eman ta zabal zazu

Universidad del País Vasco

Euskal Herriko Unibertsitatea

Departamento de Historia Contemporánea

La construcción de las «heterodoxias».

Catolicismo liberal y krausismo en España

(1851-1898)

Alejandra Ibarra Aguirregabiria

2014

UNIVERSIDAD DEL PAÍS VASCO

Departamento de Historia Contemporánea

La construcción de las «heterodoxias». Catolicismo liberal y krausismo en España (1851-1898)

Alejandra Ibarra Aguirregabiria

Tesis dirigida por Manuel Suárez Cortina (Universidad de Cantabria) y Nerea Aresti Esteban (Universidad del País Vasco), sometida a evaluación con vistas a la obtención del grado de Doctora en Historia por la Universidad del País Vasco.

A mi abuela Isabel, allá donde estés.

Por tu inmenso amor y dedicación.

ÍNDICE

1. Introducción 10

2. Las condiciones de posibilidad históricas de las «heterodoxias» españolas 18

2.1. Isabel II y la primacia del catolicismo 18

2.2. El Sexenio Democrático y la ansiada libertad religiosa 25

2.3. La «conciliación» religiosa restauracionista 30

2.4. La derecha española a grandes rasgos 36

PRIMERA PARTE: EL CATOLICISMO LIBERAL EN ESPAÑA

3. ¿Hubo católicos liberales en España? 40

3.1. El catolicismo liberal español como problema historiográfico 40

3.2. «Le Catholicisme libéral» 47

3.3. Los orígenes del catolicismo liberal en España 59

3.4. Bosquejos biográficos. Los protagonistas del catolicismo liberal en España 65

4. Emilio Castelar y el espíritu del siglo 80

4.1. Conciliando democracia y religión. La tesis hegeliana de Castelar 80

4.1.1. Libertad, igualdad, justicia y progreso. Fundamentos para un sistema democrático 81

4.1.2. La religión de los pobres y desvalidos. Los primeros siglos del cristianismo 87

4.1.3. El poder temporal del pontificado. La cuestión italiana 93

4.1.4. La campaña contra los «textos vivos» y el surgimiento del neocatolicismo. La primera cuestión universitaria 99

4.1.5. El mensaje civilizador. La Guerra de África 113

4.1.6. El intento de conciliación 116

4.2. Su antítesis. La separación radical de la Iglesia y el Estado 122

4.2.1. La campaña electoral y la radicalización del discurso religioso en Castelar 123

4.2.2. «La Iglesia libre en el Estado libre». La posición de los «neos» tras la revolución 125

4.2.3. El pasado contra el futuro. La discusión de la cuestión religiosa en la Cortes Constituyentes de 1869 127

4.2.4. La primera República española y el intento de separación de la Iglesia y el Estado 146

4.3. Síntesis. La reconciliación 153

4.3.1. El intento de democratización del régimen. El posibilismo castelariano 154

4.3.2. La defensa de las garantías y la evolución de la cuestión religiosa en Castelar 156

4.3.3. La necesidad del cambio. La reforma protestante y sus protagonistas 169

4.3.4. De Pío IX a León XIII. La reconciliación y el espíritu del Evangelio 177

SEGUNDA PARTE: LA CONSOLIDACIÓN DE LA RUPTURA. KRAUSISMO Y RELIGIÓN

5. Claves para interpretar la experiencia krausista en España 186

5.1. El krausismo en España 186

5.2. La irrupción del mal en la universidad española: Julián Sanz del Río 188

5.3. La guerra a la «impiedad» de Sanz del Río 191

5.4. Protagonistas para una historia del krausismo religioso en España 195

6. De clérigo a «hereje». La disidencia de Fernando de Castro 204

6.1. Fernando de Castro como centro del problema historiográfico, ¿católico liberal o krausista? 204

6.2. La senda de Fernando de Castro: de fiel católico a krausista 207

6.3. Reconstrucción autobiográfica a partir de su Memoria testamentaria 220

7. La crisis religiosa de los krausistas españoles. Gumersindo de Azcárate como guía de un problema 228

7.1. Tiempo de esperanza (1865-1874) 228

7.1.1. Ensayo de un sistema armónico o la defensa de las libertades 229

7.1.2. La campaña contra el «panenteísmo». El krausismo, blanco de los ataques neocatólicos 234

7.2. Grandes amarguras (1875-1881) 246

7.2.1. ¿Y qué fue de las libertades? La segunda cuestión universitaria 247

7.2.2. El nacimiento de un proyecto de futuro. La Institución Libre de Enseñanza 260

7.2.3. El alma de la Institución. Francisco Giner de los Ríos y la renovación de la pedagogía en España 267

7.2.4. Los problemas de España al descubierto. La crítica al régimen canovista y la regeneración moral de la política 272

7.2.5. La polémica de la ciencia española, ¿un ejemplo más del enfrentamiento entre tradición y progreso? 277

7.3. La reinvención del krausismo en la Restauración 297

7.3.1. Viviendo en la Restauración. La necesaria acomodación política al régimen 298

7.3.2. La irrupción del positivismo y su conciliación con el krausismo. El krauso-positivismo 301

7.3.3. Moralizar, instruir y purificar: La solución krausista al problema de España 313

7.3.4. Transgrediendo márgenes. Las mujeres como agentes de renovación socio-cultural 327

7.3.5. «Contra el progreso no se puede marchar». Los primeros congresos pedagógicos y la educación para todos 348

7.4. «O católicos o ateos. O religión católica o ninguna». La crisis religiosa de los krausistas españoles 357

TERCERA PARTE: LA CONSTRUCCIÓN DE LA «HETERODOXIA»

8. Significados e identidades 384

8.1. Marcelino Menéndez Pelayo y su perspectiva de la «heterodoxia» 384

8.2. «Heterodoxias» e identidades 393

9. A modo de recapitulación 402

10. Fuentes y bibliografía 416

10.1. Fuentes primarias 416

10.1.1. Obras impresas 416

10.1.2. Publicaciones periódicas 424

10.1.3. Documentos oficiales 425

10.2. Fuentes secundarias 426

I.

INTRODUCCIÓN

En 1882 Marcelino Menéndez Pelayo publicó la segunda parte de su famosa *Historia de los Heterodoxos Españoles*. Aquellas páginas plagadas de cientos de nombres de herejes e infieles que osaron –desde su punto de vista– alejarse de la ortodoxia católica, son el punto de partida de este proyecto. En concreto, centraré mi atención en la experiencia de católicos liberales y krausistas, y en cómo llegaron a construirse como tales. Así, a pesar de que el estudio de estas dos tradiciones no supone una novedad historiográfica, sí lo es el unirlos bajo la categoría de «heterodoxia» para analizar cómo llegaron a conformarse bajo esa identidad, si la aceptaron o no, y cuáles fueron las características comunes y diferencias básicas entre ambos grupos de «heterodoxos». A este respecto, creo fundamental discernir entre dichas categorías como instrumentos de análisis histórico frente a su significado como identidades religiosas en el contexto decimonónico. De hecho, uno de los objetivos principales de esta tesis es ahondar en el significado de la «heterodoxia» en aquella época y en la construcción de esta identidad frente a su opuesta, la «ortodoxia», separadas ambas por el límite a la tolerancia impuesto por la Iglesia católica con respecto al error. Una Iglesia que actuaba como centro de poder, desde donde marcaba sus órdenes y reprimía mostrando su autoridad[1]. Sin embargo, la frontera entre «ortodoxia» y «heterodoxia» no sólo fue cambiando al ritmo de los acontecimientos históricos –reflejándose en Encíclicas y Concilios–, sino que en cada momento su significado no fue el mismo para todos.

Ya en los años setenta, el sociólogo Pierre Bourdieu planteó cómo el ser humano aprehende los objetos según el lenguaje se los representa, sirviendo así éste como instrumento de construcción de los hechos científicos[2]. Más tarde, desde el ámbito del postestructuralismo, autoras como Joan Scott afirmaron que el lenguaje no era simplemente vocabulario, sino un sistema de constitución de los significados por el que

[1] CASANOVA, JOSÉ: «Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en S. Castillo y P. Oliver (coords.): *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 1-26.
[2] BOURDIEU, PIERRE: *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos, Buenos Aires, 2009, p. 43.

las personas se representan y comprenden su mundo en relación con los demás[3]. La autora definiría así el concepto de discurso como «formas totales de pensamiento, de comprensión de cómo opera el mundo y de cuál es el lugar que uno tiene en él»[4]. Así, la base metodológica de esta tesis parte de la idea de que las identidades no se explican como efecto de una toma de conciencia, ya que los sujetos, como ha apuntado Miguel Ángel Cabrera, «no preexisten a las categorías de identidad que las definen como tales», sino que son dichas categorías las que «los constituyen como sujetos y actores históricos»[5]. De este modo, los individuos no experimentan de forma no mediada sus condiciones sociales de existencia, sino que las construyen significativamente a través del lenguaje[6]. Esta acción por la que la ideología transforma a los individuos en sujetos es lo que el filósofo Louis Althusser definió como *interpelación*[7]. Una llamada producida desde el poder –en sentido foucaultiano, creativo y productivo–, que interpela y obtiene una reacción, bien a favor, asimilando, o bien en contra, oponiéndose y resignificando. Pues como afirmó el filósofo francés, «donde hay poder hay resistencia»[8], ya que los sujetos gozan de la capacidad para redefinir los términos de la interpelación lanzada desde el poder. Esta capacidad de respuesta es la que abre la puerta al cambio y a la protesta, y la que provoca que, en nuestro caso, esa categoría de «heterodoxia» pueda adquirir diferentes significados e incluso convertirse en una identidad positiva, aunque en sus orígenes el concepto estuviera cargado de connotaciones negativas.

Con estos fundamentos metodológicos como base me propongo analizar la construcción de las corrientes católico liberal y krausista situando en el centro la cuestión religiosa, para lo que resulta imprescindible adentrarnos en la experiencia de vida de estos hombres y mujeres que inconformes con la situación religiosa de su país vivieron la religión a su manera. Sus obras, sus discursos desde la palestra pública –ya fuera en la universidad, el congreso o el púlpito-, sus cartas, o sus polémicas diarias a

[3] SCOTT, JOAN: «Sobre el lenguaje, el género y la historia de la clase obrera», *Historia Social*, nº 4, 1989, pp. 81-98.
[4] *Ibíd*., p. 128.
[5] CABRERA, MIGUEL ÁNGEL: «Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos», en C. Borderías (ed.): *Joan Scott y las políticas de la historia*, Icaria, Barcelona, 2006, p. 247.
[6]CABRERA, MIGUEL ÁNGEL: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Cátedra, Madrid, 2001, pp. 82-83.
[7] ALTHUSSER, LOUIS: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.
[8] FOUCAULT, MICHAEL: *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI, Madrid, 1989, pp. 67-68.

través de la prensa más importante de la época[9], nos ayudarán a descubrir su modo de entender la religión y la relación que mantuvieron con la Iglesia católica y con sus más fieles defensores, los «neos» y los tradicionalistas. A este respecto, podemos dividir en diferentes tipos las fuentes primarias que utilizaremos. Por un lado, destacan las obras literarias, históricas o ensayísticas que estos autores publicaron en vida o que fueron después recopiladas en distintos volúmenes; y junto a ellas, los discursos y conferencias públicas brindadas por estos grandes maestros de la oratoria. En cuanto a las fuentes hemerográficas, la lista es amplia, pues se trata de una época caracterizada por la constante creación de periódicos y revistas. Entre los diarios liberales más importantes de la época, por citar algunos, sobresalieron *La Discusión* o *La Democracia*. También son resaltables las revistas especializadas y boletines que se fueron publicando, como *Revista Contemporánea*, *Revista Europea*, el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza* o el *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*. Frente a estas fuentes de contenido progresista, destacaron las de índole tradiconalista, por ejemplo, *El Pensamiento Español*, *La Esperanza*, *La Regeneración* o *El Siglo Futuro*. Muchos de los artículos publicados en las páginas de estos periódicos y revistas han sido compendiados en diferentes obras, al igual que la correspondencia o la documentación personal de estas figuras. Por último, no debemos olvidar las constituciones, leyes, concordatos, concilios o encíclicas más importantes del periodo, lo que hemos denominado documentación oficial.

Así, de la mano de importantes representantes del periodo como Emilio Castelar o Gumersindo de Azcárate, recorreremos la segunda mitad del siglo XIX con el fin de estudiar sus respuestas a los principales problemas del periodo y las estrategias que pusieron en marcha para defender su forma de entender y de vivir la religión. Desde este punto de vista, resulta importante resaltar el amplio concepto de religión que se maneja a lo largo de estas páginas, en una época en la que las diferentes constituciones, concordatos y códigos penales extendían la religión y sus consecuencias a todos los ámbitos de la vida, haciendo de ello un problema de Estado. Por este motivo, a lo largo de las páginas que siguen, centraré mi atención en problemas que, si bien pueden parecer alejados del ámbito religioso, aparecen íntimamente relacionados con él, de forma que su presencia en el análisis estará plenamente justificada.

[9] He creído oportuno a este respecto conservar la ortografía de la época, siendo por tanto totalmente literal cada extracto de fuente primaria que aparece reproducida a lo largo de esta tesis.

De la misma forma, esta tesis trata de dar respuesta a diferentes interrogantes planteados por la historiografía española. Así, una de las preocupaciones de los últimos años ha sido la de tratar de definir el significado del «catolicismo liberal» o «liberalismo católico» y dilucidar en qué medida esta corriente europea tuvo relevancia en nuestro país. En íntima relación, y ante la confusión del término, se ha tratado de asemejar, e incluso igualar, catolicismo liberal y krausismo como si de una misma corriente se tratara. De manera opuesta, una de las hipótesis centrales de esta tesis es que catolicismo liberal y krausismo fueron movimientos diferentes entre sí, y que en España, por su identidad católica, resulta imposible encontrar católicos liberales al modo europeo. La experiencia de Castelar y otros protagonistas a los que he señalado como católicos liberales, por ejemplo, Eugenio Montero Ríos, Eugenio García Ruiz, Fernando Garrido o Roque Barcia, arrojará luz al respecto; mientras que Fernando de Castro contribuirá a mostrar las diferencias entre ambas tradiciones en lo referente a la confusión entre catolicismo liberal y krausismo. En cuanto a la experiencia krausista, a pesar de la cantidad de trabajos que existen en torno a temas que a lo largo de estas páginas se vuelven a tratar, considero necesario volver a ellos con el fin de ofrecer una visión conjunta de lo que fue en España el krausismo religioso y cómo sus adversarios religiosos trataron de denostarlo una y otra vez. Gumersindo de Azcárate, Francisco de Paula Canalejas, Nicolás Salmerón, Francisco Giner de los Ríos o Concepción Arenal, por citar algunos nombres, nos mostrarán esa postura de rechazo hacia un gobierno y una institución católica que les obligó a elegir entre estar dentro o fuera.

De tal modo que todas y cada una de las cuestiones más importantes de la época en relación con la religión estarán presentes en este texto, con el fin de analizar las respuestas de estos personajes a la interpelación de «neos» y tradicionalistas y su estrategia religiosa alternativa al catolicismo oficial. La pregunta básica sobre la que se sustenta la tesis es en qué medida estos individuos fueron capaces de escapar a las constricciones del contexto social y discursivo, rechazando categorías establecidas y creando nuevas estrategias que dieran solución a los problemas que su época les planteaba. Es decir, hasta que punto los «heterodoxos» abrieron espacios discursivos y políticos para la crítica, rompiendo tanto con el inmovilismo de la «ortodoxia» como con los límites infranqueables que marcaban las dicotomías políticas de la época. En íntima relación con estos problemas, me pregunto cómo compatibilizaron su fe con otros ideales que chocaban de frente con los principios católicos, si se sintieron parte de

esa «heterodoxia», y si se identificaron con las categorías de «católicos liberales» y «krausistas».

A nivel historiográfico, esta tesis se encuadra en el marco de los estudios de lo que se conoce como primera ola de secularización en España[10]. Aquel proceso por el que se irían derrumbando las bases religiosas sobre las que se sustentaba la modernidad y que el sociólogo alemán Max Weber definió como el desencantamiento del mundo, la desacralización de la sociedad. Para él, las transformaciones socio-económicas y el desarrollo del racionalismo y el movimiento científico amenazaban con aniquilar los pilares religiosos de las sociedades modernas. Sin embargo, esta decadencia y supuesta desaparición de la religión ha sido puesta en duda desde la década de los noventa del pasado siglo XX por diversos sociólogos. Joan Estruch, Peter Berger, Hugh McLeod o Ignacio Sotelo, rechazando el fondo universalista de esta teoría, han propugnado la emergencia de nuevas formas de reencantamiento[11]. Para ellos, la modernidad, lejos de conducirnos al ocaso de las religiones, nos ha llevado al pluralismo religioso, una teoría que tal y como señalan otros sociólogos como José Casanova o Alfonso Pérez-Agote no resulta para nada universalizable y Europa supone un claro ejemplo de ello[12]. De esta

[10] Sobre la teoría de la secularización podemos ver: ALONSO, GREGORIO: «La secularización de las sociedades europeas», *Historia Social*, nº 46, 2003, pp. 137-158; DA COSTA, NÉSTOR: «Sobre la teoría de la secularización», *Cuadernos del CLAEH*, nº 96-97, 2008, pp. 209-220; ESTEBAN, VALERIANO: «Más allá de la secularización», en A. López Sala y F. Colom González (coords.): *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión pública de la nueva diversidad religiosa*, Fundación Manuel Giménez Abad, Zaragoza, 2011, pp. 17-36; FAZIO, MARIANO: *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Rialp, Madrid, 2012; KATZNELSON, IRA y STEDMAN JONES, GARETH: «Introduction: multiple secularities», en I. Katznelson y G. Stedman Jones (eds.): *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 1-22; LOUZAO VILLAR, JOSEBA: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, nº 121, 2008, pp. 331-354; MIRA ABAD, ALICIA: *Secularización y mentalidades. El sexenio democrático en Alicante (1868-1875)*. Publicaciones Universidad de Alicante, Alicante, 2006; OVIEDO TORRÓ, LLUÍS: *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1990; PANNENBERG, WOLFHART: «La secularización del cristianismo y el origen de la modernidad», en P. Álvarez Lázaro (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCo, Madrid, 1996, pp. 373-390; REVUELTA GONZÁLEZ, MANUEL: «La secularización de las cosas y de las actitudes en la España contemporánea», *Carthaginensia*, nº X, 1994, pp. 73-92.

[11] BERGER, PETER L.: «Pluralismo global y religión», *Estudios Públicos*, nº 98, 2005, pp. 5-18; ESTRUCH, JOAN: «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar; S. Giner; y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pp. 266-280; McLEOD, HUGH: «Secularisation and revival in the 19th century city», *Hispania Sacra*, nº 86, 1990, pp. 391-404; McLEOD, HUGH: *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Macmillan, Londres, 2000; SOTELO, IGNACIO: «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 38-54.

[12] CASANOVA, JOSÉ: *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 2000; CASANOVA, JOSÉ: «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, nº 7, 2007, pp. 1-20; PÉREZ-AGOTE POVEDA, ALFONSO: «El proceso de secularización en la sociedad española», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 77, 2007, pp. 65-82;

forma, la teoría de la secularización sería un producto europeo cuya función no resulta extensible más allá, mientras que el paradigma americano sería válido para Estados Unidos, pero no así para Europa o las repúblicas católicas latinoamericanas[13]. Así, a pesar de esta efervescencia de lo religioso en la actualidad, creo que resulta innegable el hecho de que a finales del siglo XIX España vivió un desencantamiento, un descenso del grado de religiosidad y sobre todo del apego a la institución católica. Se produjo una modificación del papel de la religión y un decrecimiento del poder de las instituciones religiosas en aquella nueva sociedad liberal. De esta forma, si entendemos secularización como la distinción de esferas, la privatización de la religión y la decadencia de las prácticas religiosas[14], esta tesis mostraría cómo la España decimonónica vivió un proceso de secularización al modo típico de los países de tradición católica: contra la religión y la Iglesia. La modernidad estaba trazando una frontera entre el catolicismo, dispuesto a perpetuar su monopolio sobre la verdad y su mantenimiento del orden tradicional, y las ideas modernas, eso que Suárez Cortina ha llamado modernidad conflictiva[15]. Frente a esto, anticlericales y laicistas defenderían la depuración doctrinal, la vuelta al evangelio y el desplazamiento de la religión al plano individual y privado. Del mismo modo, esta pugna constituyó un intenso motor nacionalizador provocando un proceso de sacralización de la nación, una transferencia de lo sagrado del ámbito religioso a la nación[16].

Para finalizar con esta introducción, me gustaría dedicar unas palabras a todos aquellos que de una manera u otra han sido parte de este proyecto. En realidad, cuando no formas parte del mundo universitario, es muy difícil comprender y acompañar a

---

PÉREZ-AGOTE POVEDA, ALFONSO: *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2012.

[13] SERRANO, SOL: *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2008 y DI STEFANO, ROBERTO: «Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino», ponencia presentada en el Congreso *Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas*, Londres, 2012, http://sas-space.sas.ac.uk/4121/1/LIA%2C_Liberalismo_y_religi%C3%B3n%2C_DiStefano%2C_18.04.12.pdf (consultado el 15/11/2013).

[14] LOUZAO VILLAR, JOSEBA: *Soldados de la fe o amantes del progreso: Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*. Genueve ediciones, Logroño, 2011, pp. 51-52.

[15] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Federalismo, religión y política en el siglo XIX: España y México en perspectiva comparada», en M. Suárez Cortina, E. Trejo Estrada y A. Cano Andaluz (eds.): *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2013, p. 39.

[16] HAUPT, HEINZ-GERHARD: «Religión y nación en la Europa del siglo XIX: algunas consideraciones en perspectiva comparada», *Alcores***,** nº 2, 2006, pp. 159-175 y ARCHILÉS, FERRAN: «Vivir la comunidad imaginada. Nacionalismo español e identidades en la España de la Restauración», *Historia de la educación*, nº 27, 2008, pp. 57-85.

quien dedica tantos esfuerzos a la tarea investigadora. Por eso, en primer lugar, quiero agradecer la paciencia y comprensión que durante estos últimos años me han mostrado mi familia y mis amigos. Por esos desvelos, por esas conversaciones aburridas, por tratar de entender mis textos y de ayudarme a buscar soluciones, a mis padres, a mi hermana Lucía, a mis abuelas, a Ander, Cris, Maca, Marta, Elvi, Andrea, Jokin, gracias de corazón. Mi segundo reconocimiento es para todos mis compañeros del departamento de Historia Contemporánea de la Universidad del País Vasco y de tantas otras universidades que he ido conociendo a lo largo de congresos y seminarios, en especial a aquellos que formaron parte del comité del tercer encuentro de Jóvenes Investigadores de la Asociación de Historia Contemporánea y que me dieron la oportunidad de ser parte de aquello: Jon Penche, Joseba Louzao, María Losada, Guillermo Marín, Unai Belaustegi o Javier Gómez entre otros. También quiero agradecer a los miembros de mi grupo de investigación, *La experiencia de la sociedad moderna en España*, al Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, al Laboratorio de Microfilmación, al departamento de Historia Moderna y Contemporánea de la Universidad de Cantabria y a Gregorio Alonso y la Facultad de Artes de la Universidad de Leeds por su tiempo y dedicación. Del mismo modo, resulta imprescindible dar las gracias a todo el personal bibliotecario que durante este tiempo me ha ayudado a bucear entre sus maravillosos fondos antiguos y hemerográficos: gracias a la Universidad de Deusto, la Biblioteca Foral de Bizkaia, la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca Real del Palacio Real de Madrid y, sobre todo, a Arantza Isasi del servicio de documentación de la Biblioteca de la Universidad del País Vasco por ayudarme a conseguir copias de artículos y obras antiguas, raras y descatalogadas. Por último, mi agradecimiento a aquellos que se han convertido en buenos amigos. A Raúl López Romo, Gaizka Fernández Soldevilla y Xabier Hualde, por compartir su experiencia, sus sabios consejos y su buen humor, a Sara Hidalgo por su amplio sentido de la amistad, y a Barbara van der Leeuw, por no soltarme nunca la mano y confiar en mí para emprender una nueva aventura profesional. Por supuesto, este proyecto no habría sido posible sin la beca predoctoral del Gobierno Vasco, y sin la supervisión de mis directores, Manuel Suárez Cortina y Nerea Aresti. Sin ellos nunca me habría embarcado en semejante hazaña, la pasión que sienten por la Historia es realmente contagiosa. Todo lo bueno de esta tesis es suyo.

II.

LAS CONDICIONES DE POSIBILIDAD HISTÓRICAS DE LAS «HETERODOXIAS» ESPAÑOLAS

Antes de comenzar a analizar los movimientos que conforman este estudio, creo necesario situarnos –aunque sea de manera breve– en el contexto de la época. Resulta imprescindible recordar los rasgos distintivos de esta nueva España liberal, sus textos constitucionales, las cuestiones más importantes y sobre todo –por su relevancia para el tema que nos ocupa– la evolución política del Estado en relación con la Iglesia, los acuerdos con la Santa Sede en cada periodo político y los textos pontificios más relevantes. De la misma forma, unas pinceladas sobre las diferentes tradiciones que conformaron la derecha española en la segunda mitad del siglo XIX se hacen indispensables para ubicar a las distintas figuras que aparecerán a lo largo de los siguientes apartados.

2.1. Isabel II y la primacía del catolicismo

Fue con la muerte de Fernando VII y el advenimiento de la llamada era Isabelina cuando se puso verdaderamente en marcha el Estado moderno en España. Se dio paso entonces a un régimen constitucional caracterizado por la creación de los partidos políticos y en concreto de uno de ellos, el partido liberal conservador de tendencia romántica. Esta nueva visión que trajeron consigo los conservadores, una mezcla entre los derechos tradicionales y de las nuevas libertades civiles y que conocemos como monarquía constitucional, constituye el telón de fondo de la época que nos concierne[17].

[17] Como bibliografía básica utilizada para la redacción de este capítulo destacan las siguientes obras: ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ: *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Taurus, Madrid, 2001; ARTOLA, MIGUEL (dir.): *Historia de España. Vol. V, La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Alianza editorial, Madrid, 2001; ARTOLA, MIGUEL: *Antiguo Régimen y revolución liberal*. Ariel Historia, Madrid, 1979; BAHAMONDE, ÁNGEL y MARTÍNEZ, JESÚS ANTONIO: *Historia de España. S. XIX*. Cátedra, Madrid, 1994; CALLAHAN, WILLIAM J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Nerea, Madrid, 1989; y *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Crítica, Barcelona, 2002; COMBY, JEAN: *La historia de la Iglesia. Desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Verbo divino, Estella, 2007; FUENTES, JUAN FRANCISCO: *El fin del Antiguo Régimen (1808-1868). Política y sociedad*. Ed. Síntesis, Madrid, 2007; FUSI AIZPURÚA, JUAN PABLO y PALAFOX, JORDI: *España 1808-1996, el desafío de la modernidad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1998; GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Tomo V. La Iglesia en la España Contemporánea*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979; LABOA, JUAN Mª: *Historia de la Iglesia. Vol. IV, Época Contemporánea*. BAC, Madrid, 2002; y *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*. UPCo, Madrid, 1994; PAYNE, STANLEY G.: *El catolicismo español*. Planeta, Barcelona,

Frente a los conservadores se situaron los progresistas –herederos de aquellos «doceañistas» utópicos– y los moderados. Fueron estos últimos los protagonistas de la política española hasta 1854, excluyendo breves periodos de tiempo como el trienio esparterista.

Con la marcha de la regente María Cristina de Borbón-Dos Sicilias en 1840, Baldomero Espartero quedó al frente de una regencia que debía desempeñar las funciones de la corona durante la minoría de edad de Isabel II. Durante este tiempo, las reformas legales llevadas a cabo por su gobierno continuaron con la legislación progresista anterior: desamortización eclesiástica, exclaustración, desvinculación de los bienes nobiliarios, abolición del diezmo, creación del Consejo de Instrucción Pública, etc. Todo ello en la línea de una política de rechazo al ideal teocrático de la Iglesia que agravó las malas relaciones con el Vaticano. Resulta necesario dejar claro cómo no se trataba de una política anticlerical dispuesta a destruir la Iglesia. Por el contrario, las exigencias de la opinión liberal en estos años cuarenta abogaron por que la Iglesia se ajustase a su papel espiritual dentro de una sociedad encaminada al individualismo y al progreso humano, es decir, defendieron una Iglesia nacional subordinada a los intereses del pueblo y a las autoridades civiles de la nación. En 1843, por impulso de un movimiento popular, Espartero cayó. Los moderados, dirigidos ahora por Ramón María Narváez, dirigente de esa contrarrevolución, plantearon la «necesaria» reforma de la Constitución, abriendo con ello una gran herida y un fuerte debate a causa de la soberanía nacional. A pesar de todo, se propugnó la soberanía compartida entre el monarca y las Cortes, incrementando así el poder del trono, y se restringió aún más el sufragio. Se acordó también la imperiosa necesidad de anticipar la mayoría de edad de la reina, quien en septiembre de 1843 juró hacer guardar la Constitución. En cuanto a la tolerancia, base de la política moderna, estaba muy lejos tan siquiera de contemplarse como posibilidad en una España, la de mediados del XIX, carente de consenso constitucional[18].

1984; SÁNCHEZ AGESTA, LUIS: *Historia del constitucionalismo español (1808-1936).* Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984; SÁNCHEZ HERRERO, JOSÉ: *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde su inicios hasta el siglo XXI*. Silex eds., Madrid, 2008; SERRANO GARCÍA, RAFAEL: *El fin del Antiguo Régimen (1808-1868). Cultura y vida cotidiana*. Ed. Síntesis, Madrid, 2001; TUÑÓN DE LARA, MANUEL (dir.): *Historia de España. Vol. VIII, Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923).* Ed. Labor, Barcelona, 1990; URÍA, JORGE: *La España liberal (1868-1917). Cultura y vida cotidiana*. Síntesis, Madrid, 2008.

[18] LA PARRA LÓPEZ, EMILIO: «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Meláng*es *de la Casa de Velázquez*, nº 44 (I), 2014, pp. 45-63.

En lo que respecta a la Iglesia, con Espartero en el poder, ésta había roto todo tipo de relaciones con el gobierno. Ahora, con los moderados en el gobierno y teniendo en cuenta la grave situación financiera que atravesaba la Iglesia Española tras la desamortización, era el momento de enmendarlo. El gabinete de Luis González Bravo permitió el retorno de los prelados exiliados, reabrió el Tribunal de la Rota, restauró los diezmos y ordenó el cese de hostigamientos a los sacerdotes. Con Narváez se envió un emisario a Roma para negociar un convenio con Gregorio XVI, se suspendió la desamortización y la nueva Constitución –que reconocía el catolicismo como la única religión de España– se comprometía a concederle apoyo financiero. Como vemos, el elemento central de esta monarquía isabelina fue siempre la identificación con el catolicismo. Un catolicismo que en estos años, dándose cuenta de la situación de desamparo en la que se encontraba, decidió utilizar como modo de supervivencia las armas que durante tanto tiempo había combatido. Así, hacia 1840 comenzaron a aparecer y a surtir efecto los primeros periódicos católicos.

