reformadores de la España contemporánea*. Madrid, 1981, pág. 44.

² J. M. Cuenca Toribio, *El catolicismo liberal español, razones de una ausencia*. Hispania XXXI, 1971, págs. 581-591. *Revuelta, política-religiosa de los liberales en el siglo XIX*. Madrid, 1973.

³ J. L. López Aranguren, *Moral y sociedad*. Madrid, 1974, pág. 177.

⁴ J. A. Maravall, «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Ed. de la «Revista de Occidente». Madrid, págs. 229-264.

⁵ J. Fernández, *Spanisches Erbe und Revolution*. Münster, 1957, pág. 34.

⁶ B. Urigüen, *Orígenes y evolución de la derecha española*. Madrid, 1985, págs. 65 y ss.

⁷ E. W. Böckenförde, «Die Entstehung des Staates», en *Sekularization und Utopia*. AAW. Stuttgart, 1967, pág. 77.

⁸ Citado por J. L. López Aranguren, o. c., pág. 138.

⁹ Reyes Maté, *El ateísmo un problema político*. Salamanca, 1973, cc. 2 y 3.

¹⁰ C. Schmitt, *Politische Theologie*, Munchen/Leipzig, 1922, págs. 67 y ss.

¹¹ H. Mayer, *Revolution und Kirche. Studien zur Frühgeschichte der christlichen Demokratie 1789-1901*. Freiburg, I.B., 1965, págs. 164 y ss.

¹² F. Lamennais, *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*. Paris 1825/26, cap. V.

¹³ A. M. Claret, «Autobiografía», citado en J. Jiménez Lozano, *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Madrid, 1978, pág. 37, nota 2.

¹⁴ J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*. Paris, 1946, pág. 230.

¹⁵ J. Lecler, *La Syllabus a cent ans*, en *Etudes*. Juin, 1964. Se trata del folleto *La convention du 25 septembre et l'encyclique du 8 decembre*, que en tres semanas vendió 100.000 ejemplares.

¹⁶ J. M.^a Cuenca Toribio, *Iglesia y burguesía en la España liberal*. Jaén, 1979, pág. 21.

¹⁷ Falsamente, por lo demás, como señala M. Revuelta, o. c., pág. 89.

¹⁸ J. A. Maravall, o. c., pág. 234, quien cita a Richard Heer.

¹⁹ C. Almuíña, «Clericalismo y anticlericalismo a través de la prensa española decimonónica», en AA.VV. *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*. Zamora, 1981, pág. 94.

²⁰ M. Revuelta, o. c., pág. 117.

²¹ De entre las libertades civiles se excluía la libertad de cultos, incluso por la mayoría de liberales laicos. Ver J. Lecler, *L'Eglise et la souveraineté de l'Etat*, pág. 215.

²² *Memoria del cura liberal Juan Antonio Posse con su discurso sobre la Constitución de 1812*. Edición a cargo de Richard Heer. Madrid, 1984, pág. 283.

23 J. L. L. Aranguren, *o. c.*, pág. 52.

24 B. Welt, «Zum Strukturwandel der Katholischen Theologie im 19. Jh.» en *Auf die Spur des Ewigen*. Freiburg, 1965, págs. 380-410.

25 E. Díaz, *La filosofía social del krausismo*. Madrid, 1973, pág. 214. También del mismo, «La Institución Libre de Enseñanza en la España del nacional catolicismo», en AA.VV. *En el centenario de la I.L.E.* Madrid, 1977.

26 D. Gómez Molleda, *o. c.*, pág. 34.

27 J. L. Abellán, *Fernando de Castro, Memoria testamentaria*. Edición y prólogo a cargo de J. L. Abellán, pág. 57.

28 J. Lecler, *Etudes*, pág. 748.

ALFONSO GUERRA
S. CHIERI-K.C. COIARELO
R. DORADO-J. FITEZANOS
JA. YÁÑEZ-J.M. BENECCAS
M. ESCUDERO-M. CASTELLS

S