



Anuario de Historia de la Iglesia

ISSN: 1133-0104

ahig@unav.es

Universidad de Navarra

España

Vergara Ciordia, Javier  
Jerarquía eclesiástica y secularización en el «Antiguo Régimen» (1768-1833)  
Anuario de Historia de la Iglesia, vol. 19, 2010, pp. 73-94  
Universidad de Navarra  
Pamplona, España

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35514154006>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica  
Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal  
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

---

# Jerarquía eclesiástica y secularización en el «Antiguo Régimen» (1768-1833)

*Church Hierarchy and Secularization in the «Old Regime»  
(1768-1833)*

---

**Javier VERGARA CIORDIA**

Dpto. de Historia de la Educación. UNED. Senda del Rey, nº 7. E-28040 MADRID. fvergara@edu.uned.es

**Resumen:** El presente trabajo analiza cuál fue la actitud de la jerarquía eclesiástica española ante el proceso de secularización cultural y educativa que aconteció en España entre 1768 y 1833. En él se plantea la secularización como un proceso complejo y difuso, definido como la aspiración legítima a una autonomía individual y social, en el marco de la polifacética y compleja relación hombre-Dios, Iglesia-mundo y, más concretamente, dentro del marco de la relación Iglesia-Sociedad civil, Iglesia-Estado. El trabajo está dividido en tres partes: en una primera se aborda la aspiración del regalismo carolino a conducir desde posiciones marcadamente exclusivistas el devenir de la cultura española; en una segunda se trata de ver cómo el proceso secularizador tomó la educación formal como uno de los objetivos prioritarios de intervención; finalmente la investigación aborda cómo afectó el proceso secularizador a la cultura no formal y la respuesta que dio a todo ello la jerarquía eclesiástica. Las fuentes para su análisis han sido estudios historiográficos sobre el proceso secularizador, buena parte de los diarios de sesiones parlamentarias del primer tercio del siglo XIX, y sobre todo homiliares, constituciones sinodales y sermones diversos de la época.

**Palabras clave:** Secularización, Iglesia, Estado, educación, cultura

**Abstract:** The present work analyzes the attitude of the Church in Spain towards the process of secularization between 1768 and 1833. The work is divided in three parts: the first one, studies the interference of the government of Charles III in topics of the Church; the second analyzes the process of secularization in the education; the third studies the process of secularization in culture and society. In all of them there is a common denominator, namely the response of the Church to the process of secularization. The information of this work is based in three pillars: a) the historiography regarding the process of secularization, b) the political legislation and parliamentary meetings, c) homilies, clergymen's sermons and bishops' documentation on the epoch.

**Key words:** Secularization, Church, State, education, culture

## I. LA ACTITUD LAICA DEL REGALISMO ILUSTRADO

1. Una de las características más acusadas del acontecer político de la segunda mitad del siglo XVIII español fue la aspiración de sus mentores a forjar un Estado monopolizador del orden cultural y social. Mucho tuvo que ver en ese proceso la particular visión que desde determinados sectores políticos se tuvo de la Iglesia en esos años y especialmente la nueva orientación que adquirieron las regalías con el advenimiento al trono español de Carlos III. El regalismo carolino, aunque aportaba nuevos matices, no representaba en esencia un planteamiento *ex novo* del concepto de regalías, pues como ha señalado reiteradamente la historiografía clásica al uso<sup>1</sup>, hunde sus raíces en la más rancia tradición regalista española, aunque a diferencia de ésta presentó dos novedades importantes para la comprensión posterior del proceso secularizador. En primer lugar discurrirá por cauces intencionadamente laicos que al menos no se daban en épocas precedentes con tanta nitidez. En segundo lugar, el regalismo de los Austrias, aunque no estuvo exento de disensiones, fue fundamentalmente resultado de delegaciones y concesiones papales, mientras que el regalismo de Carlos III difícilmente aceptará ser resultado de privilegios o donaciones pontificias. Su intervención en los hasta entonces considerados asuntos eclesiásticos, lejos de catalogarse como una injerencia regia se entenderá especialmente como un derecho inherente a la Corona<sup>2</sup>.

2. Estos planteamientos estaban inspirados en gran medida por la filosofía política del galicanismo francés. Sus mentores españoles: los Solís, Macanaz, Azara, Campomanes, Floridablanca, Godoy, etc., consideraron la monarquía poco menos que la representación viva de Cristo en la tierra para asuntos temporales con un poder absoluto e incontestable. Macanaz, uno de sus artífices más cualificados, en su *Pedimento fiscal de los 55 puntos*, proclamó con fuerza: «Tan grande es el poder del Rey que todas las cosas y todos los derechos tiene sobre sí, y su poder no lo ha de los hombres, más de Dios, cuyo lugar tiene en las cosas temporales»<sup>3</sup>.

3. Esta idea, en el contexto ilustrado de la época, conllevaba una pregunta clave: ¿cuál era la misión y responsabilidad que en ese orden le correspondía a la Iglesia? El regalismo carolino se apresuró a responder a ello por boca de Pedro Rodríguez de Campomanes quien, en 1768, en la primera edición de su *Juicio imparcial*, afirmó que la Iglesia era un ente meramente metafísico y espiritual con la sola responsabilidad

<sup>1</sup> Cf. Vicente RODRÍGUEZ CASADO, *La política y los políticos en el reinado de Carlos III*, Madrid 1962. Rafael OLAECHEA, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Zaragoza 1965; Antonio MESTRE, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de D. Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)* (Valencia 1968); José Antonio MARAVALL, *Las tendencias de reforma política en el siglo XVIII español*, en *Estudios de historia del pensamiento español. S. XVIII*, Madrid 1991.

<sup>2</sup> Cf. Teófanos EGIDO, *El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII*, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid 1979, 125-255.

<sup>3</sup> *Novísima Recopilación*, ley 3, t. 8, l. 8.

de las llamadas cuestiones doctrinales, de fe o de dogma. Todo lo demás pertenece a la disciplina exterior y en consecuencia cae dentro del terreno de la política regia. Idea que las *Máximas* de Covarrubias, aparecidas en 1796, refrendarán ratificando que: «todo aquello que en la Iglesia no es en sí mismo ni fe, ni misterio, ni doctrina, aunque tenga conexión con esto pertenece al Estado»<sup>4</sup>. Planteamiento de profundo calado que en el plano práctico suponía dismantelar todo tipo de influencia de la Iglesia en el orden temporal y traspasarla al Estado, es decir a la competencia de los soberanos, puesto que no sólo la Iglesia, sino que «el mismo Dios los ha nombrado por tutelares de esta esposa querida y les ha encargado estrechamente su custodia»<sup>5</sup>.

4. ¿Qué actitud tomó la jerarquía eclesiástica ante estos planteamientos regios? En principio, no parece que pueda afirmarse que en la segunda mitad del siglo XVIII existiera un movimiento definido y constante de oposición activa al proceso intervencionista de la Corona, aunque tampoco puede asegurarse rotundamente lo contrario. Hay que tener presente que el concepto de regalía se articuló a través de cauces muy diversos, cuya naturaleza suscitó actitudes favorables u oposiciones manifiestas según fuese la materia de la regalía, lo que condicionó considerablemente la posición de la jerarquía eclesiástica. Aunque en líneas generales puede decirse que la tónica general fue más o menos una actitud de cierta conformidad con el poder estatal. Anuencia que venía en buena parte posibilitada por el Concordato de 1753, que supuso un reforzamiento de las tesis regalistas borbónicas al dejar en manos del poder civil no sólo la práctica totalidad del sistema benefical de la Iglesia de España, sino incluso la elección de los futuros obispos que dependía más del monarca que de la curia. Es lógico, por tanto, que a partir de la segunda mitad del XVIII, el episcopado español fuese en su inmensa mayoría, si no incondicional a los presupuestos regios, sí cercano a los efectos prácticos de la política regalista.

5. Aun así puede decirse que en ciertos temas sí hubo una contestación moderada. Ejemplos expresivos los tenemos en la opinión negativa que vertieron los prelados considerados regalistas sobre el emblemático *Juicio imparcial* de Campomanes. Felipe Bertrán, obispo de Salamanca, lo calificó de «injurioso, temerario y erróneo» y opuesto al sentir de los santos Padres y de los teólogos. Para el obispo de Tarazona, don José Laplana: «El papel es furioso, de balde y sin gracia»; «hay errores muy groseros, unos por mala explicación, y otros son frutos propios del árbol que los produce»<sup>6</sup>. En parecida sintonía se pronunciaron los obispos de Zaragoza, Sáenz de Buruaga; el de Orihuela, don José Tormo, y el de Albarracín, José Molina. Críticas que estaban muy lejos de significar un rechazo o enfrentamiento abierto con el idea-

<sup>4</sup> José de COVARRUBIAS, *Máximas sobre recursos de fuerza y protección, con el método introducido en los tribunales*, Madrid 1796, 14.