Por otro lado, con la súbita dimisión de Narváez a causa de la cuestión del matrimonio de la reina, se sucedieron un sinfín de gobiernos moderados hasta que en 1847 los puritanos llegaron al poder[19]. Intentaron formar un gobierno de concordia, pero lo cierto es que resultó un fracaso histórico. El retorno de Narváez volvió a suponer la restauración de la estabilidad. Por su parte, los progresistas, aunque con serias divisiones internas, mantuvieron su fidelidad a los principios revolucionaros, y al observar cómo el acceso al poder les era continuamente negado, se decidieron a sentar las bases de un nuevo partido político que sería conocido como Partido Progresista Democrático. En 1848 se alzaron en armas, encontrándose con una contundente reacción del general Narváez, que suspendió las libertades individuales, llevó a cabo numerosos encarcelamientos y un riguroso control de la prensa. Los sucesivos fueron años confusos, caracterizados por gobiernos personales y oportunistas, y por un amplio programa de reformas administrativas que contribuyeron a fortalecer el Estado: ley de sociedades por acciones, reforma del sistema monetario, creación del sello de correos, reorganización del Banco de San Fernando, adopción del sistema métrico decimal y una generosa política presupuestaria.

[19] CÁNOVAS SANCHEZ, FRANCISCO: «El partido moderado», en J.Mª Jover Zamora (dir.): *Historia de España. La era Isabelina y el sexenio democrático (1834-1874)*, tomo XXXIV, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 373-410; y *El partido moderado*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

En enero de 1851, Narváez dimitió. Con su sucesor, Juan Bravo Murillo, el reformismo moderado llegó a su punto álgido. Se propuso impulsar el desarrollo material del país con serias reformas de utilidad pública, como el comienzo de las obras del Canal de Isabel II, la apertura de la Escuela de Ingenieros Industriales de Madrid o la Escuela de Telegrafistas y la nueva ley de ferrocarriles. En lo que a esta tesis concierne de forma directa, una de sus grandes medidas fue la firma del Concordato de 1851 que llevaba años negociándose[20]. Y digo grande porque fuera o no respetado en determinados momentos, o en la práctica apoyado por una inmensa minoría, la realidad es que estuvo en vigor durante más de un siglo. Así, se puede afirmar que este documento puso fin a la guerra abierta entre la Santa Sede y la monarquía constitucional acordando, sobre el papel, la unidad católica de España. La Iglesia asumió desde este momento la expropiación de la mayor parte de su antiguo patrimonio y a cambio el Estado reconoció la religión católica como la única de la nación española, comprometiéndose además a velar por la adecuación del sistema educativo a la doctrina de la Iglesia católica, a sufragar los gastos de culto y clero y a paralizar la venta de bienes eclesiásticos:

> «Art. 1. La Religión Católica, Apostólica, Romana que, con esclusion de cualquier otro culto, continúa siendo la única de la nacion española, se conservará siempre en los dominios de S. M. Católica, con todos los derechos y prerogativas de que debe gozar según la ley de Dios y lo dispuesto por los sagrados Cánones.
>
> Art. 2. En su consecuencia, la instrucción en las Universidades, colegios, seminarios y escuelas públicas ó privadas de cualquier clase será en todo conforme a la doctrina de la misma Religión Católica…»[21].

La firma de este Concordato el 16 de marzo de 1851 por Pío IX dotó a la monarquía de Isabel II de la legitimidad católica que antes se le había negado[22]. Pero la insatisfacción posterior por ambas partes fue generalizada y el debate, como veremos a lo largo de las páginas que siguen, no tardaría en surgir en forma de agresivas campañas reaccionarias. A ello se sumó en 1854 la proclamación a través de la bula *Ineffabilis*

[20] Ver FORT, CARLOS RAMÓN: *El Concordato de 1851*. Imprenta y fundición de Don Eusebio Aguado, Madrid, 1853; BARRERO ORTEGA, ABRAHAN: *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*. Edición del Premio del Centro de Estudios Constitucionales 1812, Universidad de Cádiz, 2007, pp. 34-36; y PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: «España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953», en P. Aubert (coord.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 21-32.

[21] En FORT, CARLOS RAMÓN: *El Concordato de 1851… op. cit.*, p. 6.

[22] Idea expresada por FUENTES, JUAN FRANCISCO: *El fin del Antiguo Régimen… op. cit.,* pp. 170-171.

Deus del dogma de la Inmaculada Concepción, demostrando esa preocupación del Vaticano por restablecer el sentido cristiano a la sociedad española.

Desde la caída de Bravo Murillo se sucedieron diferentes gobiernos moderados que sembraron tal descontento en diferentes sectores de su propio partido, que éstos acabaron por pasarse al campo de la conspiración. Finalmente, el 28 de junio de 1854 la revolución puso fin a la década moderada. Aunque fueron los generales Domingo Dulce y Leopoldo O'Donnell los autores del pronunciamiento conservador contra la corrupción administrativa, conocido como la Vicalvarada, con la publicación del Manifiesto del Manzanares, fue un progresista el que alcanzó el poder. Dos años duró la coalición que, bajo la denominación de Unión Liberal, sellaron moderados y progresistas[23]. El bienio esparterista se caracterizó así, a pesar de sus amplias expectativas iniciales, por su incapacidad de aportar ningún cambio relevante al desarrollo social y económico del país, a excepción de la ley de ferrocarriles y la de desamortización de Madoz de 1855. Por esta última se decretaba la confiscación de casi todo el patrimonio restante en poder de la Iglesia, junto con las dotaciones de las escuelas, hospitales, universidades y otras instituciones de beneficencia y sociedades públicas. Era la continuación de la desamortización de Mendizábal, pero con condiciones muy diferentes. Desde el punto de vista económico, la medida fue un éxito, pero a la larga sabemos que desde el ámbito social la operación fue un desastre por la pésima distribución de las tierras.

En lo que se refiere al fallido intento de Constitución de 1856, se trató de un texto de transición entre el texto de 1837 y la posterior Constitución de 1869. Lo novedoso en materia religiosa fue que incluía el derecho a profesar libremente «opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión»[24], una discreta vía media que lavaba las manos de quienes se encargaron de su redacción. A pesar de todo, España fue acusada por el papa de violar el Concordato, originando un conflicto que ocasionó el cierre del tribunal matrimonial eclesiástico y la salida de España de Monseñor Bianchi, encargado de la Nunciatura.

---

[23] BURDIEL, ISABEL: «Monarquía y nación en la cultura progresista. La encrucijada de 1854», en E. García Monerris, M. Moreno Seco y J.I. Marcuello Benedicto (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 213-232.

[24] Artículo 14 de la *Constitución Nonnata de 1856*. Referencia consultada en la sección de Constituciones hispanoamericanas de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01478407766036728654480/p0000001.htm#I_2_ (12/02/2010).

En 1856 otro golpe de mano de O'Donnell destituyó a Espartero. Su nuevo gobierno desmanteló el régimen anterior e instauró medidas que hacían retroceder al país, como el estado de sitio, la disolución de las Cortes o el restablecimiento de la Constitución de 1845. Todo ello, eso sí, quedó maquillado bajo la presentación de un Acta Adicional a dicha constitución que ampliaba las garantías «liberalizando» su contenido. Cuando al de unos meses su gobierno cayó por negarse a poner fin a la desamortización eclesiástica, Narváez fue llamado de nuevo al poder por Isabel II. En este periodo fueron aprobadas numerosas leyes, pero nos interesa especialmente una: la Ley de Bases de 1857, que permitiría, meses después, la promulgación de la Ley de Instrucción Publica elaborada por el Ministro de Fomento, Claudio Moyano. La que conocemos como Ley Moyano, que dotaba a la Iglesia del derecho de velar por la enseñanza de la pureza de la fe, instauró el marco legal que regularía el sistema educativo español durante décadas.

Con el nacimiento de Alfonso XII en 1857, la reina llamó de nuevo a O'Donnell al poder, abriendo con ello uno de los periodos más pacíficos de la historia del siglo XIX: el parlamento largo de O'Donnell (1858-1863). Desde hacía años llevaba O'Donnell formando su Unión Liberal como partido de centro caracterizado por la acción política desde arriba y la transformación del Estado en instrumento modernizador. En estos años reemprendió la desamortización, convocó nuevas elecciones y logró que las Cortes cumplieran del todo su mandato. Las puertas de la Unión Liberal fueron abiertas a doctrinarios, puritanos, progresistas e incluso a demócratas. A pesar de los temores clericales, O'Donnell llegó a un acuerdo con el Vaticano en 1859, e incluso las aventuras imperialistas del periodo que le valieron el título de Duque de Tetuán fueron tomadas como guerras religiosas.

La historia de los gobiernos que siguieron al de O'Donnell fue la de quienes llevaron a la tumba a la monarquía isabelina[25]. Los moderados fueron de nuevo invitados a formar gobierno. Por el Gabinete presidencial pasaron el Marqués de Miraflores, Lorenzo Arrazola y Alejandro Mon, pero su escaso apoyo político les hizo fracasar. Ante semejante situación la reina volvió a recurrir a Narváez, que intentó continuar con la política aperturista que le precedía, pero el moderantismo se le echó encima no dejándole otra salida que radicalizar su posición. Fue en estos últimos años

[25] PRIETO, JOSÉ LUIS: «Los puritanos y la Unión Liberal (1833-1874). La búsqueda de un liberalismo templado», en J.Mª Marco (coord.): *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid, 1998, p. 180.

de reinado cuando Isabel II, ante la grave crisis económica por la que pasaba el país, propuso la venta del patrimonio real quedándose ella con una cuarta parte y cediendo el resto al Estado. El estallido de indignación general que provocó llegó, como veremos más adelante, a la propia universidad, suscitando los famosos acontecimientos de la «Noche de San Daniel», la del 10 de abril de 1865. Ante semejante crisis, la reina no tardó en retirar su confianza a Narváez y recurrió de nuevo a O'Donnell, quien promulgó una serie de medidas conciliadoras. A pesar de todo, no consiguió cambiar el destino del país, encaminado hacia una revolución ya anunciada. En 1866 el general Juan Prim encabezó el fallido levantamiento del cuartel de San Gil, mientras en agosto de ese mismo año, los partidos progresista y demócrata, cansados de ser sistemáticamente alejados del poder, sellaban en Ostende el pacto que debía poner fin al reinado de Isabel II. Otro de los grandes caballos de batalla de la época a los que hubo de hacer frente O'Donnell en este año de gobierno fue la cuestión de la Unificación Italiana. Hasta entonces, España había mantenido una política de «neutralidad armada», pero el resto de Europa había reconocido ya el nuevo reino. Para los progresistas era indispensable el reconocimiento del nuevo estado, algo a lo que O'Donnell se resistía ante la amenaza de la enemistad de Isabel II, quien, aconsejada por el propio pontífice, hizo todo lo posible para impedirlo. Pese a todo, el 1 de agosto de 1865, al gobierno de O'Donnell no le quedó más remedio que reconocer el Reino de Italia.

En octubre de 1866, Narváez volvió al poder llamado por la reina, y puso en marcha una política de persecución y derribo. En su punto de mira estaban progresistas y demócratas, que se vieron obligados a huir al exilio. Especial interés tuvo en los profesores krausistas, en los llamados por los neocatólicos e integristas «textos vivos», cuya doctrina filosófica y su invocación a la conciencia individual y al progreso chocaban de pleno con el dogma católico. El Real Decreto de Orovio de 1867 separaba de sus cátedras de la Universidad de Madrid a intelectuales de la talla de Sanz del Río, Castelar, Fernando de Castro o Salmerón, entre otros. El final estaba llegando. Con la muerte de O'Donnell y un año después de Narváez, nada podía detener la explosión revolucionaria.

Por su parte, la opinión católica estaba cada vez más incómoda en una sociedad que se alejaba del modelo teocrático que había caracterizado a la nación española a lo largo de su historia. Ante esta situación, el protagonismo recayó sobre seglares católicos como Cándido Nocedal o Antonio Aparisi, quienes se lanzaron a la polémica pública.

También los obispos iniciaron una campaña pública en 1863 a favor de una mayor cristianización de la enseñanza pública y, dos años después, la prensa católica, ya consolidada para estas fechas, se erigió como impulsora de una campaña que pretendía el cese de los profesores universitarios cuya libre expresión chocaba con ese modelo teocrático del que hablábamos. No debemos olvidar tampoco la fuerza que dio al episcopado español la publicación en 1864 de la encíclica *Quanta Cura* y el *Syllabus Errorum* condenando los errores modernos y el regalismo. El liberalismo convertía según ellas a la razón en el único criterio de verdad, olvidaba las consecuencias del pecado original, proclamaba el indiferentismo religioso y hacía del Estado fuente de todos los derechos. Ante este ataque, el ultramontanismo se planteó defender a capa y espada esa sociedad católica donde todo quedaba subordinado a la fe.

En septiembre de 1868, el ala más moderada del progresismo con Juan Bautista Topete a la cabeza inició la revolución en Cádiz. Poco a poco, ciudad tras ciudad se fueron sumando al pronunciamiento. Las tropas de la reina al mando de Novaliches fueron derrotadas en la Batalla de Alcolea, Isabel II huyó a Francia y el 3 de octubre Serrano hacía su entrada triunfal en Madrid. Los artífices del golpe de Estado dieron a conocer sus razones en un manifiesto llamado «¡Viva España con honra!». Redactado por López de Ayala y firmado por el Duque de la Torre, Prim, Dulce, Serrano, Nouvillas, Primo de Rivera, Caballero y Topete, sería uno de los emblemas de la España democrática. España, según palabras atribuidas a Amadeo de Saboya justo antes de abandonar el trono, se había convertido en una casa de locos[26]. Y es que la coalición de progresistas, unionistas y demócratas que había derrocado a Isabel II se disolvió dejando a la revolución sin base en la que apoyarse. Sus objetivos, la huida de la reina y el fin del exclusivismo moderado, ya se habían cumplido, ¿y después qué?

2.2. El Sexenio Democrático y la ansiada libertad religiosa

El 8 de octubre de 1868 se constituyó un Gobierno Provisional encabezado por Serrano con miembros progresistas y de la Unión Liberal. Es significativa la ausencia de demócratas, que pronto se harían oír con la formación de Juntas revolucionarias, cuyo fin sería la presión al gobierno para que éste recogiera lo que entonces eran considerados principios básicos de la democracia. El 25 de octubre de 1868 el Gobierno

[26] ESDAILE, CHARLES J.: *La quiebra del liberalismo, 1808-1939*. Crítica, Barcelona, 2001, p. 129.

Provisional lanzó un manifiesto a la nación en donde recogía los principios básicos del nuevo régimen: sufragio universal y libertad religiosa, de imprenta, de asociación y de reunión. Tras las elecciones a cortes constituyentes, se dio paso a la formación de Gobierno liderada por el general Serrano, cuya tarea fundamental fue la de elaborar una constitución democrática popular. La Constitución de 1869 comenzaba de forma significativa dejando claro que era la nación –y no Dios– y en su nombre las cortes constituyentes, las que se arrogaban el poder de decretar y sancionar dicha constitución. Se proclamaba así de forma explícita la soberanía nacional y una serie de derechos individuales, entre los cuales nos interesa particularmente uno: la tolerancia religiosa proclamada por el artículo 21:

> «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica. El ejercicio público o privado de cualquier otro culto queda garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior»[27].

Con este polémico artículo, España quedó abierta a la pluralidad religiosa[28]. Por esta carta también se abolía el fuero eclesiástico, se creaban registros civiles y se instauraban el matrimonio y los cementerios civiles, sin olvidar que los Jesuitas habían vuelto a ser expulsados de España por cuarta vez. Las controversias que originaron estos debates, que a lo largo de este estudio analizaré, y la aprobación final de esta libertad de cultos, provocaron una fuerte guerra discursiva entre los sectores liberales y quienes, recordando lo estipulado en el Concordato de 1851, exigían la unidad católica del país[29].

Como marco de fondo, no debemos olvidar que en Europa se estaba celebrando en estos años el Concilio Vaticano I. La Iglesia llevaba sin modificar sus doctrinas desde el Concilio de Trento en el siglo XVI, por lo que de esta asamblea se esperaba una solución a los problemas que venían surgiendo en toda Europa entre la Iglesia y los Estados, entre la fe y la razón. Sin embargo, lejos de presentar una solución a los

---

[27] *Constitución Española de 1869*, en http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/79140511430137617422202/p0000001.htm#I_2_ (12/02/2010).

[28] BARRERO ORTEGA, ABRAHAN: *La libertad religiosa en España*. CEPYC, Madrid, 2006 y CASANOVA, JOSÉ: «España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado», *Historia Social*, nº 35, 1999, pp. 135-152.

[29] LABOA, JUAN MARÍA: «Liberalismo y secularización en la Iglesia del S. XIX», *Carthaginensia*, nº 19, 2003, pp. 21-38 y ALONSO GARCÍA, GREGORIO: «Ciudadanía católica: identidad, exclusión y conflicto en la experiencia liberal hispana», en F. Molina (ed.): *Extranjeros en el pasado. Nuevos historiadores de la España contemporánea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, pp. 45-71.

tiempos modernos, el Concilio sólo sirvió para otorgar más poder al pontífice, en un golpe de fuerza que buscaba seguridad después de las sacudidas revolucionarias. Así, por la constitución dogmática «Filius Dei» se definió la existencia de un Dios personal alcanzable por la razón, pero afirmando siempre la necesidad de la revelación[30]. Con este punto se ponía fin al conflicto entre razón y fe condenando los errores de materialistas, panteístas y racionalistas. Además, en «Pastor Aeternus» se definió el Primado del Romano pontífice, sus derechos y su infalibilidad:

> «El Romano Pontífice, cuando habla ex cathedra […] posee, por la asistencia divina que le fue prometida en el bienaventurado Pedro, aquella infalibilidad de la que el divino Redentor quiso que gozara su Iglesia en la definición de la doctrina de fe y costumbres. Por esto, dichas definiciones del Romano Pontífice son en sí mismas, y no por el consentimiento de la Iglesia, irreformables»[31].

El 20 de septiembre de 1870, Roma fue tomada por las tropas italianas acabando con los Estados Pontificios. El Concilio –nunca concluido en la práctica– fue suspendido en octubre y el papa se autoproclamó «prisionero en el Vaticano». Finalmente, los Estados Pontificios se unieron al resto de estados para formar el nuevo reino de Italia, bajo la monarquía de Víctor Manuel II y con capitalidad en Roma. Al mismo tiempo se celebró en Nápoles un anticoncilio denominado «Libero pensiero» promovido por el diputado Ricciardi, con el fin de tratar acerca de la libertad religiosa, la separación Iglesia-Estado y la adopción de una moral independiente. Y a la par, nacía en toda Europa un fuerte movimiento de renovación teológica neotomista dispuesto a confrontar el pensamiento clásico con las nuevas doctrinas filosóficas de corte racional. El protagonismo recaería sobre los neocatólicos, que como veremos a lo largo de este proyecto, polemizaron con todo aquel que mostrase crítica alguna a la religión católica[32].

Por otro lado, debemos recordar cómo España, a estas alturas, si bien definida como reino en su Constitución, seguía sin rey. A partir de entonces, todos los esfuerzos del gobierno de Prim fueron dirigidos a la búsqueda de un nuevo monarca,

---

[30] *Concilio Vaticano I*: Tercera sesión, Constitución dogmática «Filius Dei». Sobre la fe católica, 24 de abril de 1870, en http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23281 (12/02/2010).

[31] *Concilio Vaticano I*: Cuarta sesión, Constitución dogmática «Pastor Aeternus», sobre la Iglesia de Cristo, capítulo 4: Sobre el magisterio infalible del Romano Pontífice, 18 de julio de 1870, en http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2456/articulo.php?id=23282 (12/02/2010).

[32] LANERO TÁBOAS, MÓNICA: «La Iglesia española y el poder político (1870-1874). El pensamiento político de la jerarquía española en el sexenio», en E. La Parra y J. Pradells Nadal (eds.): *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Instituto de Cultural "Juan Gil-Albert" y Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 439-450.

decantándose finalmente por Amadeo de Saboya, duque de Aosta, progresista y católico, pero hijo de Víctor Manuel, usurpador de los Estados Pontificios. Su reto en este sentido fue demostrar su catolicidad, por lo que envió una carta al pontífice haciendo profesión de fe católica, eso sí, dentro de una nación libre en lo que al culto se refería. Cuando Amadeo de Saboya llegó a España se vio sorprendido por la noticia de que Prim había sido asesinado. A la falta de su principal valedor se le unió el carlismo y un movimiento recién nacido a favor de Alfonso XII conocido como Liga Nacional. La situación que presentaba el país era desoladora: insurrección cantonal, animadversión del ejército, la Internacional y la imposibilidad de crear un gobierno constitucional. Amadeo abdicó y el 11 de febrero de 1873 se proclamó la I República española.

De fondo dos guerras, la de Cuba y la carlista, una fuerte agitación social y en el poder una desunión generalizada dentro del partido. Fueron los radicales los protagonistas de este giro republicano, cuyo candidato de compromiso fue Estanislao Figueras, quien hizo todo lo posible por preservar el orden, pero ante la amenaza de una revolución social respondió de forma represiva. El partido republicano triunfó en las elecciones a Cortes Constituyentes, pero estaban más divididos que nunca: a la derecha se situaba el grupo liderado por Castelar, opuesto al federalismo y a la revolución social; a la izquierda los vestigios de los antiguos intransigentes que reclamaban la creación de una república federal; y entre ambos un Pi y Margall disperso y mal definido. Así las cosas, el único principio claro era que España debía ser una república federal. Con Francisco Pi y Margall al frente del Estado, España seguía inmersa en la guerra civil y el descontento social, pero el punto que le hizo dimitir fue el estallido de una revuelta cantonal generalizada. Con Nicolás Salmerón en la presidencia, y su recurso a los militares, el gobierno no tardó en restaurar el orden; sin embargo, unos meses después, debido a la oposición que desde el ministerio se encaraba a las órdenes de Pavía y ante su propia negativa de firmar las condenas de muerte de unos militares que habían colaborado con los cantonalistas, Salmerón dimitió. En su lugar fue nombrado el republicano conservador Emilio Castelar.

Entre medio, no debemos olvidar la Constitución Federal *nonnata* de 1873. Este proyecto republicano configuraba un Estado Democrático de derecho y plural en donde la participación ciudadana, gracias a la inclusión del sufragio universal, era una de las características principales. Esta constitución que nunca llegó a promulgarse también contemplaba una amplia serie de derechos y libertades similares a los de la constitución

del 69, a los que se añadieron tres más: la no regulación de la suspensión de garantías de los derechos y libertades, la abolición de los títulos nobiliarios y la que más nos interesa: la libertad de cultos y separación entre la Iglesia y el Estado. Por el artículo 34 de la constitución se declaraba que «el ejercicio de todos los cultos es libre en España»; mientras que por el 35 quedaba «separada la Iglesia del Estado»[33]. La Iglesia resultaba así absolutamente libre de toda interferencia de la autoridad civil, a la vez que renunciaba a toda protección privilegiada y a la dotación económica.

Continuando con Castelar, es posible afirmar cómo con él vino la reacción. Convencido de que la única esperanza era la reconciliación, intentó conciliar al ejército, la Iglesia y las clases medias a través de una serie de medidas: la disolución de las milicias, la imposición de la censura a la prensa y la suspensión de la libertad civil. En agosto, todavía con Salmerón en el poder, se presentó otro proyecto similar al de 1870 que volvía a liberar a la Iglesia de la injerencia del Estado, pero Castelar, dispuesto a crear una república conservadora, acabó con cualquier tentación de la Iglesia de aventurarse por su propio camino y reanudó las relaciones cordiales con el Vaticano. También arrinconó discretamente la nueva constitución radical que se debatía en Cortes. En parte, estas medidas consiguieron su finalidad, la unión nacional; el problema es que dicha unión fue en contra del propio Castelar. El 3 de enero de 1874, Manuel Pavía, Capitán General de Madrid, disolvió las Cortes y convocó la formación de un gobierno de concentración nacional con Serrano provisionalmente en el poder. A esta época se la conoce como República Unitaria de Serrano. El 28 de diciembre del mismo año, el general Arsenio Martínez Campos proclamó en Sagunto a Alfonso XII como rey de España. Este golpe de Estado secundado por la mayoría de capitanes generales del ejército puso fin al Sexenio Democrático.

En lo que a la Iglesia se refiere, este periodo constituyó el resurgimiento del anticlericalismo popular de comienzos de siglo que el Estado moderado había logrado controlar. Con la excepción de algunos casos concretos, no se trató de actuaciones violentas contra los miembros del clero o contra los edificios eclesiásticos, sino más bien manifestaciones desafiantes destinadas a colerizar al estamento eclesial. William Callaham ha destacado cómo cuando el clero hablaba de persecución se refería «tanto al impacto de la legislación secularizadora como a una interferencia real en la misión

[33] *Proyecto de Constitución Federal de 1873,* en http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/78037393211469684865679/p0000001.htm#I_4_] (12/02/2010).

religiosa de la Iglesia». Y es que ningún gobierno defendió durante el Sexenio una política nacional de acoso y violencia antirreligiosa, aquella «violencia física contra sacerdotes y edificios eclesiásticos se redujo a ámbitos locales, no fue general»[34]. Por su parte, Gregorio de la Fuente también ha afirmado que la caída de Isabel II fue seguida de ataques a los símbolos borbónicos, pero que el clero, los edificios y los símbolos de la Iglesia fueron excluidos del blanco de la violencia popular[35]. Se puede decir así que se trató de una ola anticlerical pero en absoluto irreligiosa, una oleada de indiferentismo religioso como manera de castigar la política de una Iglesia aliada con la monarquía isabelina y la oligarquía dominante, pero nunca como una posición antirreligiosa[36].

2.3. La «conciliación» religiosa restauracionista

Aunque no participó en el levantamiento, Antonio Cánovas del Castillo era reconocido como el único líder posible. Su labor comenzó ya durante el Sexenio con una política de difusión del pensamiento liberal-conservador y la idea de restaurar la monarquía en la figura del príncipe Alfonso. El clero, las mujeres de la alta sociedad y la burguesía y amplios sectores del ejército se encargaron de esta difusión, pronto estuvo de moda ser «Alfonsino»[37]. Uno de sus grandes logros antes del golpe de Estado de Sagunto fue la redacción del Manifiesto de Sandhurst firmado por el príncipe Alfonso, apoyando así las ideas que sobre la futura Restauración tenía Cánovas, es decir, reconciliación nacional, fin del poder militar en el gobierno y conciliación entre el liberalismo y el catolicismo. Cánovas defendió siempre una concepción elitista y meritocrática de la sociedad, por lo que se ubicó en contra del sufragio universal y se mantuvo aferrado a la fórmula moderada de soberanía compartida entre las Cortes y el Rey. Así, llevó a cabo un proyecto por el que la estabilización del régimen pasaba por la normalización de las relaciones entre los dos grandes partidos y bajo una constitución compartida. Enseguida tuvo además España esa constitución, la de 1876, mezcla de los intereses del 45 y las libertades del 69. Por ella, el rey adquiría de nuevo sus poderes y

[34] CALLAHAN, WILLIAM J.: *Iglesia, poder y… op. cit.*, p. 264.
[35] En DE LA FUENTE MONGE, GREGORIO: «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, nº. 44, 2001, pp. 127-150.
[36] Suárez Cortina ha insistido sobre esta idea en varias ocasiones: SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Federalismo, religión y política…», *op. cit.*, pp. 61-62; o SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «¿David frente a Goliat?: secularización y confesionalidad en la España contemporánea», en M. Suárez Cortina (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pp. 10-14.
[37] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: *La España liberal (1868-1917). Política y sociedad*. Síntesis, Madrid, 2006, p. 78.

se volvía a convertir en piedra angular del sistema. En cuanto a las libertades, fue más restrictiva que la Constitución de 1869. Aunque reconocía la igualdad ante la ley y de oportunidades, la libertad y seguridad personal, el derecho de propiedad, de expresión, de asociación y de petición; por el artículo 11 se suprimía la libertad de cultos y se proclamaba de nuevo la confesionalidad del Estado:

> «La Religión católica, apostólica y romana es la de Estado; la Nación se obliga a mantener el culto y sus ministros. Nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana. No se permitirán, sin embargo, otras ceremonias ni manifestaciones públicas que las de la religión del Estado»[38].

Fue una solución de compromiso por la cual el grado de tolerancia permitido a lo largo del periodo sería definido por el color de cada gobierno. Por otra parte, aunque la larga duración en el tiempo (1876-1923) de esta constitución nos haga pensar que fue un gran éxito, lo cierto es que el gran peso que otorgaba al catolicismo y a la corona originó, como veremos más adelante, intensos debates con los demócratas. La clave de todo el proceso fue la facilitación del relevo político en el poder gracias a un sistema de gestión político-electoral, conocido como caciquismo, que alejó la tentación de exclusivismos y conspiraciones. Con esta teoría de base, los esfuerzos de Cánovas se centraron en destruir poco a poco al partido moderado incorporando a su propio bando a los sectores conservadores del unionismo, y en propiciar la reconstrucción del viejo partido progresista sobre la base de su ala derecha más moderada encabezada por Sagasta. Esta reelaboración dentro de los partidos se llevó a cabo en medio de grandes debates en torno a la cuestión religiosa. Al mismo tiempo se cuidó mucho de dejar fuera del régimen tanto a carlistas como a republicanos. Otro de los elementos importantes en la lucha de Cánovas fue la alianza con la Iglesia. Aunque ésta estaba en contra del liberalismo, veía el sistema restauracionista como un mal menor, y en Cánovas un político muy dispuesto a realizar concesiones. Pero hay que aclarar que Cánovas no tenía ninguna intención de ceder ante la Iglesia restableciendo los privilegios de los que siempre había disfrutado, y en este sentido tuvo siempre el apoyo de un rey constitucional al modo anglosajón, católico, pero completamente a favor de la tolerancia

[38] *Constitución Española de 1876*, en http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361697546795725200802/p0000001.htm#I_2_ (12/02/2010).

religiosa[39]. De esta manera, el gobierno canovista se comprometió a reducir la tolerancia religiosa, a respetar las obligaciones financieras estipuladas en el Concordato de 1851, a liberar a la Iglesia de las restricciones impuestas sobre la creación de escuelas y a insertar al clero en el sistema representativo a través del Senado. Así como a dar muestras de la determinación por parte del Estado de defender los preceptos básicos de la religión católica. Tras lo vivido en la etapa anterior, la situación no resultaba tan contraria para la Iglesia, pero la hostilidad de integristas y neocatólicos no cesó en este tiempo de Restauración. El artículo 11 de la constitución que garantizaba la tolerancia de la práctica privada de otros cultos fue el motivo de la discordia. Pío IX no estaba dispuesto a aceptar la moderada concesión liberal y el obispado español adoptó una postura hostil hacía el Estado. Y es que el ideal seguía siendo la hegemonía católica y cualquier extralimitación sería interpretada como infidelidad religiosa.