<sup>5</sup> *Juicio imparcial* de don Pedro Rodríguez de Campomanes, Madrid, B.A.E., vol. 59, pp. 112-113.

<sup>6</sup> Cayetano ALCÁZAR DE MOLINA, *Los hombres del despotismo ilustrado en España: el conde de Floridablanca; su vida y su obra*, Murcia 1934, 84.

rio intervencionista carolino, pero cuando menos sirvieron para retirar la primera edición del *Juicio imparcial* y esperar a que saliera un año después una segunda edición corregida por José Moñino, conde de Floridablanca.

6. Críticas que ejercieron un efecto de boomerang pues la reacción suscitada alentó aún más los aires intervencionistas de la corte. Un ejemplo patente fue la Real Cédula de 10 de junio de 1768 que legitimaba la censura regia para todas las constituciones sinodales que a partir de entonces debían remitirse al Consejo de Castilla para su revisión, expurgación y en su caso publicación. Prescripción que suponía nada más y nada menos que reducir las discusiones diocesanas a pura y simple disciplina estatal. Grave decisión que no suscitó oposición alguna, como no fuese el sustancioso comentario del obispo de Teruel que, ante la decisión gubernamental, adujo irónicamente: «si ahora, señor, había de hacer lo que el Consejo de V.M. me manda en la citada Real Cédula, parece que debía destruirse tan religiosa observancia y ajustado método» de convocar sínodo, pues con la disciplina regia «no era ni necesario el trabajo y voto de los asistentes al sínodo, ni preciso implorar la gracia del divino Espíritu para el acierto»<sup>7</sup>. Crítica directa a una disposición que pretendía una vez más sublimar la idea de un Estado omnipresente y borrar o prevenir cualquier vestigio de antirregalismo, especialmente aquel que se derivaba de la costumbre de incluir en las sinodales el espíritu de la Bula *in coena domini*, que desde el siglo anterior prevenía contra la progresiva injerencia del regalismo en asuntos eclesiásticos. Bula que a las alturas de 1768 era más simbólica que efectiva.

7. A finales de siglo, la crítica clerical dejará de lado al intervencionismo regio para centrarse en los aires laicistas e immanentistas de la Revolución francesa. Aires que minaban en sus mismos cimientos el principio de autoridad derivada de origen divino. Las consecuencias que de aquí podrían derivarse eran de tal calado que, lejos de crear fisuras formales en las relaciones Iglesia-Estado, sirvieron para aglutinar esfuerzos frente a un enemigo común. La Inquisición, por ejemplo, volvió a ser más efectiva, a pesar que en 1768 se le impuso compartir su tradicional función censora con la autoridad regia y se le impidió calificar las obras hasta que no estuvieran en circulación<sup>8</sup>. Ahora, por el contrario, se le incitaba a una mayor implicación y se le brindaba un apoyo del que antes carecía. Igual propósito buscaba el repliegue del radicalismo regalista en favor de los derechos pontificios al dar el *placet regium* a la libre circulación de la Bula *Auctorem fidei*, promulgada en 1794, que condenaba las reminiscencias jansenistas del concilio de Pistoya (septiembre 1786)<sup>9</sup>.

8. En este proceso de simbiosis, el gobierno buscaba la ayuda de la jerarquía eclesiástica para garantizar la estabilidad del orden imperante. No cabe duda que a la

<sup>7</sup> *Colección de alegaciones fiscales*, B.A.E., 2, 99-139.

<sup>8</sup> *Novissima Recopilación*, ley 3, t. 18, l. 8.

<sup>9</sup> *Ibid.*, ley 22, t. 1, l. 1.

Iglesia también le iba mucho en el envite. Por eso desde el púlpito se proclamó con fuerza que los reyes «son los Christos o ungidos del Señor (...) para ejecutar en la tierra sus designios». «¿Quién pues, señores, al contemplar con estas serias reflexiones (...) no ha de venerar profundamente en sus personas la Imagen visible de Dios vivo? ¿Quién, sin un atentado sacrilego, ha de traspasar los inviolables respetos de un Christo ungido del Señor? (...) ¿Quién, finalmente, sin ultraje de la piedad, sin escándalo de los buenos, y sin armar contra sí la cólera del cielo, tendría la audacia de negarse a la subordinación, obsequio y ternura que debe a un Padre Común»<sup>10</sup>. Alegato que iba claramente en contra de las consecuencias revolucionarias acaecidas en el país vecino. Por eso, en 1794 ante el peligro de guerra contra la Convención francesa, algunos no dudarán en incitar desde el púlpito a la guerra santa contra Francia y a «morir por la Religión, por el Rey, y por la Patria»<sup>11</sup>.

## II. LA SECULARIZACIÓN DOCENTE

1. Uno de los instrumentos más eficaces para la óptima implantación y eficacia de los presupuestos regalistas no cabe duda que estribaba en el control y manejo de la enseñanza en general y particularmente de la enseñanza eclesiástica para eliminar, por una parte, cualquier atisbo antirregalista que pudiera presentarse y, por otra, para poder articular y encauzar sin obstáculos la reforma que implicaban los presupuestos regios de la sociedad del siglo XVIII y primer tercio del XIX.

2. Esta reforma, que en sus precedentes remotos venía incubándose desde finales del siglo XV con la presencia cada vez más activa de la sociedad civil en responsabilidades docentes, tendrá en la segunda mitad del siglo XVIII su pleno y genuino nacimiento, al presentarse como un proceso lineal ascendente, de talante y carácter netamente secularizador, que acabará reivindicando la educación como monopolio exclusivo de la sociedad civil y más particularmente del Estado. En el primer tercio del siglo XIX, en el marco de los vaivenes ideológicos del liberalismo doctrinario y del absolutismo fernandino, se pergeñará y consolidará con mayor precisión este fenómeno, cerrando así lo que podría denominarse primera infancia del proceso secularizador español.

3. En este proceso, la actitud de la jerarquía eclesiástica se tradujo en dos posiciones que guardan estrecha relación con la evolución misma del proceso secularizador y con la naturaleza o materia del hecho secularizado. La primera, centrada

<sup>10</sup> Ildefonso GÓMEZ LIMÓN, *Sermón que predicó don Ildefonso... con motivo de la exaltación al trono de Carlos IV en la catedral de Valladolid de Michoacán*, México, Felipe de Zúñiga y Ontiveros, 1791, 10-12.

<sup>11</sup> Francisco TOMÁS CAPOU, *Razonamiento excitando los ánimos al servicio de las armas en la presente campaña*, Valencia, Imprenta de Salvador Faulí, 1794.

con preferencia en el campo de la educación formal y, más concretamente, en la educación clerical, presentó dos fases diferenciadas. En primer lugar, la jerarquía eclesiástica, con un claro sentido práctico, vio en el intervencionismo regio la mejor de las plataformas posibles para hacer viables sus deseos de reforma; deseos que, en muchos aspectos, coincidían con el reformismo borbónico. Por eso el regalismo educativo de la segunda mitad del XVIII se explica, en una proporción considerable, como demanda y reivindicación práctica de la propia jerarquía eclesiástica. No pasa lo mismo, sin embargo, con el regalismo educativo del primer tercio del XIX. Con el nuevo siglo, la política de Estado se hizo eco y asumió planteamientos novedosos que chocaban frontalmente con principios informadores de la naturaleza de la Iglesia. Será entonces cuando se empiece a recelar del proteccionismo regio y a reivindicar una autonomía que el siglo precedente había hipotecado considerablemente en favor de un Estado centralizador y laico. La segunda de las posiciones dejará de lado la educación formal para centrarse más en el área de la secularización de la cultura. En este campo –e incluso en los últimos años del reinado de Carlos III– la clerecía adoptó posiciones de repliegue, cuando no de clara beligerancia, que tuvieron más o menos significación en función de la naturaleza y carácter del hecho secularizador.

Un recorrido por las actitudes y planteamientos que ambas posiciones suscitaron en diversos sectores de la clerecía, nos permitirá una visión más completa y ajustada de las coordenadas que definieron en España el proceso de secularización docente y cultural.