A pesar de todo, poco a poco y con algunas excepciones como el movimiento liderado por la familia Nocedal en torno al periódico *El Siglo Futuro*, el sistema de Cánovas acabó siendo apoyado por el grueso de la Iglesia Española. Además, el advenimiento de León XIII en 1878 y su política de *aggiornamento* traerían consigo la concordia. En 1881, Alejandro Pidal y Mon, tras escindirse de la corriente neocatólica, fundó la Unión Católica, como vía media conciliadora y defensora de los intereses de la Iglesia en el marco de la política liberal, aunque en 1884, por indicación del papa, se incorporaría al Partido Conservador. En diciembre de 1882 y mediante la encíclica *Cum Multa*, el nuevo pontífice hizo un llamamiento especial a la unidad en España. Tres años después, en la *Inmortale Dei* desarrolló la doctrina de la reconciliación como modo de llevar a cabo una recristianización del mundo moderno. Y en *Libertas* (1888) invocó el principio del mal menor como solución de compromiso frente a las libertades modernas.

De este modo, entre enero de 1875 y marzo de 1879 los conservadores permanecieron de forma ininterrumpida en el poder. Como logros de esta primera fase destacan dos factores que habían provocado a su vez la caída de la república: la derrota militar del carlismo y la supresión en 1876 de los fueros vascos; y la paz de Zanjón en 1878 que puso fin a la guerra de Cuba. En 1879, Cánovas dimitió dejando el gobierno en manos de Martínez Campos. Gracias a sus medidas reformistas se granjeó el apoyo de gran parte del ejército que se pasó a la oposición. En mayo de 1880 nacería el Partido

[39] Como así lo expresa Ángeles Lario en su artículo: LARIO, ÁNGELES: «Alfonso XII. El rey que quiso ser constitucional», *Ayer*, nº. 52, 2003, pp. 15-38.

Liberal Fusionista, conocido sólo como Partido Liberal, y cuando Martínez Campos y otros conservadores disidentes se integraron en él, obtuvieron el apoyo de un Alfonso XII que no deseaba otra Gloriosa. Un año después, Práxedes Mateo Sagasta, heredero del oportunismo político iniciado por Prim[40], juraba su cargo de presidente del gobierno. Con él se abrió una época caracterizada por el cambio, como muchos la han denominado, de orden y progreso. Entre las reformas aperturistas que Sagasta llevó a cabo destacan la amnistía general, la apertura a republicanos y demócratas, el alivio en la censura de la prensa, la devolución de su cargo a profesores universitarios o la reprimenda al cardenal arzobispo de Toledo, Juan Ignacio Moreno, por la publicación de una pastoral en donde denunciaba al gobierno italiano. Sagasta introdujo también medidas con el fin de restaurar lo conquistado en 1869, entre ellas: el antiguo impuesto sobre la sal, los consumos y los derechos de puertas, iniciativas destinadas a la instauración de juicios con jurado, el libre comercio o la reducción de la duración del servicio militar. Y por encima de todo, una nueva ley de prensa que abolía las restricciones impuestas por Cánovas a los periódicos. En 1883 Sagasta hubo de dimitir y el rey nombró un nuevo gabinete procedente de la izquierda dinástica bajo la presidencia de José Posada Herrera. Con él en el gobierno se creó la Comisión de Reformas Sociales.

No obstante, el fin de los liberales no tardó mucho en llegar, cuando en enero de 1884 el proyecto de restauración del sufragio universal directo fue desechado. Cánovas volvió al gobierno y convocó elecciones. En este año, como hemos comentado anteriormente, Cánovas concluyó su proyecto de absorber al moderantismo con el ingreso de la Unión Católica de Pidal en el Partido Conservador. Pero el régimen no vivía buenos tiempos, y la noticia de la grave enfermedad del rey asustó tanto al mismo Cánovas que le ofreció de nuevo el gobierno a Sagasta. Quería evitar la revolución por encima de todo. De este modo, la muerte del rey en 1885 fue seguida por un segundo periodo liberal, la primera experiencia de éxito del funcionamiento de la «co-soberanía» canovista. Tras el acuerdo de la Ley de Garantías, la aceptación definitiva de la Constitución de 1876 y, a la vez, el compromiso de introducir principios básicos del 69, Sagasta refundó su partido incorporando a hombres como Segismundo Moret o Eugenio Montero Ríos. Así, con los liberales en el poder y María Cristina de Habsburgo-Lorena como regente del reino, se celebraron elecciones en abril de 1886, con una aplastante

[40] Tal y como lo ha caracterizado MILÁN GARCÍA, JOSÉ RAMÓN: «Sagasta. Teoría y práctica del posibilismo liberal», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº. 21, 1999, p. 203.

mayoría del partido liberal que les permitió llevar a cabo las reformas que antes no pudieron. La libertad de asociación, el juicio por jurados, la reforma del ejército, la aprobación del Código de comercio, el nuevo Código Civil que acabaría con todos los vestigios de la jurisdicción foral y la restauración del sufragio universal masculino directo para las elecciones municipales, provinciales y nacionales, serían, en palabras de José Mª Jover, «los frutos tardíos del sexenio»[41]. Sea como fuere, la Constitución no fue reformada, por lo que esta ampliación del sufragio no respondió a una verdadera vocación democrática. Es más, en la práctica nada cambió, pues el fraude y la corrupción continuaron imponiendo su voluntad política. De acuerdo con Luis Arranz, para los demócratas como Gumersindo de Azcárate, el régimen no era más que un disfraz constitucional sobre un absolutismo de Antiguo Régimen[42]. A pesar de todo, nada de esto llegó a materializarse, ya que en 1890 Sagasta fue derrocado por su incriminación en un gran escándalo ferroviario.

Parecía claro que esta «pax canovina»[43] no podía durar eternamente. Pero los tres partidos de la oposición, adversarios a ultranza, eran incapaces de formar alianzas. Así, muchos intelectuales empezaron a pensar que el país se podría salvar por medios educativos y culturales. Uno de los frutos de este pensamiento fue la Institución Libre de Enseñanza creada en Madrid en 1876 por Francisco Giner de los Ríos. Aunque en un principio fue concebida como universidad independiente propagadora de los principios de la ciencia y la filosofía modernas, finalmente su camino se desvió hacia una enseñanza primaria y secundaria, creando escuelas neutras caracterizadas por el aliento personal, los métodos didácticos modernos y un nuevo programa de estudios. En este grupo es destacable la figura de Azcárate, expulsado como tantos otros de la universidad central. Fue significativa su persona porque fue muy crítico con el régimen canovista y con la Constitución de 1876, que en su opinión lo único que había conseguido era crear un modo de cesarismo con la reiterada conculcación de las libertades civiles en beneficio de los intereses de las clases pudientes.

En cuanto a la Iglesia, la indiferencia sentida por el pueblo en los años precedentes empezaba a convertirse en hostilidad. Para el pueblo, ella era la culpable de la situación social que atravesaban al haberse alineado del lado de los poderosos, y su

[41] JOVER ZAMORA, JOSÉ Mª: «La época de la Restauración. Panorama político-social. 1875-1902», en M. Tuñón de Lara (dir.): *Historia de España… op. cit.,* p. 340.
[42] ARRANZ, LUIS: «La Restauración (1875-1902): el triunfo del liberalismo integrador. Cánovas y Silvela», en J.Mª Marco (coord.): *Genealogía del liberalismo español… op. cit.*, p. 213.
[43] Como la denomina ESDAILE, CHARLES J.: *La quiebra del liberalismo… op. cit.*, p. 169.

forma de respuesta fue un débil proceso de secularización proyectado en la tolerancia de cultos que desembocaría en un anticlericalismo popular e intelectual defensor de la laicización estatal. Puede ser que esta España de finales del XIX ya llevara en su interior el germen de las «dos Españas»: por un lado elementos del clero, del ejército, terratenientes y empresarios que dominaban la sociedad y la economía; del otro, el pueblo, mal dirigido y desunido[44]. Este grave problema social fue el que llevó a León XIII, preocupado por el ascenso del socialismo, a la publicación de la encíclica *Rerum novarum* en 1891. Por ella se condenaba el liberalismo económico, el socialismo y el comunismo, y se ponían las primeras piedras de la doctrina social de la Iglesia que desembocaría en el sindicalismo cristiano.

Por su parte, la década de los noventa se inició con la normalización del turno político de partidos, pero con un delicado problema de fondo, los impulsos independentistas cubanos. En mayo de 1896, un anarquista italiano pagado por exiliados cubanos asesinó a Cánovas. En octubre del mismo año, los liberales volvieron al poder y se encontraron de pleno con la revuelta independentista cubana. La política reformista llevada a cabo por Sagasta en la isla no dio frutos y el gobierno norteamericano no dudó en desplazar al acorazado Maine a la isla. Los problemas se desataron cuando éste explotó y la culpa recayó sobre España. Ambos países entraron oficialmente en guerra el 21 de abril de 1898, hasta que España pidió la paz a cambio de Cuba, Filipinas y Puerto Rico. Es lo que se conoce como «desastre del 98». Hoy la historiografía se cuestiona si realmente la pérdida, económicamente hablando, fue negativa o no para España. Lo que sí es cierto es que la guerra cubana desarmó moralmente a los españoles, terminó de disparar las tensiones acumuladas y aceleró el despertar de la opinión pública, totalmente incompatible con el sistema canovista. Parece interesante resaltar aquí, en palabras de Frances Lannon[45], el discurso utilizado por los obispos españoles que atribuyeron la pérdida del Imperio a la apostasía nacional e interpretaron los desastres navales como un castigo por la infidelidad del país.

A su vez, de este desastre nacería una generación de intelectuales españoles llamada –o mal llamada– «Generación del 98» con deseos de regenerar España. Los intelectuales y políticos de esa España «sin pulso», en palabras acuñadas por Silvela, hicieron de la regeneración del país el tema central en todos los ámbitos. Con el nuevo

[44] *Ibíd.*, p. 187.
[45] LANNON, FRANCES: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Alianza Universidad, Madrid, 1990, p. 164.

siglo y el acceso al trono de Alfonso XIII comenzó a respirarse un deseo de cambio que los nuevos líderes del momento, Maura o Canalejas, no supieron gestionar. Y es que el recrudecimiento del anticlericalismo, el regionalismo, el republicanismo o el movimiento obrero amenazaban con romper aquel sistema de turnos. Pero eso ya forma parte de las condiciones de posibilidad históricas de otra tesis.

2.4. La derecha española a grandes rasgos

El denominador común de las diversas tradiciones de lo que hemos denominado derecha española en el siglo XIX fue su identidad católica, un esquema interpretativo cargado de símbolos, mitos e imágenes que remitían al bien, la rectitud y la tradición[46]. Así, siguiendo a González Cuevas[47], podemos dividir la derecha española del siglo XIX en dos grandes tradiciones hegemónicas: la conservadora-liberal y la tradicionalista. De un lado, la conservadora-liberal, admitía las transformaciones políticas y sociales llevadas a cabo en la Europa posrevolucionaria, sin embargo, pretendía conservar determinadas instituciones tradicionales como la monarquía o la confesionalidad estatal. En España cristalizaría en el moderantismo y su reconducción conservadora tras el impacto del 48, y después, ya en el periodo restauracionista, en el eclecticismo canovista[48]. Dentro de este grupo encontramos a figuras que aparecerán a lo largo de las páginas que siguen como el poeta Ramón de Campoamor o el escritor Severo Catalina.

Por otro lado, el tradicionalismo o conservadurismo autoritario, dividido a su vez en dos ramas, propugnaba la sistematización del hecho religioso como legitimador de la praxis política frente a la modernidad. Dentro de este grupo destacó el carlismo, representado por Cándido Nocedal o Vicente Manterola, con *El Siglo Futuro* como medio, y caracterizado por su rechazo sistemático de la sociedad moderna y liberal. A finales de los ochenta, fundaron el Partido Católico Nacional o Integrista, liderado por Ramón Nocedal, defensor del tradicionalismo y sin apenas apoyo de las masas. Por su

[46] LOUZAO VILLAR, JOSEBA: «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, nº 90, 2013, pp. 65-89.
[47] GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; y «Menéndez Pelayo y las tradiciones político-intelectuales de la derecha española», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 51-95.
[48] GÓMEZ OCHOA, FIDEL: «La formación del Partido Conservador: la fusión conservadora», *Ayer*, nº 52, 2003, pp. 57-90; y «Conservadurismo político y catolicismo en España y México, 1830-1860», en M. Suárez Cortina, E. Trejo Estrada y A. Cano Andaluz (eds.): *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 327- 364.

parte, el neocatolicismo[49], como veremos más adelante, surgió hacía 1854 en torno a diferentes órganos de expresión como *La Regeneración* o *El Pensamiento Español*, con un fuerte discurso apologético en defensa de los derechos de la Iglesia y de una política católica. Destacan en este sentido por su fuerte tendencia polemista Gabino Tejado, Francisco Navarro Villoslada, Miguel Sánchez López o Marcelino Menéndez Pelayo. A lo largo de los sesenta, los neocatólicos extendieron su ámbito de acción al Parlamento, encabezados por Antolín Monescillo o Miguel García Cuesta; y a la universidad, con Juan Manuel Ortí y Lara, Francisco Mateos Gago, Gumersindo Laverde o Manuel Merry y Colón como máximos representantes. En la práctica, la única diferencia real entre carlistas y neocatólicos fue su fidelidad a una u otra dinastía y como consecuencia la legalidad de sus formaciones. En 1865, la cuestión romana hizo que acercaran posiciones. Una relación que se mantendría a lo largo del Sexenio pero que se rompería con la Restauración y el fracaso de la tercera guerra carlista.

Por su parte, durante la Restauración y en línea con las nuevas propuestas neoescolásticas defendidas en la encíclica *Aeterni Patris* por León XIII y representadas en España por Zeferino González, la tradición conservadora liberal triunfaría, convirtiéndose en 1881 en la Unión Católica[50]. A pesar de contar con el apoyo del pontífice, su máximo valedor, Alejandro Pidal y Mon, sufriría las consecuencias de crear una asociación católica al modo europeo con dimensión política. Los tradicionalistas, como podremos ver en las páginas que siguen, considerarían la Unión Católica como una fusión de católicos liberales –a los que tildaron de mestizos, posibilistas o alfonsinos– que buscaba recabar apoyos para el partido conservador de Cánovas del que pasaron a formar parte finalmente en 1884.

[49] URIGÜEN, BEGOÑA: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. CSIC, Madrid, 1986.
[50] MAGAZ FERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA: *La Unión Católica (1881-1885)*. Iglesia Nacional Española, Roma, 1990 y MOLINER PRADA, ANTONIO: «Menéndez Pelayo, la Unión Católica y el rechazo del integrismo», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 131-163.

PRIMERA PARTE

EL CATOLICISMO LIBERAL EN ESPAÑA

III.

¿HUBO CATÓLICOS LIBERALES EN ESPAÑA?

De acuerdo con una definición literal del término, el catolicismo liberal sería un movimiento que, dentro del catolicismo, enarboló como bandera los valores liberales surgidos de la Revolución Francesa. La historiografía española que ha investigado sobre el tema no comparte esta visión, haciendo distinciones entre catolicismo liberal y liberalismo católico; buscando, para el caso español, una situación similar a la ocurrida en Francia; y confundiendo, a veces, catolicismo liberal y krausismo.

3.1. El catolicismo liberal español como problema historiográfico

En lo referente a las teorías acerca de la existencia o inexistencia de un catolicismo liberal al modo europeo en España, el debate historiográfico comenzó ya en la década de los setenta. Uno de los primeros historiadores españoles en teorizar sobre el tema fue José Manuel Cuenca Toribio en 1971. En su artículo aportó varios argumentos afirmando rotundamente la ausencia en España de un movimiento católico liberal. En su opinión, la estricta confesionalidad del Estado, la prohibición legal de la libertad de cultos, la religiosidad de la enseñanza o el peso de la jerarquía y el clero, evitaron que la Iglesia española tuviera que enfrentarse a «unas circunstancias adversas, presente en la raíz misma del catolicismo liberal europeo»[51]. Para Cuenca Toribio, el peso de la religión estaba tan fuertemente inculcado en la identidad de los españoles que todos los fieles aplaudieron de forma entusiasta las doctrinas que Pío IX declaró en contra del mundo moderno. En su razonamiento, aludió también a la inexistencia de un clero o apostolado laico al modo francés con *Le Correspondant*, responsabilizado con las ideas derivadas de la revolución. A ojos del autor, lo único que se podría acercar mínimamente al catolicismo liberal era el artículo 11 de la Constitución canovista de 1876, aunque, desde su punto de vista, «la hora del catolicismo liberal no llegó a sonar nunca con plenitud en el reloj de la Iglesia española»[52].

[51] En CUENCA TORIBIO, JOSÉ MANUEL: «El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia», *Hispania*, nº XXXI, 1971, p. 587.
[52] *Ibíd.*, p. 591.

En 1972, el historiador José Antonio Maravall realizó una distinción literal de los términos. De una parte, el liberalismo católico haría referencia a un movimiento defensivo por el que los católicos habrían abrazado el liberalismo y los mecanismos constitucionales para defender su fe; por el contrario, el catolicismo liberal trataría simplemente de pensar en términos de compatibilidad entre la religión católica y el liberalismo. El primer caso se produciría en un contexto de desigualdad para la Iglesia en el que los poderes civiles habrían querido entrometerse en la esfera eclesial, como fue el caso de Bélgica; mientras que el segundo se daría en un contexto de auténtica catolicidad en el que el liberalismo se presentaría como baluarte del catolicismo. Así, la nación española, en donde la libertad sería reclamada como valor primigenio contenido ya en la Biblia, representaría para Maravall un claro ejemplo de catolicismo liberal. Fundando su razonamiento sobre esta teoría, el autor defendió la imposibilidad de que en España pudiera haber existido un liberalismo católico, ya que la situación de privilegio y predominio de la Iglesia sobre el Estado hacían innecesario reclamar esas libertades. Sí existió, por el contrario, un grupo de católicos que pensaron que de acuerdo con los principios bíblicos su deber era defender la libertad en todos sus niveles como único régimen de respeto a la persona[53].

Por otro lado, resulta significativa la obra *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, editada por José Luis Abellán en 1975. En mi opinión, sólo el título ya induce a equívoco al aludir a la *Memoria testamentaria* de Fernando de Castro al mismo tiempo que al problema del catolicismo liberal. A lo largo del estudio preliminar de esta obra, Abellán equiparó krausismo, considerando a Castro como parte de esta corriente, y catolicismo liberal. Así, basándose en esa concordancia entre krausismo y catolicismo liberal tan repetida, en su opinión, «por krausistas y por estudiosos del krausismo», este último no sería sino un eco del catolicismo liberal, aunque, matizaba, «me parece que los krausistas eran sinceros católicos liberales si bien […] antes liberales que católicos»[54]. Entendió así el catolicismo liberal como un problema general dentro del cual podían existir matices, como sería el caso del krausismo. Al año siguiente, en la misma línea, Abellán insistió «en plantear el

[53] MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 229-266.
[54] ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*. Ed. Castalia, Madrid, 1975, pp. 56-57.

problema religioso de Fernando de Castro dentro del más general del catolicismo liberal»[55].

Ante este debate, Reyes Mate publicó en 1987 un artículo apoyando la teoría presentada años atrás por Maravall. Para él, el liberalismo católico compartía «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», por el contrario caracterizó al catolicismo liberal cómo «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»[56]. De este modo, España constituiría un ejemplo de este último caso cómo sociedad cristiana caracterizada por católicos sensibles a los vientos de libertad. La novedad de esta teoría es que Mate consideró el caso francés como ejemplo de un liberalismo católico que reivindicaba la separación de la religión respecto al poder establecido sin creer en la libertad pero necesitando su reconocimiento para llevar a cabo su proyecto.

De manera opuesta, para el historiador Jesús Martín Tejedor, la diferencia entre liberalismo católico y catolicismo liberal estribaba clarísimamente en la cronología. Así, centrándose en el caso español, Martín Tejedor vínculo el liberalismo católico con una primera etapa concretada en las Cortes de Cádiz, en donde se trataría de defender al liberalismo en una sociedad eminentemente católica; mientras que contextualizaría el catolicismo liberal en una segunda época en la que se trataría de abrir camino a la Iglesia a través de una sociedad asentada sobre postulados liberales[57].

En 1993, Emilio la Parra negó la existencia en España de una corriente del catolicismo liberal al modo francés y lo argumentó explicando cómo «el Liberalismo español, ya lo dice el propio Larra, despreció, o no llegó nunca a preocuparse, por la dimensión interior, por el impacto que la religión tiene en la formación de las conciencias libres»[58]. Además, apoyándose en los argumentos de Cuenca Toribio sobre

---

[55] ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Fernando de Castro y el problema religioso de su tiempo*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976, pp. 23-24.
[56] MATE RUPÉREZ, MANUEL REYES: «El destino político del catolicismo liberal», *Leviatán*, nº 28, 1987, p. 96.
[57] MARTÍN TEJEDOR, JESÚS: «La presencia de Ventura Raúlica en el catolicismo liberal español», *Hispania Sacra*, vol. 42, 1990, pp. 504-505.
[58] LA PARRA LÓPEZ, EMILIO: «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Biblioteca Virtual Universal*, 1993, p. 10, http://www.biblioteca.org.ar/libros/132541.pdf (29/09/2010).

la debilidad del catolicismo liberal en España, afirmó que en la segunda mitad del siglo XIX no hubo ningún intento por seguir la obra de Lamennais. En su opinión, el siguiente intento lo protagonizarían gentes diferentes como los krausistas.

Para Juan María Laboa, el catolicismo liberal haría referencia a un «intento intelectual y político» cuya «ambición consistió en aportar al liberalismo las luces de la doctrina y el sostén moral de las virtudes cristianas y de adoptar simultáneamente al catolicismo las condiciones óptimas de existencia pública y de desarrollo íntimo de una sociedad plural»[59]. No obstante, para Laboa, este deseo de conciliar los principios evangélicos con las libertades se dio en Bélgica, Italia y Francia, y en un segundo momento en los Países Bajos y Alemania, pero nunca en España. Desde su perspectiva, la desaparición de los diputados gaditanos a causa de la brutal represión de Fernando VII «explica, en parte, la ausencia posterior de un catolicismo liberal» en España[60].

Manuel Álvarez Tardío, por su parte, dio la vuelta a la teoría de Maravall realizando una sencilla y literal interpretación de los términos. Los católicos liberales serían así aquellos que «aceptaron el liberalismo posrevolucionario y confiaron en el Estado constitucional y la libertad tanto para defender sus intereses como para afirmar su fe», mientras que los representantes del liberalismo católico fueron «los liberales, en su mayor parte conservadores, casi siempre monárquicos aunque en algunos casos republicanos, que no creyeron incompatible el seguir siendo católicos con su condición de liberales»[61].

De forma contraria, Gonzalo Capellán de Miguel publicó en el año 2000 un artículo en el que, aceptando la tesis de Maravall, negaba la existencia de un liberal catolicismo en España al carecer la nación de una sociedad secularizada que tuviera la necesidad de defender el catolicismo. Capellán fue más allá y negó también la existencia de un catolicismo liberal en el sentido doctrinal y organizado, planteando cómo esta ausencia es la que ha llevado a la historiografía española a equiparar krausismo y catolicismo liberal. Afirmaba de este modo cómo no era suficiente «circunscribir el catolicismo liberal al krausismo por ser uno de los grupos que

[59] LABOA, JUAN Mª: *La Iglesia del siglo XIX… op. cit.*, 1994, pp. 87-88.
[60] *Ibíd.*, pp. 119-120.
[61] ÁLVAREZ TARDÍO, MANUEL: «*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», *Historia y Política*, nº 3, 2000, p. 10.

ideológicamente más cercanos pudieron estar del liberalismo católico europeo»[62]. En su opinión, en la España de la segunda mitad del siglo XIX hubo varios catolicismos liberales, requiriendo, cada uno de ellos, un estudio individual.

De la misma forma, Pedro Cerezo Galán, negando la presencia de un catolicismo liberal en España al modo francés, rechazaba la teoría que consideraba al krausismo como parte del movimiento católico liberal. En su opinión, el krausismo español, caracterizado por una mezcla de tendencia racionalista con un cristianismo ético, mostraba serias diferencias con ese catolicismo liberal imposible en España[63].

Apoyándose en la teoría de Abellán, Ramón Chacón Godas, en su tesis doctoral publicada en 2006, ha caracterizado a Fernando de Castro cómo católico liberal y krausista. De este modo, al referirse al *Compendio razonado de la Historia General* de Castro, explicaba cómo aquellas obras supusieron una transformación en la forma de pensar del sacerdote, «descubriéndose claramente como católico liberal y por primera vez como krausista, pues admite el sistema armónico y el racionalismo científico»[64]. En este sentido, para Chacón Godas, el escaso catolicismo liberal que germinó en España lo hizo de la mano de los krausistas, aquellos «humanistas liberales que, imbuidos de una visión religiosa, pretendían nuevos aires para la España social y política del siglo XIX»[65].

De forma opuesta, Manuel Suárez Cortina, ha planteado en un trabajo editado en 2008, su disconformidad con las teorías que equiparaban catolicismo liberal y krausismo. Así, explicaba cómo a pesar de que durante algún tiempo, la historiografía española que había prestado atención a la filosofía krausista venía sosteniendo la asociación de sus planteamientos con los del catolicismo liberal o liberalismo católico, los nuevos giros interpretativos apuntaban a «una no identificación entre catolicismo liberal y religión krausista, por más que los krausistas hayan leído y aceptado algunas de las consecuencias políticas del catolicismo liberal francés, principalmente»[66]. Suárez

---

[62] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», *Ayer*, nº 39, 2000, p. 240.
[63] CEREZO GALÁN, PEDRO: «Religión y laicismo en la España contemporánea», en P. Aubert (coord.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 121-152.
[64] CHACÓN GODAS, RAMÓN: *Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*. Fundación Fernando de Castro y Fundación Diego de Sagredo, Madrid, 2006, p. 29.
[65] *Ibíd.*, p. 190.
[66] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX», en C. Cabrero Blanco (ed.): *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Universidad de Oviedo, 2008, p. 75.

Cortina ha sostenido de este modo la presencia en España de un catolicismo liberal heredero de las líneas establecidas en Francia de la mano de Lamennais, Montalembert o Renan. Eugenio García Ruíz y Emilio Castelar desde una cultura liberal demócrata; Camilo Barcia como jacobino-socialista; o Fernando Garrido como defensor del federalismo utópico, serían los protagonistas de esta corriente en la España de la segunda mitad del siglo XIX. Ese mismo año, Suárez Cortina publicó otro trabajo definiendo a los liberales católicos como aquel sector del liberalismo que deseaba conciliar sus ideas liberales con su profundo sentido de la religión católica. En su opinión, si bien se posicionaron ajenos a la intolerancia neocatólica, se mantuvieron, a diferencia de los krausistas, «en el terreno de la estrecha colaboración, del reconocimiento de la catolicidad de España y de su plasmación en las leyes fundamentales»[67]. En 2010, reafirmándose en sus palabras, Suárez Cortina ha sumado a los demócratas republicanos citados anteriormente otros personajes a los que se podría caracterizar, en su opinión, como católicos liberales, sería el caso de Concepción Arenal o Juan Valera. A pesar de todo no ha negado la debilidad de este movimiento en comparación con lo ocurrido en el resto de Europa y en un ambiente caracterizado por el antiliberalismo y la oposición frontal de la Iglesia católica[68].

Por su parte, Felipe-José de Vicente, en una obra reciente, ha utilizado indistintamente los términos catolicismo liberal o liberalismo católico, definiendo estos conceptos como una actitud de aceptación crítica de la modernidad nacida con las revoluciones liberales[69]. Desde esta perspectiva política, los católicos liberales –o liberal católicos– serían aquellos personajes plenamente católicos que aceptaron el modelo de Estado liberal que se extendió por Europa a lo largo del siglo XIX. Como ejemplos ha señalado a Emilio Castelar, Concepción Arenal, Antonio Cánovas del Castillo, Alejandro Pidal y Mon, Eugenio Montero Ríos o Emilia Pardo Bazán. Además, en su opinión los krausistas también «fueron católicos liberales, pero más liberales y racionalistas que católicos»[70].

---

[67]SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en J.G. Beramendi, M.J. Baz Vicente y M. Pérez Ledesma (coords.): *Identidades y memoria imaginada*, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008, p. 255.

[68] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal», en M. Suárez Cortina y T. Pérez Vejo (eds.): *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 264-283.

[69] DE VICENTE ALGUERÓ, FELIPE-JOSÉ: *El catolicismo liberal en España*. Encuentro, Madrid, 2012, p. 17.

[70] *Ibíd.*, p. 161.

Por último, Gregorio Alonso, en su recién publicada *La nación en capilla*, afirma la existencia de católicos liberales en España, aunque fueran «pocos y muy perseguidos», enalteciendo el valor de sus propuestas y su compromiso en tiempos difíciles para conjugar catolicismo y liberalismo[71]. Aquella corriente, afirma Alonso, protagonizó algunas de las más interesantes polémicas del último periodo del reinado de Isabel II, con Emilio Castelar, Antonio Aguayo o Fernando de Castro como protagonistas de relevantes disputas como la cuestión romana o la universitaria.

En relación con esta confusión entre krausismo y catolicismo liberal, tal y como Capellán de Miguel ha planteado en su artículo, las características de ambas líneas de pensamiento no dejan lugar a duda: por un lado, la religión krausista, partiendo de una teoría organicista del mundo caracterizada por la individualidad, propugnó el conocimiento de la religión por convicción propia, racional, libre e íntima, que se siente y se practica de forma individual sin muestras externas o promesas ultraterrenas. Se trataba de una relación personal con Dios que denominaron panenteísmo. Mientras, el catolicismo liberal se caracterizó por el intento de compatibilización de la religión católica en su versión más primitiva y libre de corrupción, con los valores derivados de la Revolución Francesa, para ellos base de toda religión. Estos racionalistas moderados no negaban ni se cuestionaban los dogmas católicos, simplemente creían en la religión católica, pero también en el Estado moderno. La característica básica que unió a todos estos personajes fue la incomprensión y el rechazo de la Iglesia, que culminó en la «heterodoxia». En mi opinión, es precisamente esta categoría de «heterodoxos» la que les define como conjunto de la mano de otros movimientos de la época, como pudieron ser el deísmo, las logias masónicas o más tarde, el modernismo religioso, pero en ningún caso, defiendo, formaron parte de una misma corriente o movimiento doctrinario. Los capítulos que siguen pretenden mostrar la radical diferencia entre uno y otro discurso.