### III. LA EDUCACIÓN CLERICAL Y EL FENÓMENO SECULARIZADOR

1. En el ámbito de la educación formal, sabido es que la sociedad política del siglo XVIII se presentó poco menos que como un nuevo demiurgo capaz de ordenar el universo terreno con el concurso principal y casi exclusivo de las bases naturales de la razón y de sus luces. La sublimación de estos presupuestos y la consideración exclusiva de la Iglesia como realidad espiritual determinaron precisamente la raíz del fenómeno secularizador. A partir de ahora, la realidad vendrá condicionada considerablemente por los principios rectores del despotismo ilustrado y a su dictamen deberá ceñirse el devenir de la Iglesia en el mundo. Dictamen que sólo a la sociedad política le es legítimo interpretar para alcanzar con el motor de la instrucción pública el anhelado deseo de felicidad.

2. Este largo proceso tuvo en las regalías su arma de intervención más eficaz, y su campo de batalla fue en un grado considerable la enseñanza eclesiástica. El contexto histórico de la segunda mitad del XVIII nos da la clave de este matiz. El carácter laico del regalismo borbónico, consciente del peso y de la importancia cuantitativa y cualitativa de la clerecía en las esferas política, económica y, sobre todo, cultural del país, estaba lejos –salvo excepciones aisladas: Cabarrús, Olavide y el propio Mayáns–

de ser anticlerical. La solución pasaba sencillamente por modelar el clero según los principios ilustrados de la clase política y uncirlo al carro del Estado para que fuera instrumento cualificado de un nuevo destino, que tenía en la preeminencia laica su principio de acción más significativo.

3. El regalismo borbónico encauzó esta tarea de forma progresiva a través de tres campos de actuación estrechamente relacionados: en primer lugar, con medidas legislativas en favor de presupuestos educativos regalistas, orientados a eliminar cualquier atisbo de oposición o crítica al intervencionismo regio; en segundo lugar, con la planificación de una enseñanza universitaria centralizada y uniforme que tuvo en los estudios eclesiásticos uno de sus principales objetos de preocupación; por último, con la reorganización de los seminarios como centros públicos de enseñanza media, capaces de formar a una juventud acomodada a las nuevas exigencias de los tiempos y amante de las regalías.

#### IV. EL REGALISMO EDUCATIVO

1. En el primero de los casos, la Corona adoptó diversas medidas encaminadas a fortalecer el regalismo educativo. A este efecto se orientaron, por ejemplo, diferentes disposiciones de 23 de diciembre de 1759, 26 de abril de 1766 y 5 de mayo del mismo año<sup>12</sup>. Por las dos primeras, el monarca se arrogó el derecho de la organización eclesiástica española y, por extensión, de su enseñanza. Por la tercera, se impedía a los eclesiásticos pronunciarse en contra de cualquier tipo de medida regia<sup>13</sup>. Aunque quizá la disposición de mayor calado tendría lugar, el 2 de abril de 1767, con la expulsión de la Compañía de Jesús<sup>14</sup>. Medida que, por encima de los efectos prácticos que pudo producir, simbolizó sobre todo la sublimación de la hegemonía laica del poder regio.

2. ¿Qué opinó la clerecía de esta situación? En líneas generales puede decirse que no le preocupó la pérdida de autonomía formal que disposiciones de esa naturaleza podrían representar. Para buena parte del clero, el monarca se presentó como el principal protector, mecenas y valedor de la Iglesia al brindar la posibilidad de hacer realidad reformas por las que venía clamando desde hacía tiempo. En este sentido se expresaba el Obispo de Pamplona, Irigoyen y Dutari, cuando afirmaba que nada somos para el logro de nuestras intenciones si el monarca no las defiende<sup>15</sup>. No todo fueron, sin embargo, sintonías tan manifiestas. El carácter laico del regalismo caro-

<sup>12</sup> *Novissima Recopilación*, libro 1º, tit. XI, nota 1ª.

<sup>13</sup> Colección de Cédulas Reales, vol. III, nº 109.

<sup>14</sup> *Novissima Recopilación*, ley 3ª, libro-1º, tit. XXVI.

<sup>15</sup> Archivo Diocesano de Pamplona. Caja 275, nº 6. *Representación del obispo Irigoyen a Carlos III, dándole cuenta del estado del Seminario recién fundado.*



lino escondía una profunda vocación exclusivista y excluyente, que no aceptaba injerencias que pudiesen minar su principio de autoridad. Éste es, por ejemplo, el espíritu de la Orden Circular, expedida por el Consejo de Castilla, en junio de 1764, por la que se prohibía a la jurisdicción eclesiástica otorgar la *venia docendi* a los maestros de primeras letras, reduciendo su misión a una inspección exclusivamente moral. Disposición que obligó a insertarse en las sinodales, y que los prelados tuvieron que acatar a regañadientes, «para evitar muchos escollos y diferencias, que de otra suerte perturbarían la pública tranquilidad», se dice en el sínodo provincial de Oviedo, celebrado en 1769<sup>16</sup>. En el mismo sentido hay que entender, por ejemplo, las medidas ordenadoras del magisterio de los años 1771 y 1780, que tratan de controlar y poner bajo la tutela uniforme del Estado la formación profesional de los maestros, restando protagonismo a los clérigos que velaban por la pureza de doctrina y costumbres. Línea que también se hace patente en la Real Provisión de 8 de octubre de 1767, dictada para que «sin la menor dilación» se procediese a llenar por oposición el vacío dejado por los jesuitas, subrogando «la enseñanza de primeras letras, Latinidad y Retórica (...) en maestros y preceptores seculares»<sup>17</sup>.

## V. LA UNIFORMIDAD UNIVERSITARIA

1. Con todas estas medidas quedaba más o menos asentada la hegemonía regalista como principio operativo del despotismo ilustrado. Ahora sólo faltaba poner por obra una reforma que encontró en la centralización política y en la uniformidad de los estudios universitarios sus principales cauces de canalización. La universidad adquiriría en esta dimensión un sentido eminentemente secular que exigía transformar muchas de sus estructuras y particularmente transferir los órganos de decisión a las esferas laicas. El proceso aparentemente se presentaba arduo y difícil. Se trataba en última instancia de descabalar la organización y fines de una universidad tradicional y sobre todo escolástica, sustituyéndolos por un nuevo jinete que tendría en los presupuestos ilustrados del regalismo sus signos de identificación más característicos.

2. Esta magna tarea tiene su punto de arranque en el espíritu de las Reales Cédulas de 14 de marzo de 1769 y 6 de septiembre de 1770. Disposiciones que creaban respectivamente la figura de un Director y Censor regio para cada universidad con las misiones, por una parte, de intervenir en la programación y métodos de enseñanza, en el nombramiento de rectores y catedráticos, y en la financiación de la

<sup>16</sup> *Constituciones Sinodales del Obispado de Oviedo, hechas en esta ciudad por el Ilmo. Sr. don Agustín González Pisador, obispo de dicha diócesis y aprobadas en 1769*, Salamanca, Andrés García Rico, 1786.

<sup>17</sup> Real Provisión de los Señores del Consejo, Madrid 5 de octubre de 1767

universidad<sup>18</sup>; por otra, se trataba de fortalecer el poder regio impidiendo que se enseñara «doctrina alguna contraria a la autoridad y regalías de la Corona»<sup>19</sup>. Medidas que marcaron el inicio de una operación de mayor calado –Orden de 26-XI-1770–, orientada a organizar un plan general de estudios para todas las universidades y que culminó en el ambiguo e inoperante Plan –o conjunto de planes particulares– de 1771. A partir de ahora, se abrirá una nueva etapa sin solución de continuidad en la que el despotismo ministerial será la nota dominante de la universidad española. Los sucesivos planes que se sucedieron hasta mediados del XIX tuvieron una querencia centralizadora, laica y secularizante que, por encima de las coyunturas ideológicas y bélicas en las que se desarrollaron, no posibilitó los frutos óptimos que la política centralista y la misma universidad demandaban.

## VI. LA CONNIVENCIA ECLESIASTICA EN EL SIGLO XVIII

1. ¿Qué papel jugó la Iglesia en todo este proceso? Ya se ha apuntado que con el regalismo carolino la clerecía adoptó una postura de silencio activo, que a partir del siglo XIX se fue progresivamente disipando, a medida que la clase política amplió los presupuestos secularizantes del despotismo ilustrado. Esta evolución histórica guarda estrecha relación con el sentido práctico del regalismo borbónico. La notable presencia de la Iglesia en las distintas esferas de la vida del país y especialmente en la cultura hacía impensable que pudiera asumirse una reforma en profundidad que prescindiera radicalmente de la sociedad clerical. En esto nunca pensó el reformismo carolino. Es verdad que su despotismo ilustrado tenía una vocación eminentemente laica y secular, pero el carácter multiforme de la ilustración posibilitó también que tuviera una dimensión clerical incuestionable.