Por otra parte, como punto de partida de esta investigación en lo que al debate sobre la terminología se refiere, me sitúo del lado de las teorías planteadas por Maravall, Mate y Capellán de Miguel. A este respecto, el caso belga, por ejemplo, reflejaría perfectamente en mi opinión el contexto de un liberal catolicismo donde católicos y liberales se unieron en una estrategia común en beneficio de su independencia. En

[71]ALONSO GARCÍA, GREGORIO: *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*. Comares, Granada, 2014, p. 219.

España, sin embargo, no pudo darse esta versión porque la Iglesia, a lo largo del siglo XIX no dejó de imponer su superioridad, por lo que únicamente se pudo llevar a cabo un intento de compatibilización. En este sentido pienso que para el caso español, la denominación de catolicismo liberal define de manera más adecuada el intento por parte de un grupo de católicos españoles de acercar los valores del mundo moderno, para ellos contenidos ya en el mensaje bíblico, a su religión católica. De esta forma, sugiero que los argumentos que Cuenca Toribio utilizó para afirmar la ausencia de un movimiento de este tipo en España, solo excusarían la inexistencia de un liberal catolicismo, ya que efectivamente en España la Iglesia no hubo de aliarse con el liberalismo en defensa propia. No obstante, el poder que ésta detentaba y el olvido del mensaje primitivo sí pudo hacer, y esta es la hipótesis que defenderé, que un grupo de creyentes intentara liberar a la sociedad del poder eclesial, relegando a la religión al plano de lo privado e individual. Desde este punto de vista, no comparto la idea de que a estos católicos liberales hubiera que buscarlos dentro de la propia Iglesia, es decir, en mi opinión, los católicos liberales en España no saldrían de las filas clericales, sino del conjunto de la sociedad civil o secular. De otro lado, frente a aquellos que han negado la existencia de un catolicismo liberal al modo europeo en España, defiendo cómo el problema fundamental estriba en que la historiografía ha buscado un catolicismo liberal semejante al francés. Teniendo en cuenta los diferentes contextos políticos de ambos países, pienso que no es posible establecer similitudes entre estos dos casos, por lo que propongo adentrarnos en el contexto francés con el fin de buscar pistas al respecto.

3.2. «Le Catholicisme libéral»

Si en todo lo relacionado con el liberalismo y la igualdad Francia ha ido siempre a la cabeza de Europa, en este caso no iba a ser menos[72]. Hasta la Revolución Francesa,

[72] Acerca de la política religiosa francesa en esta época y los movimientos religiosos surgidos como consecuencia de ella podemos ver las siguientes obras: COMBY, JEAN: *La historia de la Iglesia… op. cit.*; CORETH, EMERICH (S.J.); NEIDL, WALTER M. y PFLIGERSDORFFER, GEORG (eds.): *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*. Encuentro ediciones, Madrid, 1993; y *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*. Encuentro ediciones, Madrid, 1994; DE BLAS GUERRERO, ANDRÉS: «Ernest Renan. Un centenario olvidado», *Claves de Razón Práctica*, nº 33, 1993, pp. 64-65; MARTINA, GIACOMO: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Vol. III. Época del liberalismo*. Eds. Cristiandad, Madrid, 1974; MAYEUR, JEAN-MARIE: *La séparation de l'Èglise et de l'État*. Rene Julliard, Paris, 1966; y *L'histoire religieuse de la France. 19e-20e siècle. Problèmes et méthodes*. Editions beauchesne, Paris, 1975; PÉREZ GUTIÉRREZ, FRANCISCO: *Renan en España*. Taurus, Madrid, 1988; ROGER, JEAN: *El catolicismo liberal en Francia*. Ateneo, Madrid, 1952; REDONDO, GONZALO y COMELLAS, JOSÉ LUIS: *De las revoluciones al liberalismo. La época*

la Iglesia católica y el Estado francés habían permanecido indisolublemente unidos, pero 1789 trajo consigo el triunfo de la razón, un radical anticlericalismo y la tan controvertida cuestión de la laicidad estatal. Con la instauración del primer Imperio napoleónico en 1804 se restableció el catolicismo en Francia, pero Napoleón promovió la laicidad brindando la libertad de culto a todos los credos. También otorgó un estatuto legal a los protestantes y liberó a los judíos de los guettos dándoles un estatuto civil. Lo cierto es que el catolicismo francés salió transformado de la revolución y el imperio. La primera gran secularización quedaría así integrada en la legislación mediante la libertad de cultos. Además, la creación del Estado Civil desvincularía a la Iglesia del control de las etapas de la existencia humana. No obstante, con la restauración borbónica en 1814 volvió la reacción conservadora que buscaba liquidar todo vestigio de la Revolución Francesa. De esta manera, se restableció a la Iglesia católica como poder político en Francia, pero no sólo allí. En toda Europa, tras el Congreso de Viena nacería un romanticismo postrevolucionario caracterizado por el temor a un Dios terrible que exigía víctimas expiatorias. Así, se emprendió una reconstrucción religiosa y se llevó a cabo una recristianización de las masas con un incipiente desarrollo de las devociones marianas y del Sagrado Corazón.

En un contexto de alternancia en el poder de conservadores y liberales, nació una nueva escuela filosófica de pensamiento ecléctico protagonizada por Victor Cousin (1792-1867) y François Guizot (1787-1874), quienes, si bien fueron completos cristianos, no dudaron en defender la separación de los ámbitos espiritual y temporal. Su partido liberal conservador sería conocido como el de los doctrinarios, caracterizado por intentar una política del justo medio entre el absolutismo y la revolución. Junto a ellos destacaron Théodore Jouffroy (1792-1842), principal fundador de *Le Globe*, admirador del evangelio pero apartado de la ortodoxia, que buscaba reencontrar en la religión natural las grandes verdades que el cristianismo había recubierto con sus dogmas a lo largo de los siglos; y Jules Simon (1814-1896) cuyo eclecticismo de izquierda le hizo más radical que sus compañeros y dedicó su vida a la búsqueda de una nueva religión para el pueblo. En 1821, nació de la mano de Guizot, Broglie o el propio Luis Felipe, la Sociedad de la Moral Cristiana, reivindicadora del Evangelio y de los principios

romántico-liberal. Tomo XI, Eunsa, Pamplona, 1979; WEILL, GEORGES: *Histoire du Catholicisme libéral en France. 1828-1908*. Slatkine, Paris, 1979; y *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*. Comunicación social, Sevilla, 2006; WILLIAMS, ROGER L.: *Gaslight and shadow. The World of Napoleon III. 1851-1870*, Macmillan company, New York, 1957.

cristianos en toda su pureza. En 1825, con Carlos X como nuevo rey y los liberales moderados en el poder, esta sociedad convocó un concurso ensayístico en defensa de la libertad de cultos que ganó el moralista suizo Alexandre Vinet. Cinco años después, el premio lo obtuvo el abogado parisino Jean Nachet con su famoso ensayo *De la liberté religieuse en France*. En este texto, Nachet defendió fervientemente la separación entre la Iglesia y el Estado: «La liberté religieuse, mise en oeuvre, n'est autre chose que la séparation absolue de l'église et de l'état. Cette séparation franchement acceptée, tous les droits sont garantis; ceux de l'individu, ceux de l'église, ceux de l'état»[73]. De la misma forma, expuso cómo el presupuesto de cultos carecía, a aquellas alturas, de razón de ser:

> «La Charte a résolu la question du salaire des cultes. Par une dérogation au príncipe de la liberté religieuse, l'état salarie les ministres des cultes chrétiens; par une dérogation au príncipe de l'égalité, il les salarie seuls, abandonnant les autres à la ferveur de leur église»[74].

En julio de 1830, durante las Tres Gloriosas Jornadas revolucionarias de Paris, la monarquía borbónica cayó y el pueblo entronizó a Luis Felipe de Orleans como nuevo monarca. Con él, Francia se dotó de una constitución más liberal, la Carta de 1830, por la que el monopolio real era eliminado y se reconocían ciertas libertades. Es significativo el hecho de que la religión de Estado desapareciese de la legislación francesa. A pesar de todo, el gobierno de Julio puso todo de su parte para asegurarse el apoyo de la Iglesia. A él pertenecieron distinguidos miembros de la Sociedad de la Moral Cristiana a la que hacíamos antes alusión. Sin embargo, una vez en el poder, no propusieron las medidas anteriormente defendidas, ya que consideraron necesaria la conciliación entre la Independencia del Estado y los derechos de la Iglesia. Gracias a esto, entre 1832 y 1842 la situación anticlerical se calmó, y la Iglesia y el Estado vivieron más o menos en buenos términos. Cousin, como administrador de la enseñanza secundaria, decidió vivir en armonía con la Iglesia, e incluso corrigió antiguas obras en las que había lanzado serios ataques contra la institución católica. La burguesía defendió la religión por moda y el pueblo tampoco se mostró dispuesto a romper con la religión de manera brusca. Así, en vísperas de 1848 vemos en Francia una disposición general caracterizada por el buen entendimiento para con la Iglesia.

---

[73] NACHET, JEAN: *De la liberté religieuse en France*. Chez Landois et Bigot libraires, Paris, 1830, p. 378.
[74] *Ibíd.*, p. 344.

Por otro lado, resulta relevante aludir en este momento al defensor por antonomasia del catolicismo liberal en Francia: Felicité de Lamennais (1782-1854), filósofo y teólogo autodidacta. En un primer momento de su vida podría ser considerado como partidario del ultramontanismo y, de hecho, en su *L'Essai sur l'indiference* (1817-1823) declaró su fidelidad al papa infalible, y quiso impedir por todos los medios que sus coetáneos se dejaran llevar por el camino del ateísmo. Poco después, el contexto político francés le hizo separarse de la monarquía restaurada y para la década de los treinta acabó defendiendo la separación de la Iglesia y el Estado. En 1826, en *De la religion considérée dans ses rapports avec l'ordre politique et civil*, quiso expresar la idea de que una disminución de la autoridad papal era beneficiosa para la sociedad. La revolución de 1830 fue providencial para él: el mundo iba a ser regenerado por la libertad y ésta por Dios. Así, junto a Lacordaire y Montalembert creó la Agencia General para la defensa de la libertad religiosa y poco después fundaron el periódico *L'Avenir* con «Dios y la libertad» por bandera. Desde las páginas de este periódico, lucharon contra una Iglesia francesa legitimista, galicana y reaccionaria, atacando sobre todo la unión del trono y del altar y la soberanía absoluta del papa en materia religiosa. Predicaron la emancipación progresiva del pueblo con relación a toda autoridad opresora. Para ellos no debería de existir la religión de Estado. Desautorizado por los obispos franceses, *L'Avenir* apenas duraría un año. Ante este estado de cosas no dudaron en viajar a Roma para mostrar sus preocupaciones al papa, pero regresaron a Francia sin que éste les hubiese prestado atención. En agosto de 1832, aunque sin nombrarle directamente, la encíclica *Mirari Vos* condenó todas las ideas liberales de Lamennais y de *L'Avenir*. En sus famosas *Paroles d'un croyant* (1834) expresó entonces todo su dolor, todo su odio, todo su amor al cristianismo y toda su confianza en el pueblo, acusando a Roma de abandonar su misión evangélica. En el mismo año, mediante la encíclica *Singulari Nos* fue condenado por la Iglesia. Su sistema se vino abajo, el papa no podía ser la cabeza de una Iglesia y una humanidad regeneradas, era necesaria una religión del progreso. Desde entonces, abandonó también el catolicismo liberal y desde una visión del mundo mucho más radical se dedicó a escribir obras de lucha en las que desarrollaría un concepto de cristianismo sin Iglesia, condenaría el despotismo y las injusticias sociales y presentaría la libertad de los pueblos como el mensaje de Cristo. Resulta significativa su frase «solo a la conciencia se le debe

obediencia»[75], recuperando la teoría tomista que ya antes Lutero o Calvino habían utilizado. A diferencia de otros abandonó la Iglesia de forma definitiva, negándose a la presencia de un sacerdote en su lecho de muerte.

Los casos de sus compañeros fueron diferentes. Henri Lacordaire (1802-1861) fue un religioso francés dedicado a la política. Formó parte de esa redacción de *L'Avenir* abogando por una renovación de la Iglesia, pero con la condena papal se apartó del movimiento y su pensamiento evolucionó hacía ideas más sociales. Junto a Ozanam y otros católicos sociales fundó en 1848, con los ideales de *L'Avenir* como base, *L'Ere Nouvelle*, germen de un movimiento político demócrata-cristiano que buscaría aplicar los principios del cristianismo a las políticas públicas. Por su parte, René de Montalembert (1810-1870) fue un liberal al estilo inglés, disconforme con la situación religiosa de su época. Partidario de la separación de la Iglesia y el Estado, la libertad de enseñanza, de prensa, de asociación y del sufragio universal, se le considera el principal dirigente del catolicismo liberal francés. Era contrario a la intransigencia de los ultramontanos de Veuillot, a quienes combatió desde *Le Correspondant*; pero también a los radicales republicanos de izquierda, partidarios de una idea laica del Estado y de la enseñanza. Montalembert pedía la separación de la Iglesia y el Estado en beneficio para ambos, pero no la laicización estatal.

Frente a estos católicos liberales defensores de la libertad religiosa y la separación de esferas, y a los eclécticos conciliadores, destacaron los partidarios del espíritu laico como Jules Michelet (1798-1874) o Edgar Quinet (1803-1875). Estos profesores de la Universidad de la Sorbona caracterizaron a la Iglesia cómo enemiga del progreso. Sus críticas más duras durante aquellos cursos académicos fueron dirigidas hacia la Compañía de Jesús y el ultramontanismo, reclamando una nueva fe fundada en los principios de 1789. También reivindicaron el papel de las mujeres en la sociedad, entonces subyugadas por el peso de la religión a la figura masculina. Mientras que Michelet no quiso involucrarse directamente en la política, colaborando con la causa laica a través de su pluma literaria, Quinet destacó como uno de los mayores defensores de la separación de esferas y de la enseñanza laica, e incluso fue expulsado de Francia durante el segundo Imperio napoleónico. Propugnó la necesidad de un sistema de

[75] LE GUILLOU, LOUIS: «Felicité-Robert de Lamennais (1782-1854)», en E. Coreth, W.M. Neidl, y G. Pfligersdorffer (eds.): *Filosofía cristiana… op. cit.,* tomo I, p. 456.

educación nacional que pusiera fin a los odios que estaban desgarrando a la sociedad de entonces:

> «Or, dites-moi qui professera, non pas seulement en Paroles, mais en action cette doctrine, qui est le pain de vie du monde moderne? Qui enseignera au catholique la fraternité avec le juif? Est-ce celui qui, par sa croyance même, est obligé de maudire la croyance juive? Qui enseignera à Luther l'amour du papiste? Est-ce Luther? Qui enseignera au papiste l'amour de Luther? Est-ce le pape? Il faut pourtant que ces trios ou quatre mondes, dont la foi est de s'exécrer mutuellement, soient réunis dans une même amitié. Qui fera ce miracle? Qui réunira trios ennemis acharnés, irréconciliables? Évidemment un principe supérieur et plus universel. Ce principe, qui n'est celui d'aucune église, viola la pierre de fondation de l'enseignement laïque»[76].

En el lado opuesto, como doctrina de liberación de una Iglesia francesa abandonada por el gobierno, reapareció de manera enérgica el partido católico ultramontano, con Louis Veuillot (1813-1883) a la cabeza. Además de cómo apologeta –destacable resulta en este sentido su famosa *La vie de Notre Seigneur Jésus-Christ* publicada en 1864– Veuillot destacó como polemista, participando desde *L'Univers* en la batalla por el monopolio universitario y la recaudación del impuesto de culto y clero.

La II República se instauró en Francia en 1848. Durante los primeros meses, de febrero a abril, se trató de una república social y democrática, pero en las elecciones de abril de ese mismo año, las primeras con sufragio universal, el peso del voto campesino dio a la república un giro a la derecha. Radicales y socialistas fueron apartados de un gobierno conservador y autoritario con aparentes intenciones de consumar esa alianza que venía forjándose entre el catolicismo y la democracia. El grupo de católicos cristiano-demócratas quiso hacer de esta adhesión la base de su política, pero Veuillot y Montalembert combatieron estas tendencias induciendo al clero a sostener el gran partido del orden en el poder. La indignación de los hombres de izquierdas fue tal que en 1850 rompieron definitivamente. Los laicistas estaban muy en contra de ese partido clerical que había olvidado el mensaje evangélico, propugnando la necesidad de una nueva religión para el pueblo. Este grupo ecléctico, compuesto por personajes de todo tipo, publicaba una revista llamada *La liberté de penser*. Fue en esta publicación donde se divulgaron los primeros artículos de Ernest Renan (1823-1892). Ya durante su educación en St. Sulpice comenzaron las dudas metafísicas que le llevarían a la

[76] QUINET, EDGAR: *L'enseignement du peuple*. Chamerot libraire, Paris, 1850, pp. 174-175.

negación de lo sobrenatural y de los dogmas católicos. En 1848, como crítica al fervor liberal, democrático y republicano que inundaba Francia, publicó su obra *Du libéralisme clerical*. En ella rechazaba a unos y a otros. Se declaró a favor de un estado laico y de una renovación de la Iglesia, pero rechazando de pleno las doctrinas católicas liberales, para él completamente incompatibles. Renan entendió el cisma abierto entre los ultramontanos y los defensores de un retorno a los orígenes cristianos, pero en su opinión era necesaria una renovación total de la Iglesia católica si se pretendía que ésta pudiera conjugar sus principios con los del liberalismo. Resulta significativa en este sentido su frase «y mientras que la filosofía es siempre contemporánea de la humanidad, la religión retrasa un día; porque es inmutable, y la humanidad avanza»[77]. Años después, la búsqueda de un Jesús histórico más humano le llevó a la publicación de la controvertida obra *La vie de Jésus* (1863). En 1882, en *Qu'est-ce qu'une nation?*, también aludía a esta cuestión al negar la religión de Estado y categorizarla como problema individual. Además, su plena confianza en la razón y en la ciencia le llevaron a escribir finalmente su gran grito de guerra contra los poderes establecidos: *L'Avenir de la science* (1890), proclamando cómo «no exagera quien diga que la ciencia encierra el porvenir de la humanidad»[78].

En diciembre de 1851 parecía consagrarse esa alianza entre el clero y el gobierno cuando los dos grandes jefes católicos del momento, Montalembert y Veuillot, se entendieron para apoyar el golpe de Estado de Luis Napoleón Bonaparte. Éste había prometido a Montalembert que protegería la religión en Francia y el principio de libertad de enseñanza, y que garantizaría también la protección y autoridad del papa perseguido por los revolucionarios italianos. En 1852 se convertiría en Napoleón III, emperador de Francia. Su régimen autoritario estaría apoyado sobre tres pilares: el ejército, la burguesía y la Iglesia; un nuevo imperio clerical presentado como adalid de la Iglesia católica. El triunfante Veuillot se dedicó entonces a ridiculizar el liberalismo y a exasperar a los hombres del XIX desde su periódico *L'Univers* con frases como que «la única libertad legítima, y que debe permanecer intacta, es la de la Iglesia»[79]. Para estos ultramontanos el liberalismo convertía a la razón humana en la única fuente de verdad, olvidaba las consecuencias del pecado original, proclamaba el indiferentismo religioso, separaba la economía de la moral y hacía del Estado un absoluto, la fuente de

[77] RENAN, ERNEST: *El liberalismo clerical*. Centro editorial Presa, Barcelona, 1910, p. 17.
[78] RENAN, ERNEST: *El porvenir de la ciencia*. Doncel, Madrid, 1976, p. 29.
[79] WEILL, GEORGES: *Historia de la idea laica… op. cit.,* p. 115.

todos los derechos. Sin embargo, el único criterio de verdad que ellos defendían era la fe y la práctica religiosa, en una sociedad confiada a la autoridad divina, jerárquica y fundada en el privilegio. La Iglesia también parecía complacerse de la situación emanada de la firma del Concordato de 1855. En 1858 se sucedieron dos auténticos desafíos lanzados por la Iglesia francesa a los partidarios del racionalismo: el milagro de Lourdes y el asunto Mortara, por la que un niño fue bautizado en Bologne sin el conocimiento de sus padres. No es de extrañar que esta alianza entre Iglesia y Estado despertara uno de los anticlericalismos más ardientes de la historia de Francia. *Le siècle* fue el periódico anticlerical por excelencia, denunciando el abuso de poder cometido por el clero y censurando todas las fórmulas alborotadoras de Veuillot y el resto de ultramontanos. Incluso los católicos liberales, con Montalembert a la cabeza, se arrepintieron de haber puesto con sus acciones en contra de la Iglesia a todos los que hasta entonces habían permanecido neutrales. Junto a Dupanloup, Falloux o Lacordaire, entre otros, formó parte del manifiesto «Les intérêts catholiques au XIXº siècle» en defensa de la libertad. A partir de este hecho, Montalembert se convirtió en profeta de la desgracia, había ayudado a la Iglesia a aliarse con el despotismo. Será entonces cuando pronuncie su famosa frase en el Congreso Católico de Malinas de 1863: «La Iglesia libre en el Estado libre» defendiendo la libertad de conciencia por encima de todo:

> «La liberté de conscience est repoussée par beaucoup de catholiques, parce qu'ils la croient d'origine antichrétienne, parce qu'ils la voient surtout invoquée par les ennemies de l'Eglise, parce que nous avons plus, ce leur semble, à y perdre qu'a y gagner […] Non, la liberté de conscience n'a point une origine antichrétienne; ella a, au contraire la même origine que le christianisme et que l'Eglise»[80]

Allí, desde la tribuna de invitados anunciaría también el fin de la teocracia pidiendo una mayor distinción entre las dos sociedades, civil y religiosa, la profundización en la tarea espiritual de la Iglesia y el deseo de volver a su pobreza original. Esto no hizo sino desencadenar los acontecimientos, es decir, la publicación de la *Quanta Cura* y del *Syllabus Errorum* en 1864, condenando todos los errores modernos. De aquí en adelante se constituirían dos posturas irreconciliables: de una parte los imperialistas intransigentes, que rechazaban los principios proclamados por la revolución y defendían la infalibilidad del papa que años después sería declarada oficialmente en el Concilio Vaticano I; de otra los católicos liberales que pretendían

[80] MONTALEMBERT, LE COMTE DE: *L'Eglise libre dans l'État libre. Discours prononcés au congres catholique de Malines*. Douniol, Paris, 1863, pp. 97-98.

aceptar los principios del 89 armonizados con el orden cristiano. Fue Monseñor Dupanloup (1802-1878), obispo de Orleans, quien trató de dulcificar la situación con una interpretación más benigna de los documentos pontificios. En un folleto, editado más tarde con el título *L'Église libre dans l'État libre*, que envió a todos los obispos y al propio papa, disminuía el alcance de las palabras de Pío IX haciendo creer que lo que éste realmente condenaba eran los excesos y abusos de la libertad, y no el régimen de neutralidad legal basada en la libertad de cultos que los católicos liberales sostenían. El final desastroso para Montalembert y sus compañeros fue ver cómo el Concilio Vaticano no consideraba a los católicos liberales como verdaderos católicos.

Además, desde 1869, la cuestión romana dominaría la política interior de Francia. A pesar de que Napoleón era partidario de la unificación, no dudaría en defender a la Iglesia si sus intereses europeos así lo requerían. Lo cierto es que la idea religiosa no era discutida en el mundo político francés. En las grandes asambleas del Imperio todo el mundo era cristiano o, al menos, aparentaba serlo: todos creían en la utilidad social de la religión y creían necesario proteger a la Iglesia. En estos momentos, la masa, que conservaba una tibia fe, no estaba muy dispuesta al cambio. Frente a ella, dos minorías activas y ruidosas: una, triunfalista y ultramontana, devota de la Iglesia; la otra, orgullosa de su cultura intelectual y de sus descubrimientos científicos, pensaba que los defensores de una teología ya envejecida carecían de argumentos serios que oponerle. Estas dos minorías se conmovieron y apasionaron por igual con la aparición del *Syllabus Errorum* que, en palabras del historiador Weill, enardeció a los católicos intransigentes y desesperó a los católicos liberales, rebeló a los partidarios del espíritu laico y multiplicó entre ellos a los partidarios de la separación de la Iglesia y el Estado[81].

En 1870, Napoleón fue vencido en la guerra franco-prusiana y hecho prisionero en las capitulaciones de Sedán. El fin del segundo Imperio daría paso a la tercera República francesa. Acontecimientos como la proclamación de la infalibilidad pontificia o la toma de Roma por los italianos pasaron prácticamente inadvertidos para una Francia cansada y derrotada. A excepción de las medidas anticlericales impuestas en la comuna de Paris en el 71, toda Francia calmó sus odios contra el clero en un momento de desgracia nacional, y el anticlericalismo se tornó en un incremento de la popularidad eclesial y de las peregrinaciones a Lourdes. A pesar de todo, los debates en la Asamblea

[81] WEILL, GEORGES: *Historia de la idea laica… op. cit.,* pp. 185-186.

Nacional no cesarían. El primero tuvo lugar en 1873, a propósito de la reforma del Consejo Superior de Instrucción Pública. Mientras los hombres de izquierda, con Paul Bert (1833-1886) como líder, defendían un consejo representado por especialistas en la materia, la derecha, con Albert de Broglie (1821-1901) como portavoz, quería incorporar por todos los medios a las autoridades morales del país, es decir, a miembros de la Iglesia. Un proyecto moderado fue finalmente aceptado, pero la controversia no cesó y en 1875 se discutía la ley sobre la enseñanza superior.

Mientras la Asamblea Nacional intentaba asegurar una vez más a la Iglesia la alianza y la protección estatal, una ardiente campaña fortalecía la oposición. Las elecciones legislativas de 1876 estuvieron rodeadas por la cuestión religiosa. El pueblo francés comenzaba a hartarse de la mayoría reaccionaria que detentaba el poder. El problema no era ya ni la religión, ni el clero, sino un grupo político clerical muy poderoso y organizado. De hecho, en 1876, cuando los republicanos ganaron las elecciones, la actitud fue de cautela. En ese momento ya no defendían la separación, que fue descartada, para concentrar sus fuerzas en otras medidas urgentes como la enseñanza laica. Uno de los hombres destacables a este respecto fue Jules Ferry (1832-1893), para quien los principios de 1789 constituían el fundamento de la sociedad moderna. Y para defenderlos el enemigo a abatir no era el catolicismo, sino el clericalismo. Ferry, entonces ministro de Instrucción Pública, emprendió la organización de la enseñanza pública en todos los niveles, pero el más importante fue la universidad, laica y tolerante, cuyas reformas se completaron en 1880. Después se centró en la enseñanza primaria y secundaria. Para él, la gratuidad, obligatoriedad y laicidad eran las piedras angulares de la reforma de la enseñanza, condiciones que se fueron logrando a lo largo de la década de los ochenta. Además, en marzo de 1882, con la ley de laicización de la enseñanza, se dispuso que las escuelas públicas dieran vacación a los alumnos un día por semana con el fin de permitir a los padres dar instrucción religiosa a sus hijos fuera del entorno escolar. La enseñanza de la moral quedaba así completamente desligada de cualquier doctrina religiosa. La controversia fue tan grande que en 1883 Ferry se vio obligado a escribir su famosa carta-circular a los maestros con el fin de orientarles acerca del carácter de la instrucción moral y cívica que debía entonces sustituir a la enseñanza religiosa: la moral positiva ajena a cultos o religiones concretas.

> «Para esta parte capital de la educación, es con vos, Señor, con quien han contado los poderes públicos. Al eximiros de la enseñanza religiosa no se ha pensado en descargaros de la enseñanza moral: eso os hubiera quitado lo que constituye la dignidad de vuestra profesión. Por el contrario, ha parecido absolutamente natural que el maestro, al mismo tiempo que enseña a escribir y a leer a los niños, les enseñe también esas reglas elementales de la vida moral que no son menos universalmente aceptadas que las del lenguaje y del cálculo»[82].

Los diferentes gobiernos de la tercera República continuaron con esa política de laicización, aunque de manera apaciguada, aplicando las medidas de una forma aceptable para todos. A este respecto se crearon liceos femeninos, se autorizó el divorcio, o se desconfesionalizaron los cementerios, entre otras medidas. Al mismo tiempo, en estos años finales del siglo XIX, la Iglesia quiso recuperar a aquel sector social hasta entonces olvidado, la sociedad industrial y comercial. Con ellos surgió el catolicismo social, apoyado en el sindicalismo cristiano y opuesto al socialismo y al comunismo. Con la *Rerum novarum* de 1891, León XIII, preocupado y alarmado por el ascenso del socialismo, condenó el capitalismo e hizo un llamamiento a la humanidad en general para que considerara los principios del mundo en el que vivía. Además, con él nacería el famoso «ralliement» francés, por el que aún sin aceptar la legislación hostil al catolicismo, se animaba a la población católica a aceptar la república. Sin embargo, este régimen excepcional del que se beneficiaba la Iglesia francesa debía llegar a su fin. Tras largos debates, en marzo de 1905 se afirmó la voluntad de mantener el carácter completamente laico del estado. En diciembre la nueva ley fue ratificada y promulgada. Por los primeros artículos de la Constitución se aseguraba la libertad de conciencia, se garantizaba el libre ejercicio de cultos y se liquidaba la cuestión de la subvención al clero, suprimiendo de los presupuestos estatales todas las partidas relativas al ejercicio de cultos religiosos[83]. La aprobación de esta ley marcó una extraordinaria ruptura, sellando la conclusión del concordato napoleónico, el fin de la unión entre la Iglesia y el poder temporal. Desde 1906 Francia sería un estado laico, consagrando el movimiento secularizador comenzado en 1789.