2. Regalismo y catolicismo ilustrado aunaban así sus fuerzas en aras de una reforma que la Corona aspiraba a capitalizar en su dirección y el clero a protagonizar en su ejecución. El Estado articuló esta operación a través de tres frentes de acción simultáneos. En primer lugar, propició como principio irreductible la aparición de un clero que sintonizara con las regalías, que supiese discernir los justos límites de las potestades papal y regia, y que reconociese al monarca como vicario de Cristo en la tierra para asuntos temporales. En segundo lugar, acometió la formación de una clerecía ilustrada, que asentase sus principios de acción en la razón y las luces proclamadas por la nueva centuria, y alejada de las luchas de escuelas y banderías que durante mucho tiempo habían marcado su formación. Por último, se buscó un clero eminentemente secular, con una formación cercana a la del laico, que exigía el

<sup>18</sup> *Novissima Recopilación*, libro 8, tít. V, ley 1.

<sup>19</sup> *Novissima Recopilación*, libro 11, tít. V, ley 4.

estudio de materias como: botánica, matemáticas, astronomía, física experimental, etc., desconocidas hasta entonces en la formación sacerdotal<sup>20</sup>.

3. La Real Cédula de 14 de agosto de 1768, que consagraba los seminarios conciliares como plataforma óptima para hacer viable la nueva formación clerical, inició legislativamente este proceso que tuvo en la centralización una de sus principales vías de canalización. Sus puntos XIX y XX así lo atestiguan al dejar en manos regias no sólo la organización de los estudios, sino el gobierno interior de los seminarios, al arrogarse el monarca el derecho de aprobar sus constituciones y elegir sus directores o rectores de una terna presentada por el obispo. Disposición que posteriormente fue anulada por Resolución de 6 de octubre de 1779, confirmando en exclusividad esta facultad a los prelados<sup>21</sup>. El intervencionismo de la Real Cédula del 68 estaba claro a todas luces. Sin embargo, los obispos no vieron en ella un acoso formal a la autonomía episcopal. Es más, lejos de suscitar críticas, levantó encendidos elogios y se interpretó como apoyo y colaboración con las tesis reformistas episcopales y no como deseo de usurpar responsabilidades clericales. Sucesivas disposiciones vinieron en apoyo de esta interpretación episcopal. Especialmente la circular del Consejo de Castilla de 22 de marzo de 1773 y la Real Cédula de 10 de junio de ese año. Por la primera, se instaba con especial vehemencia a los prelados a acudir a la Real Cámara para solucionar cualquier problema que pudiera presentarse en relación con la fundación de seminarios. Con la segunda, se convertían estas instituciones –especialmente en lugares donde no hubiese universidad aprobada– en centros públicos de enseñanza; medida que, tras la expulsión de la Compañía de Jesús, la práctica desaparición de los colegios mayores y la reducción de las universidades, era de trascendental importancia para la reforma cultural que pretendía la Corona.

4. Desde el marco de esta coyuntura, era de esperar que los elogios de la clerecía hacia el monarca fueran constantes, incluso desde sectores que no destacaban precisamente por su encendido regalismo. El obispo de Mondoñedo, Manuel Cuadrillero y Mota, vio en estas disposiciones una llamada a colaborar activamente en el nuevo orden, y en 1785 sostenía que, tras la conversión de seminarios en centros públicos de enseñanza, se «verificaría en poco tiempo la reforma del clero y de las letras»<sup>22</sup>. Idea que agradecía en 1777 el obispo de Pamplona, Juan Lorenzo Irigoyen, cuando afirmaba: «Porque a la verdad es poco lo que pueden por si solos los prelados de la Iglesia, si el monarca no defiende sus intenciones y providencias y son bien dichosos los de España, que en la soberana protección de V. M. y en su tierno amor a la Iglesia encuentran para todo lo bueno el más seguro abrigo y un generoso eficaz impulso y

<sup>20</sup> Floridablanca, *Instrucción reservada*. 1787. Véase en B.A.E., 2, 1959, 308.

<sup>21</sup> *Novísima Recopilación*, libro I<sup>o</sup>, tít. XI, nota 2<sup>a</sup>.

<sup>22</sup> M. Cuadrillero, *Expediente sobre habilitación de estudios*. A.H.N. Consejos, legajo 5495, n<sup>o</sup> 20.

serían responsables en el tribunal divino si no se aprovecharan de las piedades de un monarca que les da nuevo valor para el desempeño de su ministerio»<sup>23</sup>.

5. La viabilidad de esta reforma no pasaba únicamente por el tamiz de la centralización, sino por una transformación profunda de la formación. El punto 18 de la Real Cédula de 14 de agosto del 68 ya marcó de forma nítida la nueva línea de los estudios al prescribir: «se ha de enseñar la doctrina pura de la Iglesia siguiendo la de San Agustín y Santo Tomás (...) sin adoptar sistemas particulares que formen secta o espíritu de escuela (...), desterrando el laxo modo de opinar en lo moral y cimentando a los jóvenes en el conocimiento de la Sagrada Biblia, conocimiento del dogma y de los errores condenados»<sup>24</sup>. Ideas que intentó solucionar definitivamente el Plan de Estudios de 1771, al suprimir de la universidad las antiguas cátedras: tomista, suareciana, escotista o nominalista y proclamar la Suma de Tomás de Aquino como eje principal sobre el que debía pivotar la enseñanza teológica.

6. El estamento político y el catolicismo ilustrado acogieron con satisfacción estas orientaciones que inexorablemente conllevaban un cambio en los autores y en los textos que hasta entonces habían presidido la formación. Cambio que no se hizo de forma radical ni desde una férrea uniformidad –faltaba experiencia y resortes óptimos para lograrlo, aunque no deseos–, sino desde el pluralismo que inicialmente presidió la mentalidad laica del reformismo ilustrado. Por eso el cambio fue lento, plural y progresivo. En cualquier caso, toda la estructura del entonces emergente sistema nacional de educación sonaba a reforma curricular. Aunque fueron los estudios superiores y medios los que mayor eco se hicieron de la misma. La filosofía, por ejemplo, se debatía entre la fidelidad a los principios de la lógica, física y metafísica escolásticas, aprendidos en los ya viejos Peinado, Bayona y Goudin, y los principios de la filosofía moderna o nueva ciencia, sostenidos por los Jacquier, Musschenbroeck, abate Nollet, Fourcroy, Justo García, etc. En la misma línea, la teología, aquejada de argucias escolásticas, controversias morales y espíritu de partido, al que Climent calificó como el «mal general de España»<sup>25</sup>, aspiraba a una orientación más dogmática y positiva que tuviese en las fuentes bíblicas, patrísticas y canónicas sus puntos de referencia obligada. Principio que el reformismo ilustrado canalizó por diversos autores y algunos no exentos de controversia y polémica. Por eso junto a Tomás de Aquino y Melchor Cano, aparecieron Gaspar Juenin, Bernard Lamy, Natal Alejandro, Lorenzo Berti, Pedro Gazzaniga, Guillermo Estio, Calmet, Cuniliati, Duhamel, Selvaggio, etc., que cuando menos proyectaron un sentido plural y abierto del reformismo curricular ilustrado.

<sup>23</sup> Archivo Diocesano de Pamplona. Caja 275, nº 6. *Representación del obispo Irigoyen a Carlos III, dándole cuenta del estado del Seminario recién fundado*.

<sup>24</sup> *Novissima Recopilación*, ley 1ª, tít. IX, libro 1º.

<sup>25</sup> José CLIMENT, *Colección de las obras del Ilmo. Sr. Don José Climen... Carta pastoral sobre el estudio de la Teología*, Barcelona 1788, 149-187.

7. Esta pluralidad, que fue fruto de las resistencias del seminario y de la universidad del XVIII a los envites intervencionistas del regalismo carolino, tuvo su contrapunto en la incorporación de los seminarios a las universidades aprobadas, lo que significó un avance muy significativo en la centralización de la política docente. El punto de partida hay que situarlo en las quejas que las universidades dirigieron a la Corona como consecuencia del descenso considerable de su alumnado en favor de los seminarios. Sus críticas surtieron el efecto esperado y el 11 de marzo de 1771 se daba una Real Cédula, confirmada por otra de 22 de enero de 1786<sup>26</sup>, por la que se invalidaban los estudios cursados en conventos y seminarios. La medida era de tal calibre que coartaba las esperanzas de desarrollo de los seminarios conciliares como centros de enseñanza media y, sobre todo, suponía una contradicción con el deseo regio de favorecer estas instituciones. Las quejas de los obispos y la reflexión regia reencauzaron definitivamente la situación con la incorporación de los seminarios a las universidades que, aunque restaba autonomía formal a la autoridad episcopal y obligaba a adaptar los programas y contenidos al plan de estudios de la universidad, otorgó a los seminarios una entidad y capacidad que nunca habían alcanzado. La incorporación, en cualquier caso, fue considerada por los obispos como mal menor. Entre otros motivos porque les permitía un amplio margen de maniobra: no existía un plan claramente uniforme, el del 71 era más bien un conjunto de planes inoperantes; las universidades modificaban con frecuencia sus criterios e imponían textos extranjeros difíciles de localizar; muchas disposiciones pecaban de inconcretas; no existía propiamente una red de inspección eficaz. En definitiva la uniformidad e incorporación sólo resultó efectiva en seminarios ubicados en lugares donde había universidad aprobada; el resto, gozó de una autonomía episcopal considerable.

## VII. LAS DISIDENCIAS EPISCOPALES

1. Con el alborear de la nueva centuria, esta situación estaba llamada a desaparecer. El primer tercio de siglo XIX se planteó como reto prioritario hacer realidad la uniformidad centralizadora que el siglo precedente había dejado pendiente. Las sucesivas y diversas medidas legislativas que a tal efecto se prescribieron, constituyen un fiel testimonio de la importancia de este fenómeno. El primer envite fue el Plan de Estudios de 1807 del ministro Caballero, que contenía un despotismo ministerial exacerbado al que las contingencias bélicas impidieron desarrollar. A continuación, los vientos constitucionales de 1812-1814 recogieron el testigo de una uniformidad secularizante que el liberalismo doctrinario hizo descansar en los principios del

---

<sup>26</sup> *Novissima Recopilación*, ley VI, tít. VII, lib. VIII, nota 1.

emergente Estado constitucional. El sexenio absolutista, desde planteamientos diferentes, mantuvo el mismo propósito. Por eso, después de invalidar las medidas constitucionales, suprimió por Real Orden de 27 de octubre de 1818, el Plan de Estudios de 1807, sustituyéndolo por el de 1771<sup>27</sup>. Táctica que los demiurgos políticos del trienio liberal repitieron al retomar los principios de los constitucionalistas del 12. Primero, con el restablecimiento interino del Plan general de estudios de 12 de julio de 1807, y después con la publicación, el 29 de junio de 1821, del Reglamento general de Instrucción Pública. Se trataba, en definitiva, de instrumentalizar la educación al servicio de una causa política. Principio al que la «década ominosa» rindió pleitesía con un sentido práctico más radical si cabe. Por eso, con el fin de uniformar la instrucción y educación pública de las escuelas, volvió al plan restaurado de 1818, mientras una comisión preparaba lo que en 1824 fue el Plan Literario de Estudios y arreglo general de las Universidades del Reino. Plan Calomarde que, a pesar de sucesivos intentos de reforma, marcó las pautas de la formación sacerdotal hasta la supresión de las facultades de teología en 1852.

2. ¿Qué opinó la jerarquía eclesiástica de esta situación? Puede decirse que con la nueva centuria le preocupó seriamente el intervencionismo laico y centralista del Estado, que con el despotismo ilustrado había consentido con más o menos complacencia. Ahora, los principios materialistas, deístas, racionalistas, agnósticos, etc., incubados en el siglo precedente, al aflorar con mayor o menor intensidad en las corrientes políticas al uso, la pusieron en guardia contra el desaforado intervencionismo político y levantaron las primeras críticas serias al respecto.

3. Uno de los primeros precedentes lo encontramos en don José Jiménez, obispo de Murcia, que ya en 1815 afirmaba: «es preciso confesar que desde que principiaron las novedades en puntos de doctrina y la libertad mal entendida para estudiar por capricho» se generó una enseñanza que ha dado «lugar a independencia insubordinación y libertad»<sup>28</sup>. El trienio liberal enfatizó estas críticas con tintes de confrontación que no se daban en épocas precedentes. No se trataba únicamente de criticar un exagerado intervencionismo centralizador y uniforme. El problema era que éste discurría por cauces secularizantes que entrañaban principios rayanos en planteamientos heterodoxos, difícilmente aceptables por la jerarquía eclesiástica. «¿Podremos callar –decía el obispo de Lérida, don Simón de Rentaría– cuando vemos que se ponen en las manos a los jóvenes destinados al sacerdocio el curso de León, obra desterrada en los seminarios de Italia, de Francia, y de la que el ilustre Bergier (...) dice: Ningún escritor fue más hábil en forjar sofismas, en jugar sobre equívocos, en

<sup>27</sup> *Colección de las Reales Cédulas, Decretos y Ordenes de su Majestad el Señor don Fernando VII. Desde julio de 1818 hasta el 31 de diciembre del mismo*, IX, Barcelona 1818, 182.

<sup>28</sup> Citado por F. MARTÍN HERNÁNDEZ, *Estudios eclesiásticos españoles en la primera mitad del siglo XIX*, en *La cuestión social en la Iglesia española contemporánea*, El Escorial 1981, 211-212.

torcer el sentido de los pasajes de la Santa Escritura, y en desviar las consecuencias de un argumento»<sup>29</sup>. En la misma línea insistían obispos como Veremundo Arias, de Valencia; Simón López, de Orihuela; Jerónimo Castellón, de Tarazona; Manuel Benito, de Solsona, y Bernardo Caballero, de Seo de Urgel cuando, el 8 de mayo de 1823, se quejaban conjuntamente ante el papa de que en los seminarios y universidades españolas se introdujeran autores de sabor jansenista y protestante como Lackys, Juan Bautista Say, Benjamin-Constant, Domingo Cavalario, etc.<sup>30</sup>.

4. En apariencia, muy poco podían hacer los obispos al respecto. La autonomía episcopal había quedado en gran parte hipotecada en el siglo precedente y ahora con el nuevo orden constitucional los prelados confesaban su impotencia al afirmar: «No nos parece necesario detenernos a manifestar lo que en este punto de seminarios conciliares era de temer que sucediere en adelante, subsistiendo el actual orden de cosas, a vista de lo dispuesto por el plan general de estudios, decretado en 29 de junio de 1821, por el cual la enseñanza de ellos debe ser subordinada a la Dirección General de Estudios, y sus catedráticos nombrados bajo la influencia de dicha dirección, sin que quede al obispo la parte más mínima en la educación científica de los que deben ser sus cooperadores»<sup>31</sup>.

5. El problema, sin embargo, no terminaba aquí. El liberalismo doctrinario de primera hora no era anticlerical, por mucho que incubase este fenómeno. Y, al igual que en su día el despotismo ilustrado, necesitaba un clero afecto a las ideas políticas y que fuese a su vez difusor de las mismas. Ahora, no se trataba únicamente de evitar críticas a los derechos constitucionales, sino de convertir la Iglesia en órgano de difusión liberal. El artículo primero del Real Decreto de 24 de abril de 1820 no deja dudas al respecto: «los prelados diocesanos –decía– cuidarán de que todos los curas párrocos de la Monarquía o los que hicieren sus veces, expliquen a los feligreses en los domingos y días festivos la Constitución política de la nación»<sup>32</sup>. Disposición que se completó con el Real Decreto de 14 de agosto de 1820, por el que se imponía la enseñanza de la Constitución en los seminarios conciliares<sup>33</sup>. Medidas que, a pesar de la existencia de un clero liberal, fueron aceptadas con reticencias y sentido práctico. Un ejemplo representativo lo constituye el Seminario de Pamplona, donde su obispo, Joaquín Xavier de Uriz, se quejaba en 1820 de la falta de medios para explicar el plan de autores impuesto por

<sup>29</sup> «Exposición del señor obispo de Lérida a las Cortes sobre los seminarios conciliares», en *Colección Eclesiástica Española comprensiva de los Breves de S.S., notas del M. R. Nuncio, representaciones de los S.S. Obispos a las Cortes, Pastorales, Edictos, etc.*, Madrid 1823-24, VI, 226-228.

<sup>30</sup> Exposición dirigida a su Santidad en 8 de mayo de 1823 por los señores obispos españoles residentes en Francia, en *Colección Eclesiástica Española...*, op. cit., XIII, 279.

<sup>31</sup> *Ibid.*, XIII, 279.

<sup>32</sup> *Gaceta de Madrid*, 26 de abril de 1820, 469.

<sup>33</sup> *Colección de los Decretos y Ordenes generales de la Primera Legislatura de la Cortes Ordinarias de 1820 y 1821*, VI, Madrid 1821, 30-31.

el Gobierno, por lo que encargaba al catedrático de ética que explicase «en cuanto quepa» la Constitución de la nación, con objeto sobre todo de que sus estudios fuesen reconocidos en las universidades<sup>34</sup>.