El contexto histórico vivido en Francia nos muestra una situación muy diferente al caso hispano. Las circunstancias derivadas de la Revolución Francesa propiciaron el

[82] Se trata del cuarto punto de la carta transcrita por el autor en FERNÁNDEZ SORIA, JUAN MANUEL: «La «Carta a los maestros» de Jules Ferry (1883) y el laicismo escolar de la IIIª República francesa», *Historia de la educación*, nº 24, 2005, p. 452.
[83] MAYEUR, JEAN-MARIE: *La séparation de l'Eglise… op. cit.,* p. 9.

desarrollo de una corriente laicista consumada con las medidas llevadas a cabo por la primera República francesa y apoyada después por Napoleón. Aunque la reacción conservadora de la Restauración restableciera a la Iglesia en su poder político, las ideas liberales y laicistas permanecieron en la mentalidad de muchos. Después, con la Monarquía de Julio, en un contexto un poco más liberal, fue cuando aparecieron en escena, y estos sí salidos de dentro de las filas de la Iglesia, un grupo de antiguos ultramontanos que pensaron que la única manera de defender a la Iglesia de las «garras» del liberalismo era la separación y la libertad religiosa. Lamennais, en un primer momento anterior a la radicalización de su pensamiento, Montalembert, Dupanloup o Lacordaire, antes de evolucionar a un cristianismo social, podrían ser definidos como liberales conservadores que propugnaron una separación de Iglesia y Estado en la que cada institución progresara de acuerdo a sus funciones y capacidades, así como las libertades básicas que garantizasen el poder de la religión; pero nunca defenderían la laicidad del Estado ni de la enseñanza. Incluso apelaron a Roma en defensa de la libertad religiosa y años más tarde, aunque después se arrepintieran, colaboraron con Veuillot para apoyar el triunfo del partido del orden e impedir de esta forma la aprobación de la enseñanza laica. Fueron tan moderados en sus presupuestos que hasta Monseñor Dupanloup publicó un folleto reinterpretando la condena papal de 1864. Todo su interés residía en la defensa del catolicismo.

Por estas razones puedo considerar que estos católicos liberales franceses poco tuvieron que ver con los españoles. En España, en un contexto religioso completamente diferente, figuras como Castelar, Barcia, García Ruíz, Garrido o Montero Ríos, fueron mucho más radicales, al menos en el periodo del Sexenio Democrático. Su discurso demócrata llegó a chocar de frente con una Iglesia española cómoda y poderosa. Propongo así, como hipótesis al respecto, que el eclecticismo francés doctrinario, apologeta de la fe cristiana pero partidario de los principios de 1789 y de la coexistencia necesaria entre fe y razón, o el laicismo de los republicanos radicales defensor de un cristianismo progresivo, de una utópica religión emancipada de todo dogma opresor, podría reflejar mejor la influencia recibida desde Francia para los católicos liberales. Sugiero así cómo Cousin, Simon, Lamennais en su etapa radical, Quinet, Bert, Ferry o Renan reflejarían de manera más adecuada el planteamiento que los llamados católicos liberales pusieron en práctica en España.

3.3. Los orígenes del catolicismo liberal en España

En referencia a los orígenes del catolicismo liberal para el caso español, las teorías son, de igual forma, diversas. Algunos de los autores a los que he aludido anteriormente, también han abordado esta cuestión, proponiendo como punto de partida del catolicismo liberal español a diferentes personajes de la primera mitad del siglo XIX. Así por ejemplo, Maravall propuso al diputado gaditano Joaquín Lorenzo Villanueva (1757-1837) como una de las primeras figuras en las que se puede vislumbrar una manifestación doctrinal del catolicismo liberal. En su opinión, Villanueva, al defender la lectura personal del Evangelio, «entroncaba expresamente liberalismo y catolicismo en el plano religioso y comenzaba a vislumbrar una alianza semejante en el terreno político»[84]. Maravall caracterizó a Villanueva como un verdadero tomista, que veía en el catolicismo la fuente de la libertad política, pero sin renunciar nunca a la unidad católica del país. El pensamiento de Villanueva, catedrático de Teología en un principio absolutista y regalista, sufrió una evolución a raíz de la invasión napoleónica que le llevó a situarse del lado del liberalismo. Su labor en la redacción de la Constitución de 1812 fue de gran importancia, siendo uno de los inspiradores de la política religiosa. A pesar de todo, vemos cómo aun defendiendo la soberanía nacional y las reformas liberales en lo que a política se refiere, estos hombres del doce no llegaron a aceptar la libertad de cultos.

Por otro lado, Mate, conciliando la libertad política como una proyección de la religiosa, entendió que no se trataba de un fenómeno nuevo, sino que existía ya en España una tradición eramista y jansenista que se caracterizaba por su inspiración en las fuentes evangélicas, un talante tolerante y puritano –opuesto totalmente al jesuitismo imperante–, un deseo de formar una Iglesia Nacional al margen de Roma y un concepto de igualdad heredero de la Ilustración[85]. De esta manera, Mate propuso, junto al de Villanueva, otro nombre como pionero del catolicismo liberal, sería el de Juan Antonio Posse (1766-1854). Este sacerdote liberal de tradición jansenista se hizo famoso cuando en noviembre de 1812 se dirigió a sus feligreses de la Parroquia de San Andrés de León para recomendarles, desde el púlpito, que acataran la nueva Constitución. Basándose en ese espíritu clásico y poniendo a Jesucristo como ejemplo, realizaría una exhaustiva defensa de la tolerancia en todos los ámbitos de la vida:

[84] MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: «Sobre orígenes y sentido…», *op. cit.*, p. 233.
[85] MATE RUPÉREZ, MANUEL REYES: «El destino político…», *op. cit.*, pp. 101-102.

> «La intolerancia puede ser de parte de la religión, y de parte del gobierno. La primera consiste en que no puede haber algún error en las cosas reveladas por Dios, y en que la iglesia católica no admite, ni puede admitir otra doctrina que la enseñada por Cristo. La intolerancia del gobierno en que no admite otra religión católica, apostólica, romana, única verdadera. Fuera de todo esto, ni la religión, ni el gobierno no son, ni deben ser intolerantes. La Constitución prohíbe el despotismo religioso que la misma religión aborrece; y estableciendo la libertad civil (*art*. 371), establece la religiosa. […] La intolerancia y el despotismo creo tengan la misma fecha entre nosotros, y habiendo quitado éste el gobierno, debe quitar la intolerancia»[86].

De la misma forma, como acérrimo enemigo de la corrupción y de la hipocresía, Posse defendió el fin de la Inquisición, uno de los logros más importantes de la Constitución gaditana:

> «El efecto más funesto de los muchos que ha causado la intolerancia, es el establecimiento de la inquisición. […] no será la irreligión la que quitará este inicuo tribunal que ha encerrado en sus calabozos á los mas virtuosos y sabios españoles […] sino la sana política. […] Nunca fue mas pura la Fe, nunca hubo mejores costumbres que en los primeros siglos de la iglesia, cuando no había inquisición»[87].

La publicación de este «inocente» sermón, a la que fue incitado por amigos y compañeros, le ocasionó la persecución por los hombres de Fernando VII. Finalmente fue detenido y permaneció en la cárcel durante largos periodos de tiempo. No obstante, como él mismo proclamó, estuvo dispuesto a dar su vida por la libertad. La Constitución de Cádiz fue para Posse el paradigma de los valores religiosos:

> «¡O amados feligreses! ¡O españoles! Ya no somos esclavos de los reyes: ya somos hombres libres: démonos mutuos parabienes de esta gloria incomparable; y si mis palabras os parecen tan duras, como pueden parecerlo á los partidarios del gobierno arbitrario, os predigo sin ser profeta, pero sin temor de engañarme vuestra futura desgracia. Este Codigo hará vuestra felicidad si le observais puntualmente, la vergüenza de todos si le echais en olvido. Seguid el camino que nos han trazado nuestros representantes en Cádiz»[88].

Por su lado, Martín Tejedor, en conexión con la teoría establecida en su artículo, en el que dividía cronológicamente el tiempo en España de liberalismo católico y

[86] Artículo 26 del «Discurso sobre la Constitución de 1812» de Juan Antonio Posse, en: HERR, RICHARD (ed.): *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su discurso sobre la Constitución de 1812*. CIS, Madrid, 1984, pp. 267-268.
[87] Artículos 27 y 28, *ibíd.*, p. 268.
[88] Artículo 33, *ibíd.*, p. 272.

catolicismo liberal respectivamente, propuso como representante de la primera fase a José María Quadrado (1819-1896). Para el autor, el historicismo o realismo histórico de Quadrado fundamentaba «su actitud de católico no reñido con la libertad»[89]. Quadrado, de la misma manera que Balmes, pensó que la Iglesia tenía mucho más que ganar dentro de un régimen liberal, pero sin renunciar a su tradicionalismo de filiación bonaldiana que propugnaba un retorno al poder político de la Iglesia.

La Parra, de otra parte, basándose en sendos prólogos escritos por Mariano José de Larra (1809-1837) y Joaquín María López (1798-1855) a *Palabras de un creyente* de Lamennais, categorizó a estos hombres como precursores del catolicismo liberal en España, a la vez que aclaraba: «No nos hallamos ante un intento de importar los postulados del catolicismo liberal francés en cuanto cuerpo doctrinal, sino de servirse de ellos para mejor realizar la revolución política»[90]. Para La Parra, estos hombres vieron en Lamennais y sus dogmas un ejemplo a seguir para conseguir la libertad de la sociedad frente a la Iglesia. Larra, por su parte, quiso dar a conocer al mundo en ese prólogo dos grandes verdades: la necesidad de la religión en todo estado social y la justicia universal por la que ningún hombre se puede arrogar más poder que otro, negando de esta manera el absolutismo y el fanatismo. Y al igual que lo haría en otros tantos artículos, defendió la revolución de la palabra, razón por la que tradujo la obra del francés:

> «En consecuencia –expresaba Larra– he traducido este libro, por que sean cuales fueren sus doctrinas, pertenezcan al presente, ó al porvenir, creo que la palabra no puede ser jamás nociva […] la verdad impresa y propalada triunfa, pero triunfa á fuerza de convencer, triunfa sin violentar, y este es el mas bello triunfo posible. En estos principios se apoya la libertad del pensamiento, y en este sentido, no conocemos crimen mayor que el empeño que los gobiernos ponen en coartarla»[91].

Por su parte, Joaquín Mª López dejaba ver un concepto de la religión más místico, más centrado en la fe y no en los actos, una religión al modo protestante. Él fue uno de quienes votaron en contra del artículo 11 de la Constitución de 1837 por no admitir ésta la tolerancia, y en su discurso en Cortes acerca de esta cuestión, realizó un recorrido a lo largo de la historia eclesial poniendo ejemplos de la corrupción e

[89] MARTÍN TEJEDOR, JESÚS: «La presencia de Ventura Raúlica…», *op. cit.*, p. 522.
[90] LA PARRA, EMILIO: «El eco de Lamennais…», *op. cit.*, p. 2.
[91] LAMENNAIS, FELICITÉ: *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*. Traducción de Mariano José de Larra, Imprenta de Don José María Repullés, Madrid, 1836, p. XIII.

intolerancia de la Iglesia, para finalmente afirmar la idoneidad de los primeros tiempos. Así, explicaba:

> «Parece imposible, señores, que la ambicion, la ignorancia y mil pasiones combinadas hayan venido á hacer de una religión de paz, de caridad y de mansedumbre, una religión de persecución, de saña y de venganza. Yo buscare su espiritu y su doctrina en los primitivos tiempos; en la pureza de su origen, y antes que sus raudales se encenagaran en el transito funesto hasta nosotros»[92].

Capellán de Miguel, resaltando cómo «cualquier tipo de problema católico-liberal propiamente dicho es impensable en ese periodo»[93], negaba que en los años anteriores a 1833 pudiera haberse dado un catolicismo liberal en España. De ese modo, tampoco aportaba ningún nombre a la lista. En opinión de Capellán fueron los franceses quienes prendieron la mecha en este sentido, puesto que en España, la política de contención llevada a cabo por los gobiernos moderados, impidió la puesta en marcha de un movimiento similar al belga o al francés. Así, no será hasta los años previos a la revolución Gloriosa cuando Capellán encuentre ya planteado el problema del catolicismo liberal en nuestro país.

Por último, Suárez Cortina ha relacionado identidad religiosa con nación como seña del primer liberalismo. De esta manera, para los nacional católicos, la Constitución de 1812 «se correspondía con los valores e intereses de una cultura religiosa y política donde la libertad pertenecía a la nación, no al individuo» y como ejemplo de esta nación «súper omnia» destacarían Villanueva y Posse[94]. No obstante, para Suárez Cortina estos personajes no serían los predecesores de nuestros católicos liberales. Ya previamente en otros artículos defendió, al igual que La Parra, cómo Larra y J. Mª López resultan idóneos como representantes de estos orígenes. Para Suárez Cortina, con la nueva Constitución de 1837, por la que se vislumbraría una tímida tolerancia religiosa, se dio el clima adecuado para la realización de un catolicismo liberal en la figura de estos hombres[95].

Tras este breve análisis de las figuras mencionadas, pienso que Larra y J. Mª López no podrían ser considerados como precursores del catolicismo liberal en España.

---

[92] LÓPEZ, JOAQUÍN Mª: *Discursos parlamentarios, defensas forenses y producciones literarias.* Publicadas por D. Feliciano López, Tomo I, Imprenta de Manuel Minuesa, Madrid, 1856, p. 227.
[93] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El problema religioso…», *op. cit.*, p. 228.
[94] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «El factor religioso y la…», *op. cit.*, p. 271.
[95] *Ibíd.*, p. 273.

Me inclino a pensar que ambos más bien se dedicaron, cada uno desde su espacio, el primero con la pluma y el segundo desde la palestra pública, a criticar e intentar modificar una sociedad anclada en el pasado, especialmente en el tema religioso, pero no únicamente. Es cierto que ambos se centraron en determinados momentos en la cuestión religiosa, pero del mismo modo que lo hicieron en relación con otros aspectos. Es bien conocida la evolución ideológica de Larra, desde un absolutismo a un liberalismo democrático. Con este pensamiento de base hacía hablar por él a sus personajes literarios, poniendo el acento en el que él consideró el problema más grave de su época: la libertad de expresión, que se relacionaba, al fin y al cabo, con su forma de ganarse la vida. En el mismo prólogo al *Dogma de los hombres libres*, podemos ver su defensa de la palabra. Hacía referencia también a la religión, sí, a una religión basada en la justicia y la igualdad, de forma y manera que la obra de Lamennais le sirvió para defender los valores liberales como algo que había estado desde siempre contenido en la religión católica. A mi entender, su fin al prologar la obra era más político que religioso. López, por su parte, también aludió en determinadas circunstancias, cuando la vida pública así lo requirió, al problema religioso. Como ejemplo aquellas Cortes de año 37 donde realizó un fantástico discurso a favor de la tolerancia:

> «¿Pero qué es lo que nosotros pedimos? Que no se persiga por opiniones. […] Pedimos solo que cualquiera que estas sean, las juzgue Dios que es el único que lee en los corazones, y que califica la intención, y que las autoridades se abstengan de toda persecucion fundada en este injusto pretesto»[96].

Pero a lo largo de los tres tomos que componen el conjunto de sus discursos, las veces que alude al tema religioso son las menos en comparación con cuestiones como la libertad de imprenta o la educación. En definitiva, se podría decir que ambos se ampararon en la religión con el fin de justificar unas libertades que la Iglesia tenía el deber de respetar pues eran su génesis misma. Pero no pienso que estas relevantes figuras del progresismo español, a pesar de su conocimiento de la obra menesiana y su promoción en España, puedan ser consideradas cómo el origen del catolicismo liberal en España. Es más, planteo que resulta imposible catalogar el pensamiento de Larra, en la convicción de que éste desborda cualquier intento de adscribirle a ningún movimiento.

[96] LÓPEZ, JOAQUÍN Mª: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 333.

En lo que respecta a Quadrado como heredero de Ventura Raúlica y representante de un liberalismo católico que surgió a raíz de las Cortes de Cádiz en un clima de hostilidad y desamparo para con la Iglesia, me plantea también ciertas dudas. En mi opinión, dentro de un clima tan católico como el castellano, este tipo de figura no era posible. Quadrado sería así un apologista católico en consonancia con Balmes y otros que vendrían después en la segunda mitad del siglo XIX.

Por último, defiendo que los casos de Villanueva y Posse podrían representar un buen ejemplo de lo que algunos historiadores buscaban al afirmar en sus artículos que en España no se había producido nada similar al caso francés. Aquí se nos muestra algo similar: dos sacerdotes en rebeldía dispuestos a defender la libertad por encima de todo. ¿Podría ser que estos adelantados fueran el germen de todo catolicismo liberal, incluido el francés? No fueron tan lejos como Lamennais en sus reclamos, pero es necesario tener en cuenta que les separaron veinte años de diferencia. Desde su condición de miembros de la Iglesia reivindicaron la tolerancia y la libertad de pensamiento como base primigenia del cristianismo. Pero también rechazaron el poder temporal de la Iglesia y su repulsa al jesuitismo les hizo desear la construcción de una Iglesia nacional al modo galicano. Pero, ¿por qué no incluir otros nombres para poder formar ese protocatolicismo liberal? Ya lo expresó el historiador Richard Herr en su obra sobre Posse:

> «Hubo otro cura español coetáneo que luego escribió su autobiografía para denunciar el oscurantismo de su Iglesia y el terrible lastre que la Inquisición representaba para el país: José María Blanco […] Los dos se hacen presbíteros para satisfacer los deseos de sus parientes, los dos aprenden a dudar de la física escolástica a través del padre Feijoo, y los dos tienen que esconder su colección de libros prohibidos»[97].

José María Blanco White (1775-1841) fue un teólogo y periodista español muy poco conocido en nuestra literatura clásica que siempre censuró su obra. A principios de siglo sufrió una crisis religiosa y en 1810 emigró a Inglaterra para nunca más volver. Allí escribió sus *Cartas desde España*, donde criticaba la intolerancia y el atraso español por culpa del fanatismo católico. Así, buscando esa libertad que caracterizó a los primeros tiempos del cristianismo, y a diferencia de Villanueva o Posse que

[97] HERR, RICHARD (ed.): *Memorias del cura liberal… op. cit.*, p. 278.

intentaron revivirla en ese nuevo modo de mirar al catolicismo que proponían, Blanco White se hizo protestante:

> «¡Resulta tan difícil despojarse de los primeros habitos! Los sentimientos religiosos de mi juventud resucitaron en el momento en que me decidí a buscar mi perfeccionamiento espiritual en el seno de la Iglesia de Inglaterra. El fervoroso sacerdote católico de mis veinticinco años reapareció en el converso protestante de los cuarenta. Cedí a los resucitados sentimientos de mis años mozos y me convertí en un adepto del evangelismo de la Iglesia de esta Isla. Únicamente me faltaba una cosa para llegar a ser un lumbrera de aquel partido: la voluntad de dar fin a mis preguntas en materia de religión»[98].

Estos tres hombres, Villanueva, Posse y Blanco White, críticos con la Iglesia de su tiempo, especialmente contra la Inquisición y la intolerancia, trataron de borrar de la historia de la Iglesia tantos siglos de corrupción y mal uso del poder. Convencidos de la necesidad de la religión para la vida del hombre, intentaron recuperar la religión primigenia de amor y justicia que Jesús enseñó a sus discípulos. Resultaban ser los mismos valores enaltecidos por la Revolución Francesa años atrás, por lo que no vieron impedimento en su conciliación. Quizá los inicios del siglo XIX constituyen una fecha demasiado temprana para denominarlos católicos liberales, pero en mi opinión, si hemos de buscar unos orígenes, estos hombres los representarían. En cualquier caso, existe también la posibilidad de que los únicos predecesores de los católicos liberales españoles de la segunda mitad del siglo XIX fueran los doctrinarios y republicanos franceses a los que antes he aludido.

3.4. Bosquejos biográficos. Los protagonistas del catolicismo liberal en España

Una vez analizadas las diferentes teorías historiográficas sobre el catolicismo liberal en España, es momento de estudiar cómo dicho movimiento se desarrolló en nuestro país. Con este objetivo partiremos del estudio de la figura de Emilio Castelar (1832-1899) a quien considero el ejemplo más paradigmático del catolicismo liberal en España. De su mano recorreremos las principales cuestiones religiosas que fueron surgiendo en esta segunda mitad del siglo XIX. Además, veremos cómo la propia historia de España, con sus diferentes épocas, fue marcando el pensamiento religioso del periodo y en este caso del propio Castelar, proponiendo diferentes soluciones al

[98] GOYTISOLO, JUAN: *Obra inglesa de Blanco White*. Alfaguara, Madrid, 1998, p. 368.

problema religioso para cada momento histórico. Se hace necesario comenzar esta breve biografía de Castelar aludiendo a las grandes dificultades que existen para el estudio de su vida privada, puesto que en los pocos documentos personales que se conservan, concretamente su producción epistolar, básicamente remite cuestiones relacionadas con la política. Tampoco dejó notas ni memorias, por lo que esta dimensión de su biografía queda oscurecida, y su vida política ocupa el centro de los estudios sobre su persona[99]. Castelar nació en Cádiz en un contexto marcado por los efectos políticos de la década ominosa, debido a las circunstancias personales de un padre liberal perseguido por Fernando VII. Con la confirmación de su desaparición, su madre, Antonia Ripoll, decidió regresar a su tierra natal, Alicante, al amparo de su familia, bien avenida económicamente. Su educación, influida por su madre, se fundó en los valores religiosos, el esfuerzo personal y el arraigo a la patria. A lo largo de su vida, cualquier situación resultaría adecuada para recordar ese sentimiento religioso que le inculcó su madre. Así expresaba en 1857: «Despues de todo, lo confieso, la idea mas arraigada en mi alma, es la idea religiosa. Una cruz, la aguja de un campanario […], todo, todo me

[99] A pesar de todo, dentro de la bibliografía sobre Castelar podemos encontrar algunos estudios realizados por amigos o conocidos contemporáneos al autor que evocan esos aspectos relacionados con su vida privada, como: ALBEROLA, GINÉS: *Emilio Castelar: Memorias de un secretario*. Imprenta Prensa Española, Madrid, 1950; AZORÍN: *De Granada a Castelar*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948; HERRERO OCHOA, BERNARDO: *Castelar: su infancia y su último año de vida: contiene datos desconocidos y absolutamente inéditos acerca de sus padres, de su estancia en tierra alicantina, de sus primeros pasos en la enseñanza…* Librería de Fernando Fé, Madrid, 1914; MILEGO, JULIO: *Emilio Castelar: su vida y su obra*. Imprenta Alufre, Valencia, 1906; o MORAYTA, MIGUEL: *Juventud de Castelar: su vida de estudiante y sus primeros pasos en la política*. Librería de la Vda. De Ch. Bouret, Paris, 1902. Como bibliografía más actual sobre su pensamiento y labor política, destacan, por orden cronológico, las siguientes obras y artículos: BONEU FARRÉ, EUSEBIO J.: «Castelar y la fórmula del progreso», *Revista de Estudios Políticos*, nº 124, 1962, pp. 99-132; OLIVER SANZ DE BREMOND, EMILIO: *Castelar y el periodo revolucionario español (1868-1874)*. G. del Toro editor, Madrid, 1971; ROSENBLATT, NANCY A.: «Emilio Castelar, teórico, publicista y político republicano», *Revista de Estudios políticos*, nº 186, 1972, pp. 179-210; ESTEVE IBÁÑEZ, LUIS: *El pensamiento de Emilio Castelar*. Tesis doctoral en microficha, Universidad de Alicante, Alicante, 1989-1990; LLORCA, CARMEN: *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana, 1832-1899*. Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» y Diputació Provincial d'Alacant, Alicante, 1999; MARTÍN-RETORTILLO, LORENZO: «Discurso de don Emilio Castelar en defensa de la libertad religiosa», *BILE*, nº 36, 1999, pp. 7-21; VILCHES GARCÍA, JORGE: «Emilio Castelar. La republica conservadora», *La Ilustración liberal: revista española y americana*, nº 3, 1999, pp. 175-180; RUÍZ DE LA CIERVA, CARMEN: «La cuestión religiosa en la oratoria de Emilio Castelar», en J.A. Hernández Guerrero (ed.), F. Coca Ramírez e I. Morales Sánchez (coords.): *Emilio Castelar y su época: Ideología, retórica y poética. Actas del I Seminario Emilio Castelar*, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2001, p. 307-319; VILCHES GARCÍA, JORGE: *Emilio Castelar, la patria y la República*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001: MORALES SÁNCHEZ, ISABEL y COCA RAMÍREZ, FATIMA (coords.): *Emilio Castelar. Nuevas aportaciones*. Universidad de Cádiz, 2004; ROYANO GUTIERREZ, LOURDES: «Dos figuras de la edad de plata: Marcelino Menéndez Pelayo y Emilio Castelar desde su correspondencia», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 80, 2004, pp. 199-216; SANZ MORALES, MANUEL: «Emilio Castelar y los clásicos de Grecia y Roma», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, vol. 24, nº 1, 2004, pp. 149-184; y MONEREO PÉREZ, JOSÉ LUIS: «Estudio preliminar. «El republicanismo liberal y la idea de progreso. Emilio Castelar»», en J.L. Monereo Pérez (dir.): *La fórmula del progreso*, Comares ed. Granada, 2010, pp. VII-LVI.

llama á orar, todo me revela con sus encantos la verdad del sentimiento religioso que me enseño mi madre»[100].

Aunque realizó sus primeros estudios en tierras alicantinas, en 1848 se instaló en Madrid, en casa de unos parientes, para obtener las licenciaturas de Derecho y Filosofía. Siendo aún estudiante ganó una oposición como profesor de la Escuela Normal de Filosofía y en 1854 realizó su primer discurso en el Teatro Real de Madrid durante un mitin del Partido Democrático. Su labor oratoria tuvo un arrogante inicio, y comenzó esta primera alocución planteando la pregunta: «¿Queréis saber lo que es la democracia?». A partir de aquel momento, Castelar comenzó un recorrido que le consagró como defensor de la libertad y la democracia. En 1857 consolidó su vida académica al obtener por unanimidad una cátedra de *Historia Filosófica y Crítica de España* en la Universidad Central de Madrid. En ese mismo año, obtuvo el grado de Doctor con su tesis *Lucano: su vida, su genio, su poema*, y el Ateneo le abrió sus puertas iniciando sus controvertidas lecciones tituladas *Historia de la civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo*, con la ayuda de dos de sus mentores: Julián Sanz del Río, introductor del krausismo en España; y Nicolás María Rivero, líder del partido demócrata. Con su formación formal terminada, se dedicó a la lucha política a través del periodismo, comenzado su andadura en los conocidos diarios de la época: *El Tribuno*, *La Soberanía Nacional* o *La Discusión*, hasta fundar el suyo propio, *La Democracia*, en 1864.

El republicanismo individualista que defendió en política le enfrentó ideológicamente a Francisco Pi y Margall, más próximo al federalismo, y a las doctrinas socialistas. Desde su posición luchó, como veremos, contra el régimen de Isabel II, participando en intentos de insurrección de demócratas y progresistas, como el fracasado del cuartel de San Gil del 66 por el que fue condenado a garrote vil, librándose finalmente de la pena capital gracias, al parecer, a la intercesión de la propia reina. A pesar de su exilio en Francia, pudo participar en la Revolución de Septiembre de 1868, que provocó la abdicación de la reina y como consecuencia el retorno de Castelar a España. Inmediatamente después de estos acontecimientos, pasó a formar parte de la dirección general del partido republicano, viviendo esta época en constante contradicción interior, dado que, como se apunta en la obra recopilatoria de sus

[100] Escribió este artículo como corresponsal a propósito de la apertura del canal del Ebro, en *La Discusión*, 31 de julio de 1857.

discursos políticos publicada por el Congreso de los Diputados, «coincidía en más puntos con los demócratas monárquicos, con los progresistas democráticos, que con la mayor parte de los federales»[101].

A pesar de todo, para él fue más importante la unidad del partido que las diferencias formales. Así, su principal labor desde 1869 hasta 1873 fue la de hacer imposible la monarquía democrática, defendiendo la república como mejor sistema posible. En esta época fue diputado del Parlamento por Zaragoza y Lérida, alcanzando una gran popularidad gracias a los debates sobre las cuestiones más polémicas propuestas en la Cámara, tales como la libertad de cultos, de imprenta, de enseñanza y de cátedra. La misión política de este tiempo fue la de buscar en Europa un monarca con los requisitos necesarios y dispuesto a ocupar la corona de España. Las opciones fueron diversas, pero finalmente, como sabemos, el elegido para el puesto fue Amadeo de Saboya. A pesar de todo, su reinado apenas duró dos años, debido a los frágiles apoyos con que contaba ya desde su entrada en el país y el asesinato de Prim, su principal valedor. La abdicación del rey, urdida en un plan por Castelar, Rivero y Martos, llevó en febrero de 1873 a la proclamación de la, tan ansiada para los católicos liberales, primera República española. En el primer gobierno, presidido por Estanislao Figueras, Castelar aprobó desde el Ministerio de Estado importantes medidas, como la supresión de los títulos nobiliarios y de las órdenes militares. También defendió la abolición de la esclavitud en las colonias españolas, consiguiendo materializar este objetivo en Puerto Rico. A pesar de esto, su régimen anhelado empezaba a descomponerse debido a las disensiones ideológicas entre sus líderes, aislado por la hostilidad de diversos sectores sociales, como la Iglesia, la nobleza, el ejército y las clases acomodadas; y ahogado también por la insurrección cantonal, la reanudación de la guerra carlista y el recrudecimiento de la rebelión independentista en Cuba. La presidencia fue pasando, con este contexto de fondo, de mano en mano: de Figueras a Francisco Pi y Margall, y de éste a Nicolás Salmerón; hasta que en septiembre, las Cortes Constituyentes nombraron a Castelar presidente del poder ejecutivo de la República. Desde su nuevo cargo, disolvió las cortes y centralizó el poder, encargando el mando de las operaciones militares a quienes consideró, al margen de sus ideas políticas, mejor preparados. Fueron meses difíciles para Castelar, sobre todo debido a la falta de unión de su partido, cuyos miembros finalmente le traicionaron provocando su abandono de la presidencia,

[101] CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios*. Congreso de los Diputados, Madrid, 2003, p. 42.

debido, según Salmerón, a que su política «se salía de la órbita republicana»[102]. A sabiendas de que esto sucedería, él mismo presentó su dimisión. Mientras se votaba el nombramiento del nuevo presidente, el general Pavía ocupó el edificio del Congreso y disolvió las Cortes. Aunque Pavía le propuso formar gobierno, éste lo rechazó por ilegal, acabando con toda esperanza republicana. Con el pronunciamiento de Martínez Campos se restableció la monarquía en la figura de Alfonso XII, dando lugar al período que se conoce como Restauración, y provocando el exilio voluntario de Castelar.