### VIII. ACTITUD DE LA JERARQUÍA ECLESIASTICA ANTE LOS «NUEVOS FILÓSOFOS»

1. Los llamados por la literatura de la época «nuevos filósofos» fueron los que de una manera más precisa concentraron las mayores dosis de crítica. Sus planteamientos inmanentistas de carácter deísta, materialista, naturalista, etc., encerraban una visión de la realidad, más o menos alejada de la existencia de Dios, ante la cual la Iglesia católica difícilmente podía permanecer callada. Una de las primeras críticas procedió precisamente del catolicismo laico ilustrado, sintetizado de manera plausible en la figura y en la obra de Gregorio Mayáns, quien en 1762 confesaba a Andrés Burriel: «Estos días estaba considerando el miserable estado en que han puesto al mundo el materialismo y ateísmo. Y no sé quién hará peor concepto de esto V. Rma. o yo. Los hombres de mayor lectura en Europa profesan esta diabólica enseñanza, en Inglaterra, Holanda, Francia, Alemania, y aun Italia, y no quiero pasar adelante. Dígolo porque estoy leyendo los Extractos en italiano y Excerpta en latín de las obras más sobresalientes que salen en los Cantones, en Italia i en toda Europa, donde se ven sistemas de hombres abominables»<sup>35</sup>.

2. Cuáles eran estos hombres que merecían tal calificativo. Indudablemente, los llamados «nuevos filósofos» entre los que habría que citar a Montesquieu, Diderot, Puffendorf, Rousseau, Grocio, Voltaire, etc., cuyo mayor error fue para Mayáns no fijar la razón «en las leyes de la Divina providencia»<sup>36</sup>. El poner en duda estos presupuestos constituía no sólo un exponente patente de la secularización de la cultura, sino también un ataque directo a la esencia misma del cristianismo; es decir, a la Revelación, a la fe. Por eso la jerarquía eclesiástica levantó su voz con fuerza y radicalidad cuando creyó que la «nueva filosofía» atentaba contra la esencia de esos principios. Un temprano exponente lo constituyó en 1778 la pluma virulenta del arzobispo de Santiago, don Francisco Bocanegra, para el que la nueva filosofía se reducía a una conspiración de impíos formada por «Ateístas, Deístas, Naturalistas y Materialistas, que van a un mismo fin, aunque por diversos rumbos»: combatir «la

<sup>34</sup> Archivo Diocesano de Pamplona. Caja 276, nº 10, 1820. *Disposiciones dadas por D. Joaquín Xavier de Uriz y Lasaga sobre el Seminario Conciliar*.

<sup>35</sup> Carta al nuncio Brunelli: Arch. Vat. Nunc. Madrid, caja 317. Véase en Melquíades ANDRÉS, *La supresión de las facultades de teología en las universidades españolas (1852)*, «Antológica Anua», 18 (1971) 560.

<sup>36</sup> G. Mayáns a José Nebot. Oliva, 24-IX-1740. En Antonio MESTRE SANCHIS, *Religión y cultura en el siglo XVIII español*, en Ricardo GARCÍA VILLOSLADA (ed.), *Historia de la Iglesia en España*, IV, Madrid, BAC, 1979, 459.



Religión revelada». Conspiración en la que participaba «una amplia caterva», cuyos principales representantes eran los: «Pedro Bayle, Talando, Espinosa y Obes, padres conscriptos de esta secta infeliz a quien siguen como tropa auxiliar, los Colins, los Wolstones, los Marqueses de Argens, los Voltaire, los Rosoes, los Elvecios, y otros discípulos ocultos cuyos nombres han quedado reservados»<sup>37</sup>.

3. Filósofos que con sus nuevas ideas contribuyeron a posibilitar y allanar el camino de la Revolución francesa, cuyos efectos políticos y sociales convulsionaron el orden establecido y pusieron en duda los principios que lo sostenían. Las críticas a la nueva filosofía tenían ahora una justificación política y social nueva, entremezclada con planteamientos doctrinales y sobre todo tenían a Francia como blanco de todas las quejas. Por eso a partir de 1789 se acelerarán las críticas contra un país al que algunos clérigos no dudaron en calificar de: «idólatra, monstruo de herejías; Pueblo sin Rey, sin ley y sin Dios (...) que ha jurado arrancar de España la Santa Fe, y plantar en ella el árbol de la soñada libertad»<sup>38</sup>. En la misma sintonía, el obispo Ildefonso Gómez arremetía contra la nueva filosofía al afirmar en 1791: «Concluamos aquí, que si alguno, rompiendo los sagrados y estrechos vínculos con que todo derecho sujeta a toda criatura a la potestad suprema, dice en su corazón (...) no hay sujeción, no hay obediencia, porque el hombre nace libre y sin marca alguna legal que lo ligue a esa dependencia vitalicia (...) pronuncio sin detenerme que ese rebelde no es Católico, no es vasallo, no es hijo, lo diré de una vez, no es español: es un infiel, un Deísta, un cismático, un aborto, es en definitiva un filósofo, que no habla el idioma de la religión»<sup>39</sup>.

4. ¿Cuál era ese idioma? Indudablemente el de la religión católica que se resistía a aceptar una modernidad que diseccionase la realidad temporal y trascendente en ámbitos independientes, regulados por el dictamen de una naturaleza o razón inmanente, convertida en supremo legislador y a cuyas leyes Dios quedaba sujeto.

Este Dios inmanente y racional es el que reivindicará precisamente la nueva filosofía y al que el liberalismo doctrinario de primera hora rendirá cumplida pleitesía. Por eso no es extraño que el constitucionalismo del 12 y del trienio liberal, heredero del racionalismo ilustrado y de muchos de los presupuestos políticos de la Revolución francesa, fuese rechazado mayoritariamente por la jerarquía eclesiástica decimonónica. Para quien la división de poderes de Montesquieu y el *Contrato social* de Rousseau eran simplemente «ideas y voces inventadas por los filósofos para alucinar a los pueblos»<sup>40</sup> y erosionar el principio de autoridad vertical que viene de Dios e informa y da sentido a la realidad temporal.

<sup>37</sup> *Carta pastoral que dirigió a su rebaño el Ilmo. Sr. don Francisco Alexandro Bocanegra y Xivaja, arzobispo y señor de Santiago, Saludable medicina para las dolencias del siglo*. Madrid, Joaquín Ibarra, 1778, 51-56.

<sup>38</sup> N. CHORNET, *Medio seguro para triunfar de la Francia. Oración, dedicatoria y ascética*. Valencia, Imprenta Francisco Burguete, 1794.

<sup>39</sup> Ildefonso GÓMEZ LIMÓN, op. cit., 12-13.

<sup>40</sup> *Pastoral o aviso del Ilmo Sr. D. Bartolomé Cien fuegos, Obispo de Mondoñedo al clero secular*, Lugo 1817, 23.

## IX. LA CORRIENTE APOLOGÉTICA

1. La literatura apologética del primer tercio del XIX, con el amparo y connivencia del absolutismo fernandino, defenderá estas tesis con especial hincapié. Uno de los ejemplos más representativos será Rafael Vélez, obispo de Ceuta y arzobispo de Santiago, que en 1812 publicó en Cádiz: *Preservativo contra la irreligión*. Obra con la que inició una serie de trabajos orientados «a la defensa de nuestra adorada religión, de nuestra amada patria, y de nuestro rey cautivo»<sup>41</sup>. Con la misma intención, publicó en 1818 su obra más conocida: *Apología del Altar y del Trono*, en la que intentaba probar que «los planes adoptados para nuestra reforma no eran sino los mismos de los franceses, aunque más paliados, y que sus miras no eran otras que las de la filosofía contra los altares de Jesucristo, aunque sus primeros proyectos no atacasen directamente a nuestra religión divina, ni sus autores lo llegasen a conocer»<sup>42</sup>.

2. Se trataba, en definitiva, de poner en tela de juicio la validez de ciertos principios que informaban el liberalismo doctrinario de primera hora, por considerarlos no sólo contrarios a la tradición política, sino atentatorios contra la religión cristiana y la divinidad de la Iglesia. A este fin responderán, por ejemplo, obras como la del dominico José Vidal: *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio*, Valencia, 1827<sup>43</sup>; o los veinticinco volúmenes del obispo de Ibiza, don Basilio Antonio Carrasco, que en 1829 publicó en Madrid, en colaboración con Juan Antonio Díaz Merino, su *Colección de obras contra la incredulidad y errores de estos últimos tiempos*<sup>44</sup>; o la obra del padre fray Manuel Amado: *La Monarquía y la Religión triunfante de los sofismas de la Revelión y de la incredulidad*<sup>45</sup>; aunque quizá una de las más famosas sea *Cartas filosóficas* del padre Francisco Alvarado, conocido más por su pseudónimo de el Filósofo Rancio, en la que intentó demostrar «la insubsistencia y futilidad de la filosofía moderna para el conocimiento de la naturaleza, su oposición con los dogmas de nuestra Santa Religión, sus perniciosas

<sup>41</sup> RAFAEL DE VÉLEZ, *Preservativo contra la irreligión o los planes de la Filosofía contra la Religión y el Estado realizados por la Francia para subyugar a la Europa, seguidos por Napoleón en la conquista de España y dados a la luz por algunos de nuestros sabios en prejuicio de nuestra patria*, Cádiz 1812, 11.

<sup>42</sup> Fr. RAFAEL DE VÉLEZ, *Apología del Altar y del Trono o Historia de las reformas hechas en España en tiempo de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios, y otros escritos contra la Religión y el Estado*, I, Madrid 1818, 1,30.

<sup>43</sup> En la misma línea antiliberal, fray José Vidal escribió: *Idea ortodoxa de la Divina Institución del Estado Religioso contra los errores de los liberales y Pistoyanos Monacómacos*, Valencia 1823.

<sup>44</sup> CARRASCO HERNANDO, B. y DÍAZ MERINO, J., *Biblioteca de Religión, ó sea Colección de obras contra la incredulidad y errores de estos últimos tiempos*, XX, Madrid 1829.

<sup>45</sup> Amado, M., *La Monarquía y la Religión triunfante de los sofismas de la Revelión y de la incredulidad ó sea diálogos entre un americano y un español sobre la libertad, gobierno, revoluciones y Religión*, Madrid 1829. En tres volúmenes escribió también: *Dios y España, ó sea ensayo sobre una demostración histórica de lo que debe España a la Religión Católica*, Madrid 1831.

doctrinas contra las buenas costumbres, y su influencia en el trastorno de los Gobiernos legítimos»<sup>46</sup>.

3. Otras veces se editaron discursos apologéticos para contestar los agravios económicos cometidos con la Iglesia. Tal es el caso del cardenal don Pedro de Inguanzo y Rivero que 1823 publicó en Salamanca: *El dominio sagrado de la Iglesia en sus bienes temporales*, denunciando la labor desamortizadora del gobierno constitucional. Las traducciones de apologías famosas estuvieron también presentes. Se tradujo a Chateaubriand: *Los Mártires o el Triunfo de la Religión cristiana*, Madrid 1816; al abad Lamourette: *Las delicias de la Religión cristiana o el poder del Evangelio*, Barcelona, 1817; a Nicolás Jamin: *Pensamientos teológicos respectivos a los errores de este tiempo*, Gerona 1827; también documentos pontificios tendentes a desenmascarar los errores contemporáneos como la Bula de Benedicto XIV contra los FrancMasones, traducida en 1814 por el presbítero don Manuel María de Arce. *La Gaceta de Madrid*, el 10 de julio de 1819, anunciaba la traducción de la obra del abad Gourci: *Colección de los apologistas antiguos de la religión cristiana*, hecha por el doctor en Sagrada Teología don Manuel Gimeno. En Cádiz se publicó un año más tarde, en cuatro tomos, *La indiferencia en materia de Religión*, de La Mennais. Hubo también obras apologéticas en catalán como la publicada en 1823 en Vich con el título: *Conversa entre Manuel y Josepó Mol instructiva y a proposit pera descubrir las embusterias dels filosops y constipats de nostre dies*. También la literatura apologética trató de combatir las obras que durante aquellos años se publicaban y estaban más vivas en la mente de los españoles. Así, don Manuel Anselmo Nafria, lectoral de Calahorra, combatió los errores de Juan Antonio Llorente<sup>47</sup>; don Fermín Caballero y Morgay lo hizo con las obras de Sebastián Miñano<sup>48</sup>; las *Instituciones de León*, más conocidas por *Teología Lugdunense*, tampoco escaparon a la condena<sup>49</sup>; como los temas proclives al materialismo y mortalidad del alma<sup>50</sup>.

<sup>46</sup> *Cartas filosóficas que bajo el supuesto nombre de Aristóteles escribió el Rmo. Padre Maestro Fray Francisco Alvarado conocido ya comúnmente por el Filósofo Rancio...*, Madrid 1825.

<sup>47</sup> Manuel ANSELMO NAFRIA, *Los errores de Llorente combatidos y deshechos en ocho discursos*, Madrid 1824.

<sup>48</sup> Fermín CABALLERO Y MORGAY, *Correcciones fraternas al Presbítero Doctor Don Sebastián Miñano, autor de un Diccionario Geográfico y Estadístico de España y Portugal, que sudan las prensas de Pierart y Peralta*, Madrid 1827.

<sup>49</sup> *Examen del curso de Instituciones Teológicas del Arzobispado de León, conocidas bajo el nombre de Teología Lugdunense, condenadas solemnemente por Decreto de la Santa Silla apostólica de 17 de diciembre de 1792*, Madrid 1825.

<sup>50</sup> Don Agustín Cortiñas publicaba en 1825 dos obras apologéticas sobre la inmortalidad del alma y la refutación del materialismo. La primera fue anunciada por la *Gaceta* el 11 de octubre con el título: *Demostración física de la espiritualidad e inmortalidad del alma*; la segunda, publicada en La Coruña, se tituló: *El triunfo de la verdad y refutación del materialismo*.

## X. LA PASTORAL EPISCOPAL

1. Paralelamente, la pastoral episcopal desempeñó una labor formativa de primer orden que mitigó sin duda muchos de los efectos negativos del fenómeno secularizador. Los obispos creían que la mayoría de los males procedían del olvido de las prácticas religiosas. «Nunca lloraríamos los males que lloramos», decía en 1817 el obispo de Tarazona, don Jerónimo Castillón, «si las máximas de la Religión cristiana (...) se hubiesen ejercido constantemente»<sup>51</sup>. Y muy especialmente si no se hubiese dado un descuido en la formación doctrinal. Pues como decía el obispo Armañá: este descuido era «madre fecunda de gravísimos errores, abusos, vicios, supersticiones, enredos de conciencia»; en cambio, dando formación doctrinal «se echan los fundamentos más sólidos de la religión, de la moralidad, del bien común»<sup>52</sup>.

2. Muchas páginas, horas de predicación, pastorales, cartas, etc., dedicaron los obispos a corregir estos males. En sus escritos y sermones, exhortaron reiteradamente a los fieles a frecuentar los sacramentos, evitar las ocasiones pecaminosas, y fomentar las prácticas de piedad más usuales. No callaron ante los efectos nocivos de la difusión de libros prohibidos. Mucho menos lo hicieron ante las ideas de la masonería y del doctrinarismo liberal, verdaderos hontanares de muchos de los males que aquejaban a la sociedad española de la época; amén de arbitrar otras medidas de choque que nos permiten pergeñar una idea bastante aproximada de la pedagogía moral y doctrinal del episcopado español del primer tercio del siglo XIX.

3. El doctrinarismo liberal de primera hora acaparó la atención de sus escritos. Como ejemplo representativo de doctrina común puede servir el informe de la visita *ad limina*, realizada en 1824, por el obispo de Lérida, don Simón de Rentería y Reyes. En él daba cuenta de la salud doctrinal y moral de su diócesis, afirmando: «Por lo común, los que eran buenos cristianos han conservado sus costumbres sostenidos de la religión, a pesar de la persecución; pero los que eran malos se han pervertido mucho más y han abandonado la religión, dexándose arrastrar de los perversos ejemplos de los militares y demás revolucionarios, de sus bocas infernales y de los pésimos libros que se procuraban propagar por todas partes y por todos medios, contribuyendo infinito a ello la impunidad del Gobierno llamado constitucional. Se procura en los sermones y en las correcciones particulares hacer conocer sus errores a los extraviados para que se conviertan al Señor»<sup>53</sup>.

<sup>51</sup> *Carta Pastoral que el Ilmo Sr. Don Jerónimo Castillón y Salas, obispo de Tarazona escribía al clero y demás feligreses de su diócesis*, Zaragoza 1817, 23.

<sup>52</sup> *Pastoral del Ilmo. señor don Francisco Armañá, obispo de Lugo: en que propuesta la infalible verdad de la religión cristiana, promueve la debida instrucción en su doctrina* Madrid, Joaquín Ibarra, 1783, 284-285. Véase en Alejandro MAYORDOMO, *Iglesia, Religión y Estado en el Reformismo Pedagógico de la Ilustración Española*, «Revista de Educación» (1988) 274.