A su vuelta defendería un partido republicano puro, inspirado en una idea liberal, demócrata y de orden. En este periodo ingresó en la *Real Academia Española* y en la *Real Academia de la Historia*, fundó un periódico, *El Globo*, en 1875, y volvió a la política encarnando un nuevo proyecto: el del posibilismo, basado, como veremos, en la idea de una democracia fundada en la garantía de los derechos individuales y del sufragio universal a través de la colaboración con los liberales. Al contrario que en la etapa anterior, se centró en la consecución de objetivos cercanos, sin olvidarse de la república, pero priorizando el pacto con los liberales de Sagasta sobre la benevolencia con los radicales sólo por el hecho de ser republicanos. En aquellos momentos, la monarquía, siempre y cuando fuera democrática, era considerada el sistema más viable. De esta manera, con su ayuda, Sagasta alcanzó el poder, desde donde llevó a la práctica algunas de las medidas auspiciadas por Castelar, como la ley sobre el juicio por jurados y el sufragio universal masculino. En este momento, con una monarquía liberal *democratizada*, Castelar vio su objetivo político cumplido. En su discurso del 7 de febrero de 1888 analizó su trayectoria política, asumiendo todos sus errores, y anunció su retirada de la vida pública. Abandonando la primera línea de la política se dedicó a viajar y a escribir, hasta que el asesinato de Cánovas en 1897 y la situación crítica del 98 le llevaron a pensar que era el momento de volver a la política activa. Aunque no contó con muchos apoyos electorales, consiguió un escaño, pero no llegó a desarrollar su último programa político porque la muerte le sorprendió en San Pedro del Pinatar, Murcia, el 25 de mayo de 1899. Cuenta Julio Milego, que mientras agonizaba pidió a su sobrino y secretario, Rafael del Val, ser llevado a Madrid para pronunciar un importante discurso: «Llévame al Congreso –le dijo– que tengo que pronunciar un discurso. Colócame entre los republicanos»[103].

[102] *Ibíd.*, p. 53.
[103] MILEGO, JULIO: *Emilio Castelar: su vida… op. cit.,* p. 135.

En lo que se refiere a las influencias ideológicas en el discurso castelariano, tres son los puntos a tratar: la influencia del idealismo alemán, su relación con el movimiento krausista y, por último, su vínculo con el catolicismo liberal francés. En cuanto al idealismo alemán, si bien tanto los estudiosos de la influencia del hegelianismo en España como los biógrafos de Castelar han coincidido en calificar su pensamiento de hegeliano, desde mi punto de vista, debemos abrir el campo al idealismo alemán en general, ya que en el pensamiento filosófico de Castelar se pueden encontrar ideas tomadas de otros miembros de esta corriente alemana. Tanto es así que en 1861 mantuvo el autor una discusión con el filósofo tradicionalista alemán W. Hossaeus a propósito de un artículo del propio Castelar en el que aludía a una obra del famoso discípulo de Hegel, David Friedrich Strauss. Para el caso que nos ocupa, lo interesante de la controversia es el análisis que realizó Castelar del pensamiento hegeliano punto por punto. Así, aunque comenzaba despegándose del idealismo al aclarar cómo conocer una corriente filosófica no significaba para nada compartirla:

> «Yo no he dicho –expresaba– no he podido decir que mi sistema fuera el sistema hegeliano. Yo he dicho, y he dicho con razon, que el sistema hegeliano es mas progresivo, mas universal que el sistema de Schelling, poético, intuitivo, iluminado, pero poco científico»[104].

Afirmaba después su preferencia por el hegelianismo, «uno de los sistemas sin duda mas grandes que ha concebido la razon humana»[105]. De este modo Castelar fue analizando la situación de la filosofía prehegeliana, criticando de manera especial, valga la redundancia, la filosofía crítica kantiana: «Pero como el progreso es ley precisa de toda la vida –decía–, la ciencia salió del aislamiento de la escuela crítica, y dió realidad objetiva á las leyes de la razon, á las formas antes vacías y abstractas del pensamiento», manifestándose en el sistema de Hegel. Así, una de las primeras ideas que desarrolló Castelar en esta serie de artículos fue la de Realidad, como idea única y total, formada por esencia y existencia, es decir, por naturaleza e historia, y comprendida mediante la razón, a través del pensamiento reflexivo y en relación al Todo. Para Castelar, lo más atrayente de la metafísica hegeliana era que cualquier realidad era pensable al formar parte del Universo[106]. A este concepto de metafísica, continuaba Castelar sumando la lógica dialéctica –basada en el principio de contradicción que hace que todo cambie y se

[104] *La Discusión*, 15 de marzo de 1861.
[105] *Ibíd.*
[106] *Ibíd.*

transforme– derivada directamente, como explicaba en su artículo, del concepto de identidad de Schelling. Y es que Hegel, en su intento por desarrollar un idealismo absoluto, se sirvió del idealismo subjetivo de Fichte y del objetivo de Schelling con el fin de proveer de movimiento a las ideas, «demostrando que sobre todas las cosas se levantan las ideas», y que la dialéctica «como el alma es la vida del cuerpo y como Dios es la razon de ser del Universo»[107]. En esta noción de dialéctica se encerraba precisamente la necesidad de superar los límites del presente. A Hegel no le interesaba el origen de la realidad, sino el problema del cambio, el dinamismo de la Historia que hacía que cada movimiento surgiera como solución a las contradicciones inherentes al movimiento anterior. De este modo, el movimiento dialéctico enseñaba «cómo cada hecho se encierra en el que le precede, y engendra el que ha de seguirle, descomponiéndose en los tres términos en que se descompone el pensamiento»[108]. Para Castelar, como veremos, este historicismo propugnado por Hegel sería su noción de progreso, el camino permanente del hombre hacia la libertad. Por otro lado, esos tres términos en los que se descompone el sistema hegeliano, la tríada dialéctica compuesta por tesis-antítesis-síntesis, a la que Castelar recurrió en muchísimos de sus argumentos, en palabras de Sanz Morales, «repitiéndose hasta la saciedad»[109], no fueron empleados personalmente por Hegel, sino creados anteriormente por Fichte en esa concepción de la realidad como un proceso circular desarrollado en tres momentos: la idea en sí, la negación o contradicción del primer momento, y por último la negación de la negación, es decir, la superación. En el ámbito religioso, que es el que nos concierne de forma más directa, se considera a la filosofía hegeliana como uno de los intentos por reconciliar en la historia lo infinito con lo finito; pero al contrario que el filósofo alemán, Castelar no intentó racionalizar lo irrazonable, perviviendo en él la gratuidad de la fe. Por tanto, como ha afirmado García Casanova, en el ideal religioso de Castelar convivieron dos premisas: su adscripción a la fe cristiana, «lo que no le impidió criticar duramente a la Iglesia oficial y permanecer alejado de la misma», y su dependencia con respecto a la filosofía de Hegel, «quien le suministró los instrumentos críticos necesarios para tener una concepción dialéctica del hecho religioso»[110]. El fin del discurso castelariano, tal y como se refleja en sus obras, era la realización del reino de Dios, y en esa constante a lo

[107] *Ibíd.*
[108] *Ibíd.*
[109] SANZ MORALES, MANUEL: «Emilio Castelar y…», *op. cit.*, p. 175.
[110] GARCÍA CASANOVA, JUAN F.: *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*. Universidad de Granada, 1982, p. 243.

largo de su vida por aunar fe y filosofía, propondrá, a mi entender, dependiendo del momento y del contexto histórico de nuestro país, diferentes soluciones. Partiendo de la hipótesis ya explicada, los capítulos que siguen serían reflejo de esos intentos de superación hasta llegar a su síntesis, a su reconciliación con el ser.

Por otra parte, resulta conveniente cuestionar la idea comúnmente aceptada que relaciona a Castelar con el krausismo. Esta confusión no se refiere tanto a las teorías historiográficas actuales sino a los propios contemporáneos del político. De este modo, como iremos viendo a lo largo del capítulo, el neocatolicismo clasificaba con una misma etiqueta, la de panteístas, «heterodoxos» o krausistas, a todo aquel que no comulgara con el pensamiento católico tradicional. No obstante, como ha defendido Sanz Morales, parece claro que la relación de Castelar con este movimiento no fue más allá de un mero conocimiento de dicha filosofía y de un contacto profesional con sus promotores en España, que, por otra parte, no dejaban de ser sus propios compañeros de facultad[111]. A ellos aludió en determinadas ocasiones, como en el siguiente fragmento en el que mencionaba veladamente a Sanz del Río, defendiendo el desarrollo científico y filosófico de la universidad española:

> «Venga V. á la Facultad de filosofía, y verá á un sabio maestro, que ha estudiado en Heidelberg la ciencia alemana, y que es hoy el Sócrates de nuestro naciente movimiento filosófico. El ha logrado interesar vivamente á la juventud en los árduos problemas de la metafísica, y por todas partes se ven señales de que la ciencia despierta»[112].

De esta manera, Menéndez Pelayo en su *Historia de los heterodoxos españoles*, o Navarro Villoslada u Ortí y Lara entre otros, en su infinitud de artículos denunciando la impartición de doctrinas perniciosas en las aulas de la Universidad Central, encajaban en esa categoría de «krausista» a todo el que se alejara de la ortodoxia. En mi opinión esto pudo deberse a dos razones. La primera sería que el krausismo fue un movimiento intelectual bastante consolidado y fácil de definir, de manera que resultaría más cómodo denominar krausistas a todos los «heterodoxos» que tratar de discernir las diferencias formales entre el pensamiento de unos y otros. La segunda cuestión, que ya apuntábamos en las hipótesis de partida, estaría relacionada con el significado que desde

[111] SANZ MORALES, MANUEL: «Emilio Castelar y…», *op. cit.*, p. 174.
[112] *La Discusión*, 15 de marzo de 1861.

el neocatolicismo se otorgo al catolicismo liberal en España y que iremos viendo a lo largo del texto.

Algo similar ocurre cuando se trata de buscar las influencias del catolicismo liberal en España, solo que, en este caso, el problema surge de la historiografía. Partiendo de lo explicado en la primera parte de este ensayo sobre las diferencias entre el catolicismo liberal francés y el español, y el contraste, por tanto, entre católicos liberales franceses y españoles, veremos la opinión que le suscitaron a Castelar estos autores franceses y su relación con ellos. Lo cierto es que, aunque en pocas ocasiones se refirió a ellos, destaca, sin embargo, un artículo en el que manifestó su sentir hacia Lacordaire y Montalembert. Comenzaba alabando el pensamiento aparentemente liberal del sacerdote dominico:

> «El monje católico ha alabado la libertad de conciencia, las instituciones condenadas en la encíclica de Gregorio XVI, los pueblos que se han rebelado contra la autoridad de la Iglesia, los libros de Montesquieu puestos en el Índice romano, el movimiento de la filosofía cartesiana, tan contrario á la idea teológica de la Edad Media, los escritos de Md. Stael […], la literatura pagana que precedió al Evangelio, y la literatura naturalista y humanista que ha seguido al Renacimiento y á la revolucion»[113].

Pero continuaba acusando al elemento teocrático de haber acabado con la libertad en Francia, «haciendo imposible la libertad, imposible la República», y de manera especial a la orden dominica a la que pertenecía Lacordaire, hacia la que sentía un especial rencor. Una orden, decía, «que atizó las hogueras», «la órden que entregó al brazo secular millares de infelices en el Mediodia de Francia en nombre de la religion del Crucificado…»[114]. A Mons. Dupanloup, obispo de Orleans lo consideraba un simple polemista, «batallador, siempre en guerra», defensor, unas veces del más exagerado galicanismo, y otras, de un ultramontanismo totalmente intolerante[115]. Con la misma etiqueta de ultramontano caracterizaba a Montalembert, a quien calificaba de neocatólico al haberse situado del lado de los conservadores al apoyar el golpe de Estado del 1851: «Dos elementos perdieron la revolucion francesa –explicaba–: el elemento teocrático, y el elemento bourgeois; el partido neocatólico, representado por Montalembert y por Falloux, y el partido doctrinario, representado por rivales y

[113] *La Discusión*, 5 de febrero de 1861.
[114] *Ibíd.*
[115] CASTELAR, EMILIO: *Semblanzas contemporáneas*. Establecimiento Tipográfico de la Propaganda Literaria, La Habana, 1872, p. 14.

discípulos de Guizot»[116]. Como vemos, el doctrinarismo de Guizot tampoco permaneció ajeno a las críticas de Castelar. Lo tildaba de egoísta y lo culpabilizaba de la situación dictatorial en que vivía Francia con Napoleón III. «Limitando la libertad, la mató, porque de la limitacion á la negacion de un principio no hay mas que un paso», y demoliendo el sufragio universal «lo alzó a la dictadura con el imperio»[117]. Ateo, materialista, escéptico e inmoral son solo algunos de los calificativos que Castelar lanzó contra el doctrinarismo francés, demostrando su aversión por aquel eclecticismo representado por Guizot. Una corriente que solo buscaba «su propia medra», a la que caracterizaba como «fea mancha de nuestra revolucion, negra sombra de nuestra historia»[118]. Por el contrario, resulta llamativa la relación de amistad, reflejada en la correspondencia que mantuvo con el también ecléctico Jules Simon. Quizá porque a pesar de todo, defensor del ideal laico, criticó duramente al partido clerical por haberse alejado del Evangelio. Mantuvo también correspondencia continua con Renan, Thiers o Victor Hugo; y menos frecuente con Quinet, Ferry, Nachet o Michelet[119]. Aunque se trataba de comentarios personales o de actualidad, sobre todo temas políticos que nada tenían que ver con su pensamiento filosófico, no obstante, el tipo de amistades que mantuvo no hacen sino apuntar al tipo de personas que prefirió a su lado. En este sentido, también resultan interesantes los textos que publicaba en su periódico. Así, por ejemplo, en el primer tomo de la «Biblioteca del Demócrata» publicada por *La Democracia* en 1866 se incluía *El dogma de los hombres libres* de Lamennais, o *El último día de un condenado a muerte* de Victor Hugo. De la misma forma, en los pocos años que duró este diario, se publicaron de vez en cuando textos de Renan o discursos de Simon, y la sección denominada «El Folletín» trajo publicada por entregas a lo largo de ese mismo año de 1866 *Las mujeres de la revolucion francesa*, de Michelet. Resulta interesante también una carta dirigida en 1884 a Ernest Renan, administrador entonces del colegio de Francia. En ella, alabando el pensamiento libre y el derecho a la libertad de cultos, se sumaba Castelar al homenaje a tres de sus grandes maestros recientemente fallecidos, Quinet, Michierwitz y Michelet. Decía así Castelar:

[116] *La Discusión*, 5 de febrero de 1861.
[117] *Ibíd.*
[118] *Ibíd.*
[119] Castelar arrojaba al fuego las múltiples cartas que recibía, al parecer, por falta de espacio, pero algunas de estas cartas sí se pueden encontrar en CASTELAR, EMILIO: *Correspondencia (1868-1898)*. Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1908; también nombradas por el que fuera su secretario, Ginés Alberola en ALBEROLA, GINÉS: *Emilio Castelar… op. cit.*; o bien publicadas en los diarios de la época.

> «La ciencia en ellos no excluia la religion; y la materia en ellos no implicaba la muerte del espíritu, como su culto al derecho moderno se compadecia con la consideración y el respeto á las tradiciones históricas. En su sentimiento cabian patria y humanidad como en su inteligencia Naturaleza y Dios. El pensamiento libre glorifica su filosofia y la democracia contemporánea su política»[120].

A pesar de todo, Castelar no apoyó siempre las acciones de estos republicanos franceses defensores del laicismo. Así, por ejemplo, en un artículo dedicado a su amigo Jules Ferry con motivo de su muerte, criticaba la política que llevó a cabo el francés en materia de enseñanza, combatiendo «siempre á muerte los principios cesaristas suyos respecto de las facultades que debe gozar el Estado en materia de pública enseñanza»[121]. Y es que, la cuestión de la enseñanza, tal y como la resolvió Ferry, «sublevó la mitad entera de su vida contra la otra mitad», imposibilitando «la República verdaderamente conservadora, que no puede ni fundarse ni establecerse sino contando por completo con los elementos católicos»[122]. Como veremos más adelante, Castelar no defendió nunca la enseñanza laica. A este respecto, sus reclamos siguieron la línea de la libertad de cátedra y de la ciencia. Abogaría por un sistema libre y secular que diera a los ciudadanos la instrucción necesaria para utilizar de manera eficaz su derecho al sufragio, pero, al contrario que para Ferry, la enseñanza no constituiría la solución a los problemas de la democracia.

Podemos afirmar, como conclusión, que Castelar no sintió devoción especial ni hacia lo que se conoce como catolicismo liberal francés ni hacia el doctrinarismo. Por el contrario, el que tuviera como amigos a librepensadores, republicanos y demócratas, que publicara sus textos y que los ensalzara como grandes personajes de su tiempo, nos lleva a pensar que las ideas que ellos representaron le interesaron mucho más. Así, defiendo cómo si en algún lugar se ha de buscar el origen de las ideas católico liberales en Castelar, es en aquellos republicanos y demócratas franceses.

De otra parte, aunque Castelar constituya el elemento estructurador de este estudio, no será el único protagonista de este capítulo. Junto a él destacan otros católicos liberales que contribuyeron también a ese intento de conciliación entre la religiosidad y el paradigma de la modernidad y pusieron en cuestión la espiritualidad de la Iglesia. Resulta destacable en este sentido la presencia del político y jurista Eugenio

[120] *La Discusión*, 16 de abril de 1884; o *El Globo*, 16 de abril de 1884.
[121] *La España Moderna*, nº 52, abril de 1893.
[122] *Ibíd.*

Montero Ríos (1832-1914)[123]. Afiliado al partido progresista fue diputado por Pontevedra en las Cortes de 1869, participando después, como Ministro de Gracia y Justicia en diferentes momentos del Sexenio Democrático y también de la Restauración. Como partidario de la separación entre la Iglesia y el Estado, introdujo, como veremos, importantes medidas legislativas entre las que destaca el matrimonio civil. Fue uno de los primeros promotores de la Institución Libre de Enseñanza, de la que fue rector en 1877, aunque más que por filiación krausista fue por su interpretación cristiana del concepto de libertad. Ya a comienzos del siglo XX ocupó brevemente la presidencia del gobierno durante el reinado de Alfonso XIII. Como veremos, de entre todos los católicos liberales, Montero Ríos fue, a mi modo de ver, quien consiguió el equilibrio más perfecto, sin salirse nunca de los límites impuestos por la ortodoxia, entre su fidelidad a la Iglesia Católica y su defensa de la libertad y las instituciones liberales.

Por su parte, Eugenio García Ruiz (1818-1893) se doctoró en Jurisprudencia en la Universidad de Valladolid, y destacó como político y periodista por su tendencia democrática y anticlerical[124]. Dirigió famosos periódicos madrileños como *La Asociación* o *El Pueblo*, desde donde criticó duramente la intolerancia religiosa de aquellos años cincuenta y principios de los sesenta. Desde el sillón de diputado que ocupó ininterrumpidamente a lo largo del Sexenio Democrático, defendió la república unitaria, rechazando tanto la monarquía de Amadeo como la república federal. En sus numerosos escritos veremos su enérgica crítica a la historia de España, su conocimiento del Evangelio y de la filosofía antigua y sus reclamos en beneficio de la libertad y la tolerancia religiosa.

Junto a él destacó Fernando Garrido (1821-1883), político español tendente al socialismo[125]. A mediados de siglo fundó el periódico *La Organización del Trabajo*,

---

[123] Algunas notas bibliográficas sobre Montero Ríos en: BARRAL MARTÍNEZ, MARGARITA: «Eugenio Montero Ríos (1832-1914) en el Sexenio revolucionario», en R. Serrano García (coord.): *Figuras de la Gloriosa. Aproximación biográfica al sexenio democrático*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2006, pp. 195-214; CALVO OTERO, JUAN: «El canonista liberal Montero Ríos: universitario y político», en *Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 57-70; DARDÉ MORALES, CARLOS: *La aceptación del adversario: política y políticos de la Restauración, 1875-1900*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003; LAHIDALGA AGUIRRE, JOSÉ MARÍA: «El matrimonio civil y los católicos: Montero Ríos versus Pío IX», *Scriptorium victoriense*, vol. 48, nº 1-4, 2001, pp. 269-294; MARTÍNEZ VAL, JOSÉ Mª: *Montero Ríos y su tiempo*. Cedesa, Madrid, 1980.

[124] Ante la ausencia de estudios monográficos acerca de la figura de García Ruiz destaca la siguiente obra: CEPEDA CALZADA, PABLO: «El político de Amusco, Eugenio García Ruiz», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, nº 52, 1985, pp. 5-123.

[125] Referencias bibliográficas: AJA, ELISEO: *Democracia y socialismo en el siglo XIX español. El pensamiento político de Fernando Garrido*. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1976; GARCÍA

desde donde se dedicó a enaltecer y propagar la teoría de Fourier. Tras el cierre del mismo por el gobierno de Narváez, Garrido prosiguió su propaganda socialista a través de *El Eco de la Juventud* o *La Asociación*. Sus proclamas políticas publicadas en diferentes folletos le valieron distintas condenas acusado de atentar contra el régimen de Isabel II, llegando a ser expulsado de España en varias ocasiones. Tampoco dudó, a lo largo de su extensa producción, de acusar a la Iglesia de intolerante y reaccionaria, ilustrando dichas acusaciones con ejemplos de las fatales consecuencias que ese fanatismo había tenido en nuestra patria. Tanto *Historia de las persecuciones políticas y religiosas*, publicada en 1863 bajo el pseudónimo de Alfonso Torres de Castilla, como *La España Contemporánea. Sus progresos morales y materiales en el siglo XIX*, de 1865, constituyen ejemplos del sufrimiento que, en opinión de Garrido, provocó para el pueblo el fanatismo religioso. A pesar del pseudónimo, estas obras de carácter revolucionario contra la Iglesia Católica le valieron la excomulgación. Durante el Sexenio fue diputado en las Cortes de 1869 en representación de Cádiz y en las de 1872 por Sevilla, y con la proclamación de la República fue nombrado Intendente General de las Islas Filipinas. A lo largo de los primeros años de la Restauración vivió exiliado en diferentes ciudades europeas hasta su definitivo regreso a España en 1879.

Por último, Roque Barcia (1821-1885) fue un filósofo y político republicano influido fuertemente por Castelar[126]. Su colaboración en diferentes periódicos democráticos y la dirección de *El Círculo científico y literario* le granjearon gran popularidad. Durante la década de los cincuenta defendió apasionadamente sus ideas democráticas, valiéndole la quema y prohibición de sus obras –lo que dificulta la tarea de acercarse a su discurso–, así como numerosas excomulgaciones. Fue diputado a Cortes por Badajoz en 1869, aunque la Constitución no satisfizo sus aspiraciones políticas. A pesar de que las investigaciones demostraron después su inocencia, en 1871 fue acusado y encarcelado por el asesinato de Prim. En 1874, tras defender el fracasado cantón de Cartagena se exilió en Paris, poniendo así fin a su vida política.

PARODY, MANUEL A.: «Fernando Garrido Tortosa, diputado a Cortes por Cádiz y Sevilla en el sexenio democrático», *Hespérides. Anuario de investigaciones*, nº 13-14, 2005-2006, pp. 59-72; MARTÍNEZ PASTOR, EUGENIO: *Fernando Garrido, su obra y su tiempo*. Instituto de Estudios Cartaginenses, Murcia, 1976.

[126] Algunas notas sobre su pensamiento en la tercera parte de la obra de NÚÑEZ, DIEGO y PESET, JOSÉ L.: *De la alquimia al panteísmo. Marginados españoles de los siglos XVIII y XIX*. Editora Nacional, Madrid, 1983, pp. 325-364. Un estudio más exhaustivo sobre el autor en la tesis doctoral de: ESCOT MANGAS, SERGIO: *Catolicismo liberal en la obra de Roque Barcia*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002.

En las páginas que siguen veremos cómo actuaron Castelar, Montero Ríos, García Ruiz, Garrido o Barcia ante los problemas religiosos de su tiempo, las estrategias que decidieron tomar en los diferentes momentos históricos y su posición con respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado.

IV.

EMILIO CASTELAR Y EL ESPÍRITU DEL SIGLO

«Persigamos hoy esta palabrota tan manoseada por los revolucionarios; especie de conjuro que tienen presto siempre para disculpar cuanto á los ojos de la moral eterna es indisculpable, y para lanzarle pródigamente contra los que cometemos el atroz delito de no quemar incienso en ese *Deo ignoto*.

¿Qué cosa es el *espíritu del siglo*? ¿Qué asombrosas conquistas, qué magníficas esperanzas se contienen debajo de este nombre misterioso, para que así seamos acusados de crimen de lesa civilizacion cuantos nos creemos autorizados á negarle idolátrico respeto?»

Gabino Tejado, *El Pensamiento Español*, 2 de febrero de 1860.

4.1. Conciliando democracia y religión. La tesis hegeliana de Castelar

El capítulo que abordamos comprende, cronológicamente, el periodo conocido como etapa o reinado isabelino. A excepción de determinados momentos como el bienio esparterista, el poder recayó en estos años de forma continuada en manos de los moderados. En lo tocante a las relaciones del Estado con la Iglesia, el Concordato firmado en 1851 y la publicación en el mismo año del *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo, considerados en sus principios fundamentales* por Juan Donoso Cortés, constituyeron el telón de fondo que marcó el límite de la ortodoxia para la Iglesia católica y sus más intransigentes seguidores. A lo largo de este apartado veremos cómo Castelar, en su búsqueda de una religión católica compatible con los valores modernos, traspasó continuamente ese límite impuesto por la Iglesia oficial. Además, su fe en la democracia le hizo verse inmiscuido, unos veces directa y otras indirectamente, en las controversias más importantes de este periodo como la cuestión romana o el problema de la libertad de enseñanza. Su solución a los problemas religiosos de este tiempo no sería otra que la conciliación religiosa.

4.1.1. Libertad, igualdad, justicia y progreso. Fundamentos para un sistema democrático

En estos primeros años de su vida pública, lejos aún de la palestra parlamentaria, Castelar se sirvió, sobre todo, de sus escritos para promover los principios democráticos. Un concepto de democracia que sustentó sobre tres pilares básicos: libertad, igualdad y justicia. La libertad como centro neurálgico de la vida del hombre, quien «solo por su libertad se pertenece a si mismo, como ser en si responsable de sus obras y de su vida»[127]. Una libertad condicionada por la igualdad, idea ya revelada en esencia por el cristianismo pero negada a los hombres a lo largo de la historia. Para Castelar, como iremos viendo, había llegado el momento de acabar con toda desigualdad, llevando esa idea a todas las esferas de la vida. Pero, ¿cuál fue la base sobre la que sustentó estos dos valores de libertad e igualdad? La justicia llevada a todos los ámbitos de la vida y codificada por el Derecho. Se hacía necesario así que los hombres adquirieran conciencia de la justicia con el fin de no dejarse manipular por el despotismo: «El alma del derecho es la libertad, la condición de la libertad es la igualdad. El derecho se estiende a toda nuestra naturaleza, al sentimiento, á la voluntad, á la conciencia»[128]. De este modo, libertad, igualdad y justicia fueron los tres principios básicos sobre los que apoyó sus exigencias democráticas. En este sentido, la primera de las demandas democráticas para Castelar partiría de la libertad de pensamiento, que llevaba aparejadas la libertad de imprenta, la de prensa y la de acción, otorgando gran importancia a la libertad de asociación. De igual manera exigía Castelar la igualdad en todas las esferas y la justicia a todos los niveles: de una parte la justicia política, de la que se derivaba el sufragio universal y el juicio por jurados; en segundo lugar la justicia social, es decir, la que garantizaba la seguridad e inviolabilidad del domicilio; de otro lado justicia administrativa, que implicaba la descentralización estatal y el desarrollo de municipalidades; y por último la económica, asegurando el libre movimiento del capital y del trabajo. Así resumía Castelar sus demandas básicas:

> «Y como el derecho alcanza a todas las manifestaciones de la vida, en nombre del derecho, pedimos así las libertades políticas como las libertades económicas, y en nombre del derecho, la consagracion de la vida humana, que es de Dios, y la abolicion de todos los bárbaros recuerdos que ha dejado en esta sociedad un largo reinado de bárbaro feudalismo. He aquí nuestro credo respecto al individuo: sufragio universal,

[127] *La Discusión*, 31 de julio de 1858.
[128] *La Discusión*, 6 de agosto de 1861.

libertad de imprenta, inviolabilidad del domicilio, asociacion pacífica, libertad de crédito y de comercio»[129].

Además, para el autor, esta idea de democracia no suponía una novedad en la historia, ni siquiera para nuestro país. Como veremos también en sus discursos parlamentarios –en los que enalteció unas épocas históricas y degradó otras que a su vez el discurso absolutista ensalzaría– la historia de España estaba plagada de momentos de tradición histórica relacionados con la democracia. Así, el carácter distintivo de la nación española, sería «la democracia, que le alza en su vida histórica sobre todos los pueblos de la tierra»[130]. El municipio, las cortes medievales o aquellos reyes misericordiosos de los primeros tiempos, como Alfonso VIII, San Fernando, Alfonso X, Alfonso XI o Doña Isabel la Católica, serían ejemplos de ello. Villalar supondría el punto de inflexión y la llegada del absolutismo, hasta «el día en que el pueblo se despertó, al sonar el cañon de Napoleon»[131]. La Constitución de 1812 reflejaría para la retórica liberal el gran triunfo de la libertad y, como veremos más adelante, su recuerdo como la gran hazaña del pueblo español será recurrente en el discurso castelariano. Asimismo, cada partido o sistema político disfrutaba de su momento de gloria a lo largo de los años, de modo que, en opinión del autor, la aparición de nuevas ideas provocaría la descomposición de los antiguos partidos, dando lugar a novedosos pensamientos materializados en nuevas formaciones políticas. El partido democrático nacería así «como una manifestacion espontánea del pensamiento político del siglo XIX, como el término último del progreso», mostrándose de ese modo «como la fórmula política y social de toda la ciencia» nacida gracias a eso que bullía en el ambiente y que Castelar denominaba «espíritu del siglo»[132].

Observamos de esta forma cómo la base ideológica de esta teoría no era otra que el concepto de progreso, aquel principio que hacía imposible sostener en el presente instituciones caducas. En 1858 publicó Castelar a este respecto su famosa obra *La fórmula del progreso*, folleto dedicado a «despertar en el pueblo la conciencia de su derecho»[133], una auténtica profesión de fe democrática. Con ella, el autor quiso demostrar cómo cada edad tenía su fórmula, y de acuerdo con esa idea recorrió la

[129] *Ibíd.*
[130] *La Discusión*, 25 de septiembre de 1859.
[131] *Ibíd.*
[132] *La Discusión*, 18 de septiembre de 1858.
[133] CASTELAR, EMILIO: *La fórmula del progreso*. Establecimiento tipográfico de J. Casas y Díaz, editor, Madrid, 1858, p. 9.

historia de los sistemas y partidos políticos españoles. Así, en primer lugar narró cómo si bien el absolutismo fue una fórmula adecuada entre los siglos XIII y XVI, al combatir con mano fuerte la forma feudal, pronto se vio cómo ese modelo también contradecía las leyes naturales desde el momento en que el rey se creyó un Dios y el pueblo lo permitió. El cadáver de ese absolutismo sería entonces el neocatolicismo, aquel grupo de fieles que creía necesaria la vuelta al siglo XVI y a quienes Castelar les mandó este mensaje: «Solo concluyéndose el mundo podrá triunfar vuestra doctrina»[134]. Sus críticas también se extendieron al partido moderado, carente de ideas y sentimientos, un partido desleal al que Castelar tildó de «amigo de todos», aunque «á todos ha hecho traición»[135]. Censuró también a la Unión Liberal, a la que calificó de ecléctica, descreída y con ideas muertas; y al partido progresista, que a pesar de haber sembrado el germen que entonces recogían los demócratas, sus ideas habían muerto con la Constitución de 1856. Sólo se salvaba por tanto el partido democrático, defensor de una doctrina que, en realidad, sostenía Castelar, siempre había existido en la propia esencia del cristianismo. Así lo expresaba:

> «Siempre he amado la libertad, como la esencia de mi vida; pero siempre he amado el cristianismo, como la única esperanza de mi alma […]. Si, la libertad ha descendido del cielo, la libertad es cristiana, la Democracia es la aplicacion social del Cristianismo»[136].