<sup>53</sup> Ramiro VIOLA GONZÁLEZ, *Incidencias religiosas durante el período constitucional (1820-1823) en la diócesis de Lérida*, en «Anthologica Annua», 20 (1973) 818.

4. La masonería y las sociedades secretas no fueron menos blanco de sus críticas. De las plumas de los prelados salieron aceradas acusaciones contra los efectos nocivos de carbonarios, masones, comuneros, etc. a los que veían como enemigos directos de la Iglesia Católica. En una emblemática exhortación pastoral del arzobispo de Santiago, don fray Rafael de Vélez, se decía al respecto: «De estas Juntas ó Sociedades secretas á nadie se desecha de cualquier país, partido, secta ó Religión que sea, con tal que pueda servir, ó sea capaz de algunos ó de todos los crímenes. El turco, el Hereje, el Cristiano, el Kuacaro, el Metodista, el Indiferente, todo el que quiera es miembro de estas sociedades, porque á nadie se excluye. El fin es hacer la guerra a Jesucristo, hacérsela también a todo gobierno legítimo, a toda autoridad ó persona que se le pueda resistir, y nada les importa que el agente de tan horrible plan sea Español ó Francés, Cristiano o Musulmán. Antes si, les favorece y entra en sus planes, Religión y mitos, porque de este modo se aproximan mejor á todos los gobiernos, minan con mayor facilidad sus tronos, intrigan ó influyen en sus disposiciones, atacan ó se hacen del vencido, se retiran ó ceden como les acomoda, y vuelven a la lid según sus cálculos y su gusto»<sup>54</sup>.

5. Estas actitudes generaban en los obispos una obsesión reiterativa. El obispo de Tarazona, don Jerónimo de Castellón y Salas, decía en 1825 que el «número de masones, comuneros y otros sectarios no ha disminuido, y quizá es mayor que nunca»<sup>55</sup>. Sus escritos, corroboraba Mateo Moreno, obispo de Badajoz: «han inundado todo el Reyno, sin perdonar a la Aldea más humilde», siendo notorio «el escándalo con que se han impugnado y mofado las doctrinas, prácticas, ceremonias y Misterios más respetables de nuestra Religión»<sup>56</sup>. Acabar con este mal no resultaba sin embargo fácil. Fray Rafael de Vélez reconoce su dificultad cuando afirma: «estas sociedades están demasadamente extendidas en la América y Europa, y mutuamente se auxilian y sostienen; porque sus individuos en un tiempo llegaron a acercarse a los gobiernos, y procuraron tener siempre en sus inmediaciones a sus adeptos, remplazando a los que caen de los suyos con otros que le sirvan; porque en fin, estos enemigos hacen todos los papeles, son realistas cuando les viene bien, religiosos cuando les acomode, devotos cuando se les vigila (...), y es necesaria una especial inspiración del cielo, cuando se trata de precaverse contra ellos»<sup>57</sup>.

<sup>54</sup> *Exhortación Pastoral que con motivo de la Bula expedida por Nro. SSmo. Padre León XII contra toda sociedad clandestina, dirige a sus fieles con una nota de los libros y papeles que prohíbe el excelentísimo e ilustrísimo señor Arzobispo de Santiago*, Santiago 1827, 9.

<sup>55</sup> «Informe del obispo de Tarazona, don Jerónimo Castellón y Salas, sobre el estado de la nación», en *Documentos del reinado de Fernando VII. Informes sobre el estado de España (1825)*, Pamplona, Universidad de Navarra/CSIC, 1966, 290.

<sup>56</sup> «Informe del obispo de Badajoz, don Mateo Delgado y Moreno, sobre el estado de la nación», en *Documentos del reinado de Fernando VII. Informes sobre el estado de España (1825)*. Pamplona, Universidad de Navarra/CSIC, 1966, 144.

<sup>57</sup> *Exhortación Pastoral que con motivo de la Bula expedida por Nro. SSmo. Padre León XII contra toda sociedad clandestina, dirige a sus fieles...* op. cit., 11-12.

La relajación de costumbres fue otro de los temas centrales de la pastoral episcopal. Don Frco. Javier Cienfuegos, arzobispo de Sevilla, señalaba en 1826 un tema recurrente como mal de su época: «esa propensión a la sensualidad, que se manifiesta en tanta invención de adornos y trajes inmodestos (...), esa ansia insaciable de bailes, concurrencias profanas y teatros, que son irreconciliables con la pureza de la moral evangélica»<sup>58</sup>. Males a los que habría que añadir otras faltas de escándalo público que el obispo de Pamplona, Uriz y Lasaga, resumía en 1827 en: maldiciones, juramentos, blasfemias, robos, descaro al trabajar en días festivos, falta de asistencia a los divinos oficios, malversación notoria de caudales públicos, engaño en los tratos, compraventas, etc.<sup>59</sup>.

Muchas otras pastorales insistieron en la santificación de las fiestas. Práctica que según Alonso Cañedo, obispo de Málaga, se quebrantaba «con una publicidad y desahogo que no podemos dejar de atribuir a la falta de conocimiento y a los malos hábitos contraídos o aumentados con la confusión y anarquía de la época anterior»<sup>60</sup>. Igualmente fueron frecuentes las pastorales sobre los sacramentos, y en especial sobre la Eucaristía y la Penitencia. Como lo fueron también las dedicadas a la formación de los sacerdotes.

Mención aparte merecen los escritos pastorales sobre libros prohibidos que se multiplicaron con más profusión en el trienio liberal. Entre otros muchos caben citar los escritos de obispos como: Simón López<sup>61</sup>, Rafael Múzquiz<sup>62</sup>, Francisco Xavier Cienfuegos<sup>63</sup>, Juan Miguel Pérez<sup>64</sup>, José de Azpeitia<sup>65</sup>, etc., que buscaron contrarrestar los aspectos nocivos contra la moral y la religión que acarreaban los libros prohibidos. Obras que se recogen con profusión en la Colección Eclesiástica Española y que ponen de manifiesto la tenaz y variada labor del episcopado

<sup>58</sup> *Instrucción Pastoral del Emmo y Exmo. Sr. D. Francisco Xavier Cienfuegos y Jovellanos (...), arzobispo de Sevilla, dirigida al clero secular y regular y demás fieles del Arzobispado*, Sevilla 1826, 24.

<sup>59</sup> *Carta pastoral de Don Joaquín Xavier de Uriz y Lasaga. Prevenciones para el ejercicio de la cura práctica espiritual*, Pamplona 1827, 50-51.

<sup>60</sup> *Carta Pastoral que el Ilmo. Sr. D. Alonso Cañedo y Vigil, obispo de Málaga, dirige a sus diócesanos*, Málaga 1819, 6.

<sup>61</sup> *Instrucción Pastoral que dirige a nuestros amados diócesanos el Ilmo. Sr. D. Simón López, obispo de Oribuela, para que no den oídas a las voces engañosas de la incredulidad*, Valencia 1820.

<sup>62</sup> *Carta Pastoral en que el arzobispo de Santiago, Rafael Múzquiz y Aldunate, encarga a sus súbditos para que se conserven en la pureza de la fe*, Santiago 1820.

<sup>63</sup> *Instrucción Pastoral del Ilmo. Sr. Francisco Xavier Cienfuegos, obispo de Cádiz y de Algeciras, dirigida a prevenir a los fieles cristianos de su diócesis contra algunos errores peligrosísimos esparcidos en varios papeles publicados en esta capital*, Cádiz 1820.

<sup>64</sup> *Carta Pastoral del Ilmo. Sr. D. Juan Miguel Pérez González, obispo de Gerona. Obligación de denunciar toda proposición que oigan contraria a nuestra fe y buenas costumbres y lo mismo los libros de semejante clase que circulen entre ellos*, Gerona 1821.

<sup>65</sup> *Carta Pastoral de don José Antonio de Azpeitia Sáenz de Santa María, obispo de Lugo, re imprimiendo otra del Cardenal Arzobispo de Toledo, D. Luis de Borbón, de 29 de abril de 1820, señalando los libros y papeles de cuyo uso, lectura, adquisición y retención debe abstenerse*, Lugo 1821.

español ante el fenómeno de la secularización docente y cultural de la España decimonónica. Secularización que discurrió por cauces morales que ponían el énfasis en una antropología de corte individualista que en el plano práctico aspiraba a sacudirse el yugo rector de la autoridad clerical en favor de una mayor autonomía individual, social y política.