Con el fin de respaldar su teoría, Castelar insertaba tras este párrafo una elocuente carta escrita tiempo atrás como respuesta a un amigo de la infancia que, ordenado sacerdote, le acusaba de haber perdido la fe de su niñez. En ella, Castelar le recriminaba que la lectura de sus artículos le hubiera llevado a creer que la luz religiosa aprendida en el hogar materno se hubiera apagado para él, cuando, por el contrario, todo lo que Castelar propugnaba, tanto en ese folleto como en el resto de sus artículos, se derivaba directamente del mensaje de Dios. La libertad, advertía Castelar a su amigo, «esa libertad que tanto te asusta, es tambien de origen cristiano […]. No te asustes; no lo digo yo, lo dice San Agustin»[137]. Así, su doctrina democrática reflejaba ese mensaje de paz que el cristianismo defendía y que él había aprendido en su infancia. Para Castelar, la religión no era enemiga del progreso, sino que de forma opuesta, aquellos que la politizaban eran los enemigos de la religión, eran «los mercaderes que Jesus

[134] *Ibíd.*, p. 21.
[135] *Ibíd.*, p. 26.
[136] *Ibíd.*, p. 119.
[137] *Ibíd.*, p. 121.

arrojó del templo»[138]. Como cabe esperar, fueron numerosas las respuestas a esta obra, sobre todo refutando sus teorías sobre los partidos políticos. Más interesantes para este trabajo resultan las réplicas en contra de su asociación entre democracia y cristianismo. El periodista conservador Ramón de Campoamor (1817-1901), en una serie de artículos publicados en *El Estado* en 1859, preguntó a Castelar cuál era su Iglesia, bajo qué forma práctica quería él aplicar su doctrina teniendo en cuenta que amparándose en la libertad de cultos se podría practicar voluntariamente cualquier otro[139]. También le acusó de que limitando esa libertad a los cultos morales, se cohibía la libertad de conciencia del individuo. Tras un paréntesis en su vida pública debido al fallecimiento de su madre, respondió Castelar a Campoamor desde las páginas de *La Discusión* con el sentimiento propio de la reciente pérdida, pero con total sinceridad y claridad en lo referente a sus convicciones religiosas:

> «Me preguntaba por mi religion, me preguntaba por mi creencia. Mi religion es la de aquel que habiendo creado los cielos y la tierra, descendió de la eternidad á romper las cadenas del esclavo, á exaltar la dignidad de la mujer, á consolar a los pobres y á los humildes, á unir en amor y paz á todos los hombres, á predicar la libertad, á consagrar la igualdad de nuestra naturaleza, á decirnos que todos […] somos hijos de Dios. […] Esta religion la he aprendido en los labios de mi madre, y la guardo en el fondo de mi corazon»[140].

Su amigo, el progresista Carlos Rubio (1832-1871) también combatió algunos aspectos de su obra con el folleto titulado *Teoría del progreso. Folleto escrito en contestación al que con el título de La fórmula del progreso ha publicado D. Emilio Castelar*. En él, además de refutar las teorías castelarianas sobre el derecho y la soberanía, le advertía de la incompatibilidad existente entre la democracia y la religión, apuntando cómo en realidad eran sus propios correligionarios demócratas quienes la tachaban de anti-religiosa. Para Rubio la democracia era originariamente atea, por lo que se preguntaba, «el principio que lleva á la negacion de toda autoridad, ¿es compatible con la autoridad religiosa?»[141]. En su respuesta, Castelar apenas hizo mención a la cuestión religiosa; y advirtiéndole de cómo el hombre sin derecho no era

[138] *Ibíd.*, p. 125.
[139] Y recopilados después en su obra: CAMPOAMOR, RAMÓN: *Polémicas*. Establecimiento tipográfico de A. Vicente, Madrid, 1862, pp. 13-24.
[140] *La Discusión*, 14 de abril de 1859.
[141] RUBIO, CARLOS: *Teoría del progreso. Folleto escrito en contestación al que con el título de La fórmula del progreso ha publicado D. Emilio Castelar*. Imprenta de Manuel de Rojas, Madrid, 1859, p. 79.

nada, «negando el derecho, querido Cárlos, niegas la personalidad humana»[142], le acusó de ecléctico al volverse moderado para combatir la democracia: «Ya te indignas contra los neo-católicos, porque confunden la religion con la política, y ya te vuelves contra nosotros neo-catolicamente para decirnos que nuestra libertad política es incompatible con toda religion»[143]. A pesar de estas y otras controversias suscitadas, Castelar no abandonó su teoría del progreso. El 13 de mayo de 1861 ofreció un discurso en el Ateneo de Madrid reconociendo el progreso en el cumplimiento de todas las facultades de la vida humana[144]. En este sentido, resulta interesante su explicación de la familia cristiana. Para Castelar, la conjunción de ambas esferas reflejadas en la vida conjunta del hombre y la mujer –esto es razón frente a fe, pensamiento y amor, ciencia y poesía, fuerza y valor frente a consuelo y virtud, y por último el hombre como autoridad y la mujer como el *ángel*– y su amor puro, representarían el progreso. Finalizó el discurso con una alusión a la religión, argumentando cómo si el dogma no progresaba –ya que lo absoluto no es progresivo– sí lo hacía su sentido, aquel que le había sido dado a lo largo de los siglos por los diferentes representantes de la Iglesia reunidos en los Concilios. De esta forma, si el dogma había ido tomando lo mejor de cada ciencia y filosofía, era ya tiempo de que aplicase los principios de libertad, igualdad y fraternidad, sellados «con la sangre de Jesucristo en el sublime sacrificio del Calvario»[145].

Estas y otras polémicas, cuyo análisis se escapa de nuestro propósito, y algún otro artículo, fueron incluidas por Castelar en *Defensa de la fórmula del progreso*, obra recopilatoria publicada en 1870. Es destacable, para finalizar este apartado, el capítulo denominado «Catecismo democrático», en donde a modo de preguntas y breves y concisas respuestas, expuso sus ideas básicas sobre la democracia. Resultan interesantes a nuestro fin las referidas a la libertad religiosa. Así, ante la pregunta, «¿Qué entendeis por libertad de conciencia?», respondió tajantemente: «Que el hombre sea dueño de creer, que el hombre sea dueño de su fé, que no pueda obligársele por ninguna fuerza extraña, por ninguna coaccion exterior á creer, á orar», es decir, «que solo su propia conciencia y Dios en ella sean jueces de su religion»[146]. Para el autor, la democracia y el principio de tolerancia reunirían «á todos los hombres en el gran dogma evangélico de

[142] *La Discusión*, 31 de mayo de 1859.
[143] *La Discusión*, 12 de julio de 1859.
[144] Recogido en CASTELAR, EMILIO: «El progreso», en *Discursos y ensayos*, Aguilar, Madrid, 1964, pp. 118-131.
[145] *Ibíd.*, p. 129.
[146] CASTELAR, EMILIO: *Defensa de la fórmula del progreso*. A. de San Martín, Madrid 1870, p. 136.

la fraternidad universal»[147], porque esta doctrina política basada en los tres principios básicos de libertad, igualdad y fraternidad emanados de la Revolución Francesa, «no será nunca contraria a la doctrina religiosa que ha sentado estas tres grandes verdades»[148]. En opinión de Castelar, sólo el sistema democrático, derivado directamente del cristianismo, permitiría garantizar los derechos naturales del individuo, conciliando así religión y modernidad.

Por su parte, Eugenio García Ruiz, aunque defensor de esa compatibilidad entre sentimiento religioso y mundo moderno, destacó por su rechazo a los principios de igualdad y fraternidad. Eliminó estos dos valores de la trilogía emanada de la Revolución Francesa al considerarlos en íntima relación con la Internacional y los comunistas a quienes caracterizaba como «miserables partidarios de la servidumbre comun»[149]. Así, García Ruiz, a la idea de Dios sumaba únicamente el concepto de libertad para lograr el fin último del hombre que no era otro que la felicidad:

> «La libertad –decía–, y solamente la libertad debe ser el fin de toda sociedad, porque la libertad, que es de por sí un principio absoluto, no puede menos de proporcionar la felicidad menguada de que es susceptible el hombre en la tierra, puesto que ella trae consigo la armonia, el órden y la prosperidad»[150].

Para García Ruiz esa libertad iba indisolublemente ligada al concepto de Dios. Sin Dios no había libertad, constituía la base de la justicia, del bien, de la verdad y sobre todo, de los derechos inalienables del hombre. A pesar de todo, su concepto de la religión como una relación íntima con la divinidad, le hacía posicionarse del lado de Dios ante la disyuntiva de tener que elegir entre la divinidad y la libertad: «querria mil veces en medio del despotismo la creencia en Dios, que me consolase de todas las miserias de esta vida»[151], expresó. En relación con esta interiorización de la religión, defendió de igual forma la Iglesia libre dentro del Estado libre, como el «bello ideal de no pocos católicos ilustrados, que conocen á fondo el valor intrínseco de la religion»[152]. Propugnaba de este modo una Iglesia dueña de su propia vida, gloriosa como en los primeros siglos, armónica e independiente, y basada en la justicia y el espíritu cristiano. Para ello, la Iglesia debía desprenderse de todos aquellos privilegios mundanos que le

[147] *Ibíd.*, p. 136.
[148] *Ibíd.*, pp. 155-156.
[149] GARCÍA RUIZ, EUGENIO: *Dios y el hombre*. Imprenta de J. Antonio Ortigosa, Madrid, 1863, p. 206.
[150] *Ibíd.*, p. 51.
[151] *Ibíd.*, p. 236.
[152] *Ibíd.*, p. 365.

eran innecesarios, con el fin de desligarse de lo temporal y recobrar así su libertad e independencia:

> «La Iglesia nació libre é independiente, porque así lo quiso su fundador, y con su independencia, gobernándose según sus leyes y sosteniéndose materialmente con sus propios recursos, llegó á hacerse universal. Si en su nacimiento y en su desarrollo no necesitó del poder civil, menos necesitará en la época de su universalidad. Su virtud intrínseca la hace vivir, y en este concepto, su completa libertad de accion no puede menos de serla beneficiosa para hacer ver a todo el mundo esa virtud, y con ello captarse todas las voluntades, ser respetada, querida, ensalzada y socorrida de la manera mas magnífica»[153].

En la misma línea, Eugenio Montero Ríos se mostraba esperanzado ante la flexibilidad que la Iglesia había mostrado a lo largo de su historia amoldándose a las necesidades y exigencias de los tiempos. En su obra *Ultramontanismo y cismontanismo* mostraba cómo de la misma forma que tras la época álgida de despotismo y corrupción de la Iglesia ésta se había espiritualizado y refinado su mensaje, ahora, en el siglo XIX, el clero buscaría la purificación de su clase y la concordia en las relaciones entre Iglesia y Estado. Así decía optimista: «Yo vislumbro en lontananza, un estado de concordia y armonía, así entre la Iglesia y el Estado, como en la organizacion de la gerarquía eclesiástica, al cual nos llevará la lenta y provechosa modificación de las relaciones y administración presente de la Iglesia»[154].

Vemos de este modo cómo a pesar de sus diferencias, los católicos liberales españoles tuvieron un discurso común fundamentado en la conciliación entre religión y liberalismo y en una concepción de la religión cristiana basada en el amor, en la caridad y en la bondad de los primeros cristianos cuyo ejemplo, como veremos a continuación, debían seguir.

4.1.2. La religión de los pobres y desvalidos. Los primeros siglos del cristianismo

La noción de progreso castelariana caminó así indisolublemente unida a sus convicciones cristianas. Aunque lo demostró continuamente, el ejemplo más paradigmático lo constituyen sus lecciones impartidas en el Ateneo científico, literario y

[153] *Ibíd.*, p. 376.
[154] «Ultramontanismo y cismontanismo», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, t. XX, 1862, p. 385.

artístico de Madrid en esa nueva etapa de florecimiento cultural de la institución que se abrió en 1856[155]. Así, desde noviembre de 1857 y a lo largo de cinco cursos académicos, impartió las lecciones que conformarían *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo*, obra en la que ensalzó las glorias de los primeros tiempos. A lo largo de todas estas lecciones magistrales fue demostrando cómo la causa del progreso había triunfado frente a los obstáculos impuestos por la propia historia. El progreso era de aquel modo «el camino, que recorre el hombre para ir de un estado imperfecto á otro más perfecto; y por eso alcanza á todas las manifestaciones del espíritu humano, á las ciencias, á las artes, á la política»[156]. Impregnaba de esta forma su teoría de espíritu idealista, al afirmar cómo cada siglo había ido rompiendo un eslabón de la cadena y trayendo consigo una idea nueva. Pero Castelar iba más allá, y en contra de todos aquellos que negaban que el principio del progreso naciera en el Evangelio, hizo de él un dogma cristiano, un deber impuesto por Dios, aprovechándose de aquellas palabras bíblicas que decían: «Sed perfectos, nos dice Jesus, como mi Padre que está en el cielo»[157]. Este razonamiento no tardó en ser criticado desde las páginas de *El Estado* por el escritor y político moderado Juan Valera (1824-1905)[158], quien argumentaba que no podía ser «progresista en su esencia una doctrina que desde luego era perfecta, y por consiguiente incapaz de progresar y de mejorarse»[159]. A pesar de la imposibilidad humana de alcanzar la perfección, Castelar exhortó al deber cristiano de «buscarla siempre; de suerte que el progreso es una ley cristiana»[160].

En relación con esta colosal obra compendiada en cuatro volúmenes, centraré mi atención en tres cuestiones en ella tratadas que considero básicas para entender el concepto de religión cristiana en Castelar y su conciliación con los principios liberales. En primer lugar, con respecto a la necesidad de la religión en la vida de los hombres, Castelar consideraba el campo de las creencias como algo inherente a los hombres,

[155] Podemos ver algunos datos sobre el Ateneo madrileño a lo largo de estos años cincuenta y sesenta en: VILLACORTA BAÑOS, FRANCISCO: *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*. CSIC, Madrid, 1985, pp. 23-27.
[156] CASTELAR, EMILIO: *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo I, Manuel Gómez Marín editor, Madrid, 1858, pp. 24-25.
[157] *Ibíd.*, p. 28.
[158] Polémica desarrollada entre *El Estado* y *La Discusión* en diciembre de 1857 y reproducida también en el último volumen de las lecciones: CASTELAR, EMILIO: *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo IV, Librería de San Martín, Madrid, 1865, pp. 101-114.
[159] *La Discusión*, 12 de diciembre de 1857.
[160] *La Discusión*, 24 de diciembre de 1857.

como una de las necesidades básicas del propio espíritu[161]. No obstante, la religión no constituía en su opinión únicamente una relación entre Dios y el hombre, sino que ese vínculo iba más allá, algo así como una ley de vida práctica que emanaba de la base de que toda idea religiosa ejercía una influencia mental, científica, social o moral en las personas.

La segunda idea se refiere al cristianismo como religión para los débiles y los humildes. Si hay una imagen en el discurso de Castelar que se repite hasta la saciedad es la caracterización de un Dios cristiano personal, eterno, libre y perfecto, que levantó al hombre del polvo y a su vez, lo movió a la perfección. Además, al revestirse de forma humana se acercó a las personas, siendo su vida la de un pobre, su casa la de un artesano, y su palabra la exaltación del desgraciado y del humilde. De esta manera, la religión cristiana, frente a aquella sociedad oriental basada en las castas y en la servidumbre, enseñó a sus fieles que todos eran iguales, hijos de un mismo padre[162]. La religión cristiana defendía el hecho de que «delante de Dios y su justicia» no existían categorías, «sino hombres»[163]. Así, con la ley antigua como base, defendía Castelar cómo Jesús había venido a crear una nueva religión sustentada en el amor, la humildad y la esperanza. Un mensaje muy claro que el absolutismo había corrompido a lo largo de la historia:

> «¿Se concibe, que en una doctrina tan clara, tan esplícita, se haya querido fundar el absolutismo de los reyes, la soberbia de las aristocracias? Vosotros, los que anhelais hacer al Cristianismo cómplice de todas las tiranías, escribid otro Evangelio, ó convenid en que el mesianismo fue la esperanza de Israel esclavo, de un pueblo que arrastraba cadenas; convenid en que Cristo fue hijo de un artesano, nacido en un establo, criado en la miseria, y no tuvo una piedra donde reclinar la cabeza, y eligió por apóstoles pobres pescadores, y buscó á los que padecían, á los que lloraban, á los pobres de espíritu, á los desgraciados y á los hambrientos, y elevó con su muerte la cruz, el signo de infamia, el patíbulo del esclavo romano, sobre la corona de los reyes, para exaltar eternamente á los humildes y eternamente humillar á los soberbios»[164].

La tercera cuestión hace referencia precisamente a la necesidad de volver a esos tiempos puros de los primeros cristianos. Para Castelar, la idea religiosa se había ido

[161] CASTELAR, EMILIO: *La civilización… op. cit.,* tomo I, pp. 186-187.
[162] *Ibíd.*, pp. 190-201.
[163] CASTELAR, EMILIO: *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid.* Tomo II, Manuel Gómez Marín editor, Madrid, 1859, p. 207.
[164] CASTELAR, EMILIO: *La civilización… op. cit.,* tomo IV, pp. 338-339.

corrompiendo a lo largo de la historia a medida que la Iglesia había ido logrando mayor poder político y abandonando, a su vez, aquella actitud de preocupación por los problemas del espíritu. De este modo, la solución no era otra que volver a los primeros siglos del cristianismo, aquellos tiempos en que se abogaba por la libertad, la conciencia y la comunicación íntima y personal con Dios; donde aún la religión y la política no aparecían mezclados, y la coacción material en lo religioso era duramente condenada; el momento en que la Iglesia se sustentaba aún sobre la virtud de sus ideas y de sus dogmas. Para Castelar, en las páginas del Evangelio se encerraba la democracia del mundo moderno, estableciendo así una relación entre el cristianismo y la revolución, extendiendo un puente entre el siglo I y el XIX:

> «No hay más que un solo Dios, dijo Cristo; no hay más que una sola humanidad, dijo la revolucion. Todos los hombres son iguales ante Dios, dijo Cristo; todos los hombres son iguales ante la ley, dijo la revolucion. Todos los hombres son libres, dijo Cristo, y rompió el yugo del destino; todos los hombres son libres, dijo la revolucion, y rompió el cetro de los reyes absolutos. Todos sois hermanos, dijo Cristo; todos sois hermanos, dijo la revolucion. Delante de Dios no hay ni nobles ni esclavos, dijo Cristo, pues delante de mi no puede haber esclavos. La conciencia es libre, esclamaron los primeros cristianos en el patíbulo y en el tormento; la libertad de conciencia es un derecho inviolable, dijo la revolucion. Y hé aquí, señores, cómo se unen el cristianismo y la libertad, y hé aquí cómo si el siglo I escribió el Evangelio religioso; nuestro siglo ha escrito el evangelio social. Sois hijos de Dios, dijo Cristo. Sois hombres, ha dicho la revolucion»[165].

En este sentido, resulta relevante el episodio narrado por Miguel Morayta en una obra dedicada a la vida de su amigo Emilio, en la que contaba cómo Castelar, «cristiano empedernido», sujetándose a las tendencias de moda en su época, «consideraba a Jesús como un gran demócrata, en cuyas predicaciones hallaba como en embrión, la excelsa trilogía Libertad-Igualad-Fraternidad resumen compendiado de la República»[166]. Jesucristo representaría para Castelar la primera figura demócrata de la historia, el primero en propugnar ese mensaje que el autor hacía coincidir con los valores ilustrados. Y no fue el único. Fernando Garrido, en *La democracia y sus adversarios*, tras criticar la mala fe de aquellos neocatólicos que hacían de la religión un instrumento de sus ambiciones políticas, declaraba cómo la idea de democracia descendía

[165] *Ibíd.*, p. 74.
[166] MORAYTA, MIGUEL: *Juventud de Castelar… op. cit.,* p. 36.

directamente de los Evangelios. En su opinión, «la mas pura espresion de la idea democrática, se encuentra en los principios morales del Evangelio»[167]. Para Garrido, los preceptos morales del cristianismo, la igualdad y fraternidad proclamadas en el concepto religioso de hermandad y en la famosa frase pronunciada por Jesucristo que decía, «ama al prójimo como a ti mismo», constituían la fórmula más perfecta de la moral universal[168]. Así todo, el autor iba más lejos, considerando a los primeros cristianos precursores del socialismo al demostrar su preocupación por los pobres y promover las comunidades de bienes. Como ha apuntando el historiador Eliseo Aja, para Fernando Garrido, el propio Jesús sería famoso por sus denuncias a fariseos y ricos como explotadores del pueblo[169]. El socialismo, debía acompañar, por tanto, a esa democracia derivada del cristianismo, para liberar a las clases trabajadoras de su explotación e igualarlas al resto de clases[170].

En relación con la respuesta de la intransigencia a lo largo de los cursos, ni *La Regeneración*, ni *La Esperanza*, ni *El Pensamiento Español* dejaron de atacar las lecciones de Castelar de manera diaria. Le acusaron de deísta y panteísta e intentaron por todos los medios que se prohibiera la impartición de sus controvertidas enseñanzas. Precisamente en las páginas de *La Esperanza* fueron publicadas en abril de 1860 una serie de cartas que el catedrático de la Universidad de Granada, Juan Manuel Ortí y Lara (1826-1904) envió al padre Salgado de la Soledad advirtiéndole de todos los errores dogmáticos contenidos en las lecciones[171]. Destacables resultan estas líneas de las que Castelar se haría eco en diferentes ocasiones:

> «Es imposible espresar el absurdo con términos mas claros; digo mal, la doctrina del Sr. Castelar es la lógica del absurdo erigido en principio; lógica seguida por

[167] GARRIDO, FERNANDO: *La democracia y sus adversarios*. Librería de Salvador Manero, Barcelona, 1860, p. 23.
[168] Esta visión de la democracia como la realización de los ideales evangélicos la encontramos también en el proyecto liberal federal mexicano, representado por Pizarro, Prieto o Altamirano. Ver: SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Federalismo, religión y política…», *op. cit.*, pp. 65-66.
[169] AJA, ELISEO: *Democracia y socialismo… op. cit*.
[170] PEYROU, FLORENCIA: ««Mientras haya mendigos e ignorantes, la libertad es una utopía.» Ciudadanía y socialismo en el movimiento democrático español (1840-1868)», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, nº 46, 2011, pp. 71-89.
[171] Más tarde se compilarían en: ORTÍ Y LARA, JUAN MANUEL: *La sofistería democrática, o Examen de las lecciones de D. Emilio Castelar acerca de la civilización en los cinco primeros siglos de la Iglesia: cartas dirigidas al padre Salgado de la Soledad*. Imprenta y librería de D. José M. Zamora, Granada, 1861.

> los sofistas griegos, y reproducida en nuestra edad por el fundador de la escuela que lleva su nombre, el nombre aborrecible de Hegel»[172].

Ortí y Lara manifestó en estas cartas su rotunda disconformidad con la explicación que Castelar hacía del progreso histórico de la religión, refutando una a una todas sus proposiciones. Se escandalizó de manera especial con el intento de conciliación entre el cristianismo y la democracia que hacía Castelar, al leer en el evangelio las ideas revolucionarias de libertad, igualdad y fraternidad: «Solo desconociendo el espíritu y la doctrina católica –refería Ortí–, y el éxito que ha tenido siempre el empeño de hermanarla con los principios disolventes que animan las revoluciones modernas, se puede acometer tan desesperada empresa»[173]. Y urgía a la sociedad en general, y al gobierno en particular, a acabar con esta serie de errores que no hacían sino inculcar ideas erróneas en la juventud. Se hacía necesario pues «despojar los escritos y producciones heterodoxas de la pompa y del brillo bajo los cuales se esconde el tósigo de los errores antirreligiosos y antisociales que están aspirando para su desdicha las generaciones que se suceden de un siglo á esta parte», e infundir en los jóvenes «un odio santo contra las producciones impias de todos los tiempos». Aquella libertad racionalista y demócrata que Castelar predicaba en el Ateneo, «y Dios sabe sí en la cátedra de la universidad, para perdicion de muchos», era para Ortí y Lara la mayor y más irreconciliable enemiga del cristianismo[174]. El autor neocatólico finalizaba planteando una interesante reflexión al recordar el caso de Lamennais, condenado, como hemos visto, por la Iglesia por un intento de conciliación similar. Con su discurso, Ortí y Lara situaba implícitamente a Castelar fuera de los límites de la ortodoxia católica:

> «Aquel venerable pontífice Gregorio XVI, que condenó al abate Lamennais por haber pretendido conciliar la libertad moderna, hija legítima del protestantismo y de la filosofía incrédula, con las máximas y doctrinas de Jesucristo […], condenó tan esplicitamente las libertades predicadas en el Ateneo, que no sabemos como un católico puede profesarlas, y mucho menos proclamar como frutos de la religion lo que la religion misma reprueba por boca de su infalible oráculo»[175].

Pese a todo, Castelar continuó propugnando su ideal de conciliación, con un discurso impregnando de sentimiento católico al enlazar los valores propios de la

[172] *Ibíd.*, pp. 15-16.
[173] *Ibíd.*, pp. 44-45.
[174] *Ibíd.*, pp. 55-56.
[175] *Ibíd.*, p. 74.

democracia derivados de la Revolución Francesa, con aquellos que promovió Jesucristo a través de su propia muerte, porque «de la Cruz bajó el primer rayo de luz que iluminó nuestra conciencia, la primer palabra de libertad que conmovió nuestro espíritu». Para Castelar, el empeño de la escuela tradicionalista por presentar a Jesús como fuente de privilegio y tiranía, solo había conseguido borrar «la idea religiosa en muchas conciencias, la fe cristiana en muchos corazones». Sin embargo, siguiendo los pasos de aquel que «despreció todas las coronas de la tierra», «conversó con el pobre y con el esclavo», «escogió por apóstoles á míseros pescadores» y «murió por salvarnos á todos», Castelar entendía que aquellos principios liberales no eran nuevos, erigiendo a Jesús cómo el precursor del gran movimiento liberalizador que se estaba dando en el siglo XIX[176].

Encontramos así en estos primeros años de la década de los sesenta, las primeras polémicas en las que Castelar se vio inmerso a raíz de su concepción democrática del cristianismo. Estos debates en los que ya fue acusado de «heterodoxo» y sus ideas de «impías», constituyen el origen de la creación de nuevas identidades religiosas de las que Castelar es un claro exponente.

4.1.3. El poder temporal del Pontificado. La cuestión Italiana

Uno de los grandes problemas del siglo XIX fue la denominada cuestión Italiana, conflicto derivado del proceso de unificación italiana extendido a toda Europa[177]. En este intento de unificación nacional, los estados italianos se encontraron con dos problemas: por un lado, los intereses de las monarquías absolutas como el Reino de las Dos-Sicilias, el Imperio Austro-Húngaro o el Imperio de Napoleón III; y por otro, el poder temporal del Pontificado. Obviando todo el proceso que venía fraguándose desde hacía décadas, partimos del año 1860, momento en que los territorios

[176] *La Discusión*, 28 de marzo de 1861.
[177] Sobre la cuestión italiana en relación con España destacan los siguientes estudios: PABÓN, JESÚS: *España y la cuestión romana*. Editorial Moneda y crédito, Madrid, 1972; ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, EDUARDO: *La cuestión romana en el diario madrileño "El Pensamiento Español" de 1870*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987; CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, SONSOLES: «La actitud de los obispos españoles ante la unificación italiana», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 18, 1996, pp. 45-65; y CAÑAS DIEZ, SERGIO: «La Iglesia de Calahorra frente a la unificación italiana (1848-1870). Tensión entre catolicismo y liberalismo en España», en A. Ibarra Aguirregabiria (coord. ed.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la AHC*, UPV/EHU, Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, Vitoria-Gasteiz, 2012. Una visión desde la perspectiva pontificia en: MARTINA, GIACOMO (S.J.): *Pio IX (1851-1866)*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986, pp. 85-152.

libres de Italia se agruparon como las Provincias Unidas de Italia Central, a las que poco después se unirían, gracias a la intervención de Garibaldi, las Dos-Sicilias. En 1861 cayeron las últimas fortalezas y el 17 de marzo, Víctor Manuel de Saboya fue coronado rey de Italia. Con el intento de este nuevo reino por anexionarse los Estados Pontificios, comenzó el conflicto con la Santa Sede, apoyada y guarecida por el ejército de Napoleón III.

Ya desde 1858 expresó Castelar en sus textos su preocupación por el creciente cesarismo que se cernía sobre Europa, mostrando una especial preocupación por el caso italiano. En esos artículos reveló un sentimiento personal hacia Italia, como cuna de la civilización latina, que sería recurrente en su discurso. Para Castelar, los pueblos latinos no podían olvidar que «Italia es su madre; que Italia es su derecho y su lengua; que Italia les ha infundido la sangre que circula por sus venas» y sobre todo, que Italia había «guardado siempre el fuego de sus ideas religiosas»[178]. De esa forma, la causa italiana interesaba a todos y juntos debían defenderla. A este respecto, considero a Castelar uno de los mayores críticos españoles contra el poder temporal del pontificado. Dedicó buena parte de su vida intelectual a justificar, con numerosos ejemplos hallados a lo largo de la historia, su teoría de que el poder político de los papas era dañino para la Iglesia. En primer término, ya que contradecía aquella idea originaria del cristianismo sobre la separación de poderes, y en segundo lugar porque, a consecuencia de ese poder, el papa se había visto inmiscuido a lo largo de la historia en guerras con otros Estados y monarcas hasta terminar sacrificando sus propios derechos espirituales en beneficio del poder temporal. Los papas, habían «olvidado muchas veces la idea divina, de que eran depositarios, para lanzarse en pos de las ambiciones humanas y del dominio de las cosas temporales»[179]. Desde la época de Carlomagno, la Edad Media habría sido reflejo de esta situación. Pero el ejemplo por antonomasia lo constituyó, en opinión de Castelar, San Gregorio VII, pontífice del 1073 al 1085 y protagonista de la disputa conocida como *Querella de las Investiduras*. Una vez investido papa, cuando el mundo no escuchaba más que la voz de los pontífices, «proclamó que su poder, como venido directamente del cielo, era en la tierra el que daba luz, vida, fuerza á todos los poderes». Así, Gregorio VII, en nombre de aquel principio, exigió la tutela de todos los demás soberanos, especialmente del emperador del Sacro Imperio, que «debian ceder ante la

[178] *La Discusión*, 28 de diciembre de 1858.
[179] *La Discusión*, 1 de noviembre de 1859.

legítima, incontrastable y sagrada autoridad de la Iglesia»[180], erigiéndose como señor absoluto de la Iglesia y del mundo.

Así, en pleno apogeo del debate acerca de la cuestión italiana, comenzó Castelar la publicación de una serie de artículos sobre la situación del pontificado y el poder temporal del papa. En ellos se preguntaba si ese poder terrenal era esencial para el desarrollo del ministerio de la Iglesia. Su conclusión al respecto fue clara: «Lo que proviene de los hombres directamente es accidental, y por eso es accidental el poder temporal de los Papas». Y es que, esa prerrogativa que la Iglesia se había adjudicado, provenía de la falsa donación de Constantino. Explicaba Castelar cómo se trataba de un documento creado por la propia Iglesia en tiempos del papa Esteban II (S. VIII), para justificar de manera legal que el pontificado tuviera derecho a gobernar los territorios donados por Pipino el Breve, padre de Carlomagno. Aquel poder terrenal se mostraba, en opinión del autor, innecesario para la labor espiritual que debía desarrollar el papado, por lo que concluía Castelar afirmando tajantemente cómo el pontífice podía desarrollar su actividad «sin ser rey»[181]. La colección de artículos fue prohibida por el fiscal de imprenta y Castelar dejó de publicarlos durante un tiempo. A finales de ese mismo año los retomó, originándose una fuerte polémica con Severo Catalina (1832-1871), gran defensor de la ortodoxia católica. En su primer artículo ya acusaba Castelar al neocatolicismo de defender una idea que iba en contra del espíritu cristiano. Tras preguntarse «¿qué tiene que ver la eterna verdad que se llama poder espiritual del Catolicismo, con la eterna mentira que se llama poder temporal de los Papas?»[182], argumentaba cómo ambos poderes estaban separados como dos principios contradictorios en la propia historia del cristianismo o en el derecho, ante la imposibilidad derivada de intentar armonizarlos. Además, defendía cómo el respeto o el reconocimiento del pontífice no iba a ser mayor por hablar «desde un trono» o llevar «en sus sienes una frágil corona de oro»[183]. De manera contraria, el lujo palatino le hacía alejarse del espíritu cristiano defendido por Castelar. La respuesta de Catalina fue inminente. Al día siguiente, desde las páginas de *La España* contestó a la pregunta de Castelar, justificando el poder temporal de la Iglesia como una aproximación gradual y amistosa:

[180] *Ibíd.*
[181] *La Discusión*, 7 de enero de 1860.
[182] *La Discusión*, 10 de octubre de 1860.
[183] *Ibíd.*

> «Tan pronto como la verdad fue abriéndose camino en los espíritus y la sana doctrina se propagó, fueron aproximándose la Iglesia y el Estado, se encontraron, y se tendieron cordialmente la mano: los dos grandes poderes, el poder espiritual, catolicismo, y el poder material, cesarismo, sentaron como base de su alianza su respectiva distincion y legitimidad, y reconocieron su mútua gerarquia»[184].

Dispuesto a facilitar una solución al problema de Italia, Castelar planteó la imposibilidad de consumar la unificación italiana sin la cooperación del papa. Por un lado explicaba cómo quedándose en Roma, éste sería esclavo de las potencias europeas, mientras que yéndose sería un instrumento político, por eso planteó una tercera vía: una nueva sede pontificia en la ciudad de Jerusalén. Proponía que el papa, «dejando su corona temporal, levante su altar y pronuncie su palabra de salud en la ciudad sagrada de la unidad de Dios, en la ciudad de los milagros y de las profecías, en Jerusalen»[185]. Desde allí, podrían además cristianizar el continente africano de manera más sencilla. Catalina negó la conveniencia de esta idea en su segundo y último artículo, concluyendo que lo mejor sería dejar las cosas tal cual estaban: «Si de la tesis oriental y de la antítesis occidental resultó la magnífica síntesis romana, ¿á qué fin el empeño de desglosar lo que los siglos han engranado […]?»[186]. Igualmente, el historiador neocatólico Manuel Merry y Colón (1835-1894) se sumó a las críticas con la publicación de un folleto titulado *Mis principios respecto a la Santa Sede*. El resultado de aquella exposición se puede resumir en que las teorías de Castelar eran radicalmente absurdas, y su doctrina «inadmisible bajo todos los aspectos». En opinión de Merry y Colón, separando de su texto la «poética elocuencia que distingue al escritor, no queda otra cosa mas que una teoria esencialmente absurda»[187].

De otro lado, otra de las figuras demócratas que se caracterizó por sus críticas al poder temporal del pontificado fue el filósofo y político republicano Roque Barcia. Su anhelo por dar a la religión un carácter más espiritual, le llevó a buscar las razones de la naturaleza autoritaria del pontificado. Así, en *Cuestión pontificia*, negando la legalidad del resto de papas, afirmaba que el único pontificado valido en la Historia de la Iglesia había sido el de San Pedro, elección directa e infalible de Jesucristo. Para Barcia, «conceder á los Papas un solo derecho que no tenga su razon divina en el testamento del

[184] *La España*, 11 de octubre de 1860.
[185] *La Discusión*, 18 de octubre de 1860.
[186] *La España*, 19 de octubre de 1860.
[187] Ante la imposibilidad de acceder a la obra, la información está extraída de los párrafos recopilados por *La Discusión*, 29 de noviembre de 1860.

Salvador, equivaldría á reconocer una santidad que no se originase del cielo»[188]. Además, criticaba el lujo, la pompa de la curia romana y su derecho a poseer bienes terrenales. El siguiente fragmento, en la misma línea discursiva de Castelar, es especialmente ilustrativo de esta idea: «Creer que un ministro de la buena nueva anunciada á los pobres debe hacerse un vestido de oro enseñando una religion santificada en un madero, la religion del Crucificado […] es elevar la hipocresía á virtud»[189]. Como vemos, para Barcia, el verdadero catolicismo no consistía en exterioridades banales, sino en la honradez del espíritu y en la humildad del corazón. De este modo, concluía su obra esperando el momento en que los jefes de la Iglesia católica se separasen de la corona romana y viviesen para el gobierno espiritual de sus fieles. Sólo entonces la cristiandad volvería a cobijarse bajo su silla.

Prosiguiendo con Castelar, a lo largo de este largo conflicto, no dudó en despertar la irritación de los «neos» con su subversivo discurso. Por ejemplo, en 1862, no vaciló en afirmar resuelta la cuestión romana, al declarar muerto el poder temporal detentado por Pío nono:

> «El poder temporal del Papa ha muerto […] y la corona de rey es en estos momentos como una sombra que flota sobre la frente del Papa, y que se desvanece y se disipa en los aires. Si, el poder temporal no existe; porque nadie que conozca la naturaleza de los poderes podrá llamar tal á ese fantasma de gobierno, sin sus antiguas provincias, sin ningun aliado en el mundo; sostenido por bayonetas extrañas, que mas lo aprisionan que lo defienden»[190].

«¡Osadia singular!», respondieron coléricos desde las páginas de *El Pensamiento Español*. «No hay hecho mas grande ni mas maravilloso en la historia contemporánea que la permanencia de Pio IX en el Solio Pontificio». Además de negar semejante insinuación, aprovechó el periódico tradicionalista para acusar a Castelar de relatar una historia caracterizada por ser un «tegido de falsedades, de desacatos y calumnias»[191], y de dar falsa información con el único fin de rellenar las páginas de su periódico. Por su parte, lejos de renunciar al poder político, Pío IX, en un intento por demostrar su autoridad, lanzó al mundo, en diciembre de 1864, la encíclica *Quanta Cura* seguida del *Syllabus Errorum*, un compendio en el que se condenaban los principales errores de los

[188] BARCIA, ROQUE: *Cuestion pontificia*. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1855, p. 9.
[189] *Ibíd.*, p. 14.
[190] *La América*, 24 de agosto de 1862.
[191] *El Pensamiento Español*, 19 de junio de 1865.

tiempos modernos, poniendo así fin a todo intento de diálogo con el orden surgido de 1789. Castelar no aludió a la encíclica en ninguno de sus artículos, aunque comenzó a publicar varios trabajos contra la figura del papa Pío IX. El autor expresó en ellos una fuerte decepción hacia aquel papa al que había considerado una persona liberal y con un pensamiento abierto a las ideas modernas, tal y como él mismo había demostrado al principio de su pontificado:

> «Italia parecía en estos momentos supremos una gran nacion de cruzados, que iba con un sacerdote al frente, con el dogma católico por bandera, no á la conquista del sepulcro de Cristo, sino á la conquista de la cuna de la libertad. De nuevo se engaño Italia. No llegó a comprender que los progresos de los tiempos habian hecho necesaria la separacion completa entre lo espiritual y lo temporal. No comprendió que el siglo XIX tendia, por una fuerza incontrastable, á apartar á la Iglesia de todo movimiento político»[192].

Por el contrario, negándose a auxiliar a Italia frente al imperio austriaco, Pío IX había terminado con toda esperanza de relaciones cordiales. La preservación de los Estados Pontificios le llevó a dar un giro a su política, decantándose del lado de la reacción. A lo largo de estos años, Garibaldi intentaría sin éxito marchar sobre Roma varias veces. Fue la guerra franco-prusiana la que obligó a Napoleón a llamar a la guarnición que protegía Roma, aunque Víctor Manuel no inició ninguna acción hasta el derrumbamiento del II Imperio francés en la batalla de Sedán. Entonces, escribió una carta a Pío IX en la que le pedía, a cambio de su protección, que dejara entrar pacíficamente al ejército. Ante la negativa del pontífice se inició una ardua batalla que concluyó con la invasión de los Estados Pontificios en septiembre de 1870 y la declaración de Roma como capital de Italia. Esta anexión generó un conflicto entre Iglesia y Estado por el que el papa llegó a excomulgar a Victor Manuel II y que no se resolvería hasta los pactos de Letrán firmados en 1929 entre el entonces papa, Pío XI, y Mussolini. Pero éste ya, es otro capítulo que se escapa del objetivo de la tesis.

No obstante, sí nos resultan interesantes las críticas que Castelar dirigió al gobierno español y la posición que el país adoptó frente al reconocimiento del Reino de Italia. Mientras casi todos los países de Europa ya lo habían aceptado, España, bajo un gobierno torpe –en opinión de Castelar–, se negaba a hacerlo por influencia del neocatolicismo: «Y en este gran movimiento de la opinión pública, el único gobierno

[192] *La Democracia*, 2 de marzo de 1865.

que ha defendido lo antiguo, que ha hablado el lenguaje de la cancilleria del siglo XVI, ha sido el gobierno español», que «ha ido á ponerse de parte de los opresores»[193]. De esta manera criticó duramente el poder que el episcopado español ejercía sobre el gobierno:

> «Y si los ministros de la Union Liberal, en vez de ser agradecidos servidores de las camarillas que aquí dispensan á su antojo el poder, fueran de la madera de los grandes revolucionarios, ahora se les ofrecia magnífica ocasion para resolver el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado, y resolverlo exclusivamente á favor de la Iglesia […], hora es de dar su libertad completa, plena, á la Iglesia»[194].

El gobierno de O'Donnell, último de la Unión Liberal, sucumbiría finalmente a las exigencias del momento, reconociendo el Reino de Italia en ese mismo mes de julio de 1865 en el que Castelar le había criticado tan duramente. De este modo, el 15 de julio el reconocimiento fue sancionado por la Reina, provocando el alejamiento de los «neos» que se iban acercando a la causa carlista.

4.1.4. La campaña contra los «textos vivos» y el surgimiento del neocatolicismo. La Primera cuestión universitaria[195]

Aunque los orígenes del proyecto neocatólico se vinculan a las secuelas derivadas de la oleada revolucionaria de 1848, no será hasta la década de los sesenta cuando aparezca definido como tal. La ruptura de relaciones con el Vaticano en 1855, a raíz de la negativa del gobierno a reconocer la bula *Ineffabilis Deus*[196], provocó una fuerte reacción en el seno de los sectores católicos, que desde ese momento adoptarían una postura hostil y defensiva frente al liberalismo. Así, desde el púlpito, el parlamento o la prensa, emprendieron, con críticas destructivas y continuas contra personas e instituciones liberales, la defensa de los derechos de la Iglesia. En este sentido, fueron tres las publicaciones periódicas desde donde lanzaron las mayores polémicas: *La Esperanza*, *La Regeneración* y, sobre todo, *El Pensamiento Español*.

---

[193] *La Discusión*, 4 de diciembre de 1860.
[194] *La Democracia*, 9 de julio de 1865.
[195] Una versión de este texto fue presentada en el XI Congreso de la Asociación de Historia Contemporánea celebrado en Granada en 2012: IBARRA AGUIRREGABIRIA, ALEJANDRA: «La construcción del adversario. «Neos» y «textos vivos» en la primera cuestión universitaria (1861-1865)», en VV.AA: *Claves del mundo contemporáneo. Debate e Investigación*, Comares, Granada, 2013, CD-ROM.
[196] Por la que el pontífice definió el dogma de la Inmaculada Concepción de María.

A finales de la década de los cincuenta, se puede ya vislumbrar el germen de lo que sería la primera cuestión universitaria[197]. Son numerosos los artículos que Castelar dedicó en estos años a la crítica del absolutismo y a las desgracias que, en su opinión, había causado a lo largo de la historia. Expresaba, por ejemplo, en una ocasión, cómo andaba «muy acreditada la idea de atribuir todas nuestras glorias nacionales al absolutismo, cuando su entronizamiento señala claramente la decadencia de nuestra patria»[198]. A lo que respondía *La Regeneración*: «Una cosa hay, sin embargo, que nos aflige, y es que el articulista que así violenta los hechos, deseoso de servir á la democracia; se halle investido con el magisterio en la Universidad Central»[199], demostrando el miedo que sentían los sectores católicos por lo que se enseñaba en las universidades españolas. Castelar, sin sospechar siquiera los acontecimientos que se avecinaban, se lamentaba de las críticas diarias de las que era blanco por parte de los periódicos absolutistas:

> «Vds. recordarán que sus provocaciones han sido diarias y porfiadas; que no he escrito un artículo, ni he apuntando una idea, que no haya encontrado una refutacion en las columnas de su periódico. Epigramas contra mi estilo, burlas de mis fundadas esperanzas, ataques directos á mi persona, […], y yo nada he respondido, porque á pesar de que no ando á campana herida encareciendo por esos mundos mi religiosidad y mi ortodoxia, como suelen los que menos las conocen, he aprendido á perdonar las injurias en las divinas páginas del Evangelio»[200].

Ya en 1860, con motivo de la fallida intentona de alzamiento militar de los carlistas en San Carlos de la Rápita, Castelar daba una sensación de, digámoslo así, hastío frente a las circunstancias, al expresar cómo desde hacía años, no pasaba «dia ni momento en que no vengamos combatiendo con todas nuestras fuerzas ese fantasma del

[197] Como obra monográfica dedicada a la primera cuestión universitaria española destaca RUPÉREZ, PALOMA: *La cuestión universitaria y la noche de San Daniel*. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975. Podemos encontrar capítulos o apartados dedicados al tema en las siguientes obras: CACHO VIU, VICENTE: *La Institución Libre de Enseñanza*. Fundación Albéniz y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010, reedición de 1962; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *De Orovio a Cossío: vieja y nueva educación. La Rioja (1833-1933)*. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999; JIMÉNEZ FRAUD, ALBERTO: *Historia de la Universidad Española*. Alianza editorial, Madrid, 1971; JIMÉNEZ LANDI, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente. Los orígenes de la Institución*. Tomo I, Editorial Complutense, Madrid, 1996; PESET, MARIANO y PESET, JOSE LUIS: *La Universidad española (siglos XVIII-XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*. Taurus, Madrid, 1974; y URIGÜEN, BEGOÑA: *Orígenes y evolución… op. cit*.
[198] *La Discusión*, 3 de julio de 1858.
[199] *La Regeneración*, 5 de julio de 1858.
[200] *La Discusión*, 27 de septiembre de 1859.

neocatolicismo que oscurece los horizontes de nuestra patria»[201]. En este sentido, comenzaba a surgir, derivado de ese renacimiento del absolutismo y de la filosofía escolástica, el concepto de «neocatolicismo», una doctrina, en palabras de Castelar, enemiga formidable de la democracia. Al contrario que en Europa, que fue un movimiento de renovación filosófica, un intento por aunar pensamiento escolástico y filosofía moderna; en España, del lado del catolicismo, la neo-escolástica sirvió como filosofía de lucha contra el liberalismo y los abusos de la edad moderna. Uno de sus propagadores en España sería el fraile dominico Zeferino González, mentor, entre otros, de los hermanos Luis y Alejandro Pidal y Mon o Juan Manuel Ortí y Lara, a quienes preparó para que se opusieran a la influencia político-cultural del positivismo, del krausismo, o del materialismo en España[202]. Por su parte, Castelar, ya en 1859, se había referido a ellos como «un partido sin razon de ser» que «creyendo posible restaurar lo que ha condenado para siempre la lógica inflexible de la historia, pretende resucitar una sociedad cuya reaparicion seria un mentis arrojado á la Providencia»[203]. Así, de la misma manera que desde la oficialidad religiosa se construyó un discurso basado en la herejía que calificaba con adjetivos tales como «heterodoxos» o «textos vivos» a quienes se alejaban de la «ortodoxia» limitada por el Concordato de 1851, desde esa «heterodoxia» se construyó a su vez una identidad «neocatólica», que los propios «neos» no terminaban de entender. Por ejemplo, en un artículo de *El Pensamiento Español*, se preguntaba el autor a qué se referirían los liberales con ese epíteto. Después de intentar buscar algunos ejemplos, el autor esclarecía: «Es decir, señores: ser *neo-catolico*, segun ustedes, no es ni mas ni menos que ser *católico* segun la Iglesia»[204], a la vez que les apremiaba a decir «sin reservas ni ambajes: –'Nos incomoda la Iglesia, que nos manda refrenar nuestras pasiones. Nos molesta la filosofia católica, que condena la soberania de la razon y la soberania de la voluntad […]'». Todavía metido en la piel de su adversario continuaba así el autor «neo» su irónico monólogo:

> «Pues llamémosles *neo-catolicos*, y dejemos traslucir que debajo de esa palabra, cuyo sentido y significacion no entendemos, está la de *hipócritas*; la de *oscurantistas*, enemigos de todo progreso social: la de especuladores de Religion; […]. Con ese nombre […] hacemos creer á los necios que los católicos de verdad somos nosotros. De

[201] *La Discusión*, 4 de abril de 1860.
[202] Sobre este tema se puede consultar: CORETH, EMERICH (S.J.); NEIDL, WALTER M. y PFLIGERSDORFFER, GEORG (eds.): *Filosofía cristiana… op. cit.*, tomo II.
[203] *La Discusión*, 30 de agosto de 1859.
[204] *El Pensamiento Español*, 11 de enero de 1860.

> todas maneras, *católicos* á secas no podemos llamarles, porque seria tanto como confesar que nosotros no lo somos: y semejante confesion, por *ahora*, pudiera salirnos un poco cara»[205].

Para finalizar aceptando el calificativo: «Muy bien: –concluía– sin quererlo ni pensarlo, habeis formado un partido, y le habeis dado bandera»[206]. A pesar de todo, como veremos más adelante en el capítulo dedicado a la conciliación, no todos quienes se vieron interpelados de esta manera, se mostraron de acuerdo con el adjetivo, considerándolo un insulto hacia su persona.

Volviendo a la campaña iniciada contra todo indicio de «heterodoxia», el 14 de noviembre de 1861, el tradicionalista Francisco Navarro Villoslada (1818-1895) inició la publicación de una serie de artículos denominados *El Catolicismo y la enseñanza pública*, «destinados á demostrar que algunas obras declaradas de texto por el Gobierno para la enseñanza de las Universidades, están plagadas de errores contra la fe y de proposiciones y máximas contrarias al espíritu católico»[207]. A lo largo de estos doce textos, Villoslada fue enumerando las diferentes obras y autores cuyos errores, siempre bajo la teoría de la incompatibilidad entre liberalismo y religión católica, iban en contra de aquella sana moral que ellos propugnaban. En este sentido, resulta relevante el discurso con el que concluía su colección, como ejemplo de la única doctrina que estaba dispuesto a tolerar:

> «Los deberes de los Gobiernos que aspiran á enseñar á la juventud por medio de sus libros y sus profesores, no sólo tienen por objeto la prohibicion del mal, sino la defensa y aún el apostolado del bien y de la verdad. No basta, en efecto, que se excluya todo libro heterodoxo y que se cierre la puerta del magisterio á los enemigos de la Iglesia; es preciso, ademas, que las obras destinadas á formar la inteligencia de los jóvenes, y los profesores que expliquen por ellas, esten llenos de doctrinas puras y ortodoxas, de máximas católicas de humildad y sumision á la autoridad; es preciso que los ilumine y vivifique la luz de la fe, que su palabra esté impregnada de espíritu cristiano»[208].

Por las mismas fechas, Eugenio García Ruiz, desde la dirección de *El Pueblo*, inició una fuerte polémica con los «neos». Todo empezó a raíz de la publicación de unos artículos en los que García Ruiz arremetía contra la Pastoral que Antolín

[205] *Ibíd.*
[206] *Ibíd.*
[207] Así lo anunció *El Pensamiento Español*, 23 de septiembre de 1862.
[208] *El Pensamiento Español*, 7 de enero de 1862.

Monescillo (1811-1897), entonces obispo de Calahorra y La Calzada, había escrito sobre la tolerancia religiosa. En aquella pastoral, con fecha del 1 de noviembre de 1861, Monescillo ofrecía su adhesión a la Exposición que Josep Doménec Costa y Borrás, arzobispo de Tarragona, había publicado en contra de los desvíos antirreligiosos de la prensa española. En su pastoral, Monescillo, negaba todos y cada uno de los anatemas del momento y afirmaba con las siguientes palabras –aquí se encuentra el origen de la controversia– la necesidad de la intolerancia religiosa:

> «Creemos con profunda intolerancia que solo hay un Dios, que no son muchos, ni deja de ser uno; y no toleramos á quien niegue á Dios, ni á quien le multiplique. Somos igualmente intolerantes en la fé, en la doctrina católica; y lo somos por no quedarnos sin fé y sin doctrina como los que tiene evangelio y doctrina diferente de la católica, llámense ó no aliados evangélicos»[209].

Ante estas palabras, García Ruiz se sintió obligado a combatir la pastoral del Obispo de Calahorra considerándola contraria «á la sociedad entera, cuya armonia estriba en una sabia y justa tolerancia»[210]. García Ruiz, que entendía que la religión cristiana tenía por pilares básicos la caridad y el amor, no comprendía cómo un obispo podía proclamar a voz en grito la intolerancia. Así, dedicó su primer artículo a negar que dicho concepto hubiera sido defendido nunca por la Iglesia:

> «No; la *intolerancia* no es hija del Evangelio, no puede serlo. La *tolerancia* es una virtud, y como consecuencia legítima de esto, es la i*ntolerancia* un *vicio*. El prelado no puede ser *intolerante*; puede y debe ser en materia de dogma, en asuntos de religion, *intransigente*, que la intransigencia sobre el asunto es en él una virtud, como seria un vicio, al menos de debilidad, el transigir en aquellas materias»[211].

Tras este matiz en el significado que para García Ruiz tenían los conceptos de intolerancia e intransigencia, continuaba explicando al obispo cómo debía ser intransigente con el error, con el objeto, pero nunca con el sujeto: «con el que yerra tolerante, humano y caritativo, para atraerle y convencerle». Este era, para García Ruiz, el mensaje que había ordenado Jesucristo y lo que practicaban y habían practicado «los

---

[209] MONESCILLO, ANTOLÍN: *Instruccion pastoral que el Illmo. Sr. D. Antolin Monescillo Obispo de Calahorra y La Calzada dirige á sus cabildos, a los señores arciprestes, vicarios, párrocos y clero de su diócesis sobre la tolerancia religiosa*. Imprenta, encuadernación y librería de D. Mateo Sanz y Gómez, Calahorra, 1862, p. 7.
[210] GARCÍA RUIZ, EUGENIO: *La intolerancia religiosa y los hombres de la escuela absolutista*. Imprenta de los Sres. Martinez y Bogo, Madrid, 1862, p. 4.
[211] *Ibíd.*, p. 9.

prelados piadosos é ilustrados» a lo largo de la historia[212]. Características, estas últimas, que lógicamente no atribuyó a Monescillo. Por el contrario, consideró que el obispo, al proclamar así la intolerancia religiosa, estaba imbuido de espíritu neocatólico. Vicente Manterola, secretario del obispo, no tardó en responder a García Ruiz con un folleto titulado *Ensayo sobre la tolerancia religiosa de España*, en el que mostraba su disconformidad con las ideas del político republicano. Como primer punto, afirmaba Manterola la idea de que Jesucristo había sido el primero en manifestar su intolerancia al no transigir con los emisores del error. Explicaba después cómo cada ciencia tenía sus voces propias; así, siendo la palabra tolerancia una de las voces técnicas de la facultad de Teología, serían los teólogos, y no García Ruiz, los jueces competentes para fijar el sentido de dicho vocablo. En cualquier caso, amparándose en el instinto de propia conservación, justificaba el hecho de que la Iglesia, con ayuda de los Estados, defendiera la intolerancia como medida de protección frente a la introducción de cultos falsos. Para Manterola, la Iglesia, con su intolerancia no hacía sino guarecerse de aquellos «espíritus díscolos que intentan trastornar el depósito de su fé»[213] y de los sombríos que alarmando las conciencias introducían la discordia en el seno de las familias católicas. En su siguiente artículo, García Ruiz, explicó de nuevo la diferencia entre intransigencia e intolerancia y, con ejemplos tomados de los Evangelios, insistió en demostrar cómo en éstos no había pasajes en los que se utilizara la intolerancia como medida de conservación de la fe[214]. Condenaba de este modo el manejo de las conciencias en materia religiosa por parte del Estado y al igual que Castelar o Garrido, mostró su veneración por aquellos primeros tiempos caracterizados por la espiritualidad de los padres apostólicos.

A comienzos de 1862, los diarios ministeriales criticaron la actitud de la prensa «neo», que no sólo reemprendió la campaña con mayor acritud, sino que consiguió involucrar en la polémica a la jerarquía eclesiástica. Tal y como ha señalado Begoña Urigüen, sería precisamente Costa y Borrás el autor del término «textos vivos» –diferenciando con él la enseñanza oral frente a las obras escritas– en su exposición del 20 de enero de 1862. Decía así el arzobispo: «Es muy urgente el conocer si todos los libros de texto, y todos los textos vivos, contienen y enseñan las sanas y sólidas

[212] *Ibíd.*
[213] MANTEROLA, VICENTE: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa de España. En la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta, encuadernación y librería de D. Mateo Sanz y Gómez, Calahorra, 1862, p. 23.
[214] GARCÍA RUIZ, EUGENIO: *La intolerancia religiosa… op. cit.,* p. 29.

doctrinas consignadas en el susodicho documento»[215]. En 1867, Ortí y Lara, definió su concepto de «textos vivos» en base al sentido «en que fue empleada esta denominacion admirablemente expresiva por los venerables Prelados de la provincia eclesiástica de Tarragona»[216], confirmando así al arzobispo como creador del término.

Por su parte, Navarro Villoslada continuó con su cruzada personal. En un artículo en el que acusaba de falso el testimonio del ministro de fomento al exponer que la doctrina enseñada en la universidad era pura, acusaba a Castelar de panteísta y seguidor de las doctrinas krausistas de Sanz del Río:

> «Gracias al Sr. Sanz del Rio, el panteísmo vive y se propaga en la prensa, en la enseñanza, deja oir su voz en los círculos literarios, y hasta llega á inspirar la democracia que sale á raudales de los artículos y lecciones del Sr. Castelar, hijo legítimo en el orden filosófico del Sr. Sanz del Rio, y maestro como este de panteísmo»[217].

En octubre, Navarro Villoslada daría comienzo a otra cadena de textos poniendo nombre y apellido a los autores que en su opinión se alejaban del catolicismo. Explicaba, en el primero de esos artículos, la manera de condenarles, alegando sencillamente que si en sus obras impresas, discursos o artículos, promovían una mala doctrina, también lo harían en la Universidad: «Pues bien, esta obra vuestra contiene esta doctrina y esta doctrina es anti-católica. ¿La enseñais en la Universidad? Pues sois *textos vivos* del error»[218]. En noviembre le llegó el turno a Castelar, iniciándose una de las polémicas más dinámicas de la época al abordarse en ellos el ámbito personal de la vida de Castelar:

> «El señor Castelar ha recibido, segun de público se ha dicho, cristiana educacion en el seno de una madre digna, cariñosa y tiernamente amada. ¡Ay! ¡No parece sino que el hijo se va desprendiendo poco á poco de la leche que ha mamado y olvidando las dulces lecciones que en el regazo materno ha recibido!»[219].

Castelar no comprendió el sentido de aquella innecesaria alusión a su madre, y así lo expresó en su respuesta, preguntándose por qué el autor tenía que referirse al recuerdo de una persona que ya no permanecía entre ellos:

---

[215] URIGÜEN, BEGOÑA: *Orígenes y evolución… op. cit.,* p. 195.
[216] *El Pensamiento Español,* 5 de abril de 1867.
[217] *El Pensamiento Español,* 30 de abril de 1862.
[218] *El Pensamiento Español,* 14 de octubre de 1862.
[219] *El Pensamiento Español,* 14 de noviembre de 1862.

> «No puedo yo comprender á que fin conducia el recordar mi infancia, mi educacion, mis primeras ideas y propósitos, los sentimientos de familia que deben ser sagrados. […] Evocan al comienzo de su artículo un nombre sacratísimo, el nombre de mi madre […] ¡mi madre! Que voló al cielo como un ángel custodio, cuando comenzaba ese tiempo en que los hijos se vuelven padres de sus padres […]. ¿Era lícito profanar la religion del hogar como profanan Vds. todos los dias la religion de la sociedad?»[220].

Al día siguiente, *El Pensamiento Español* insertó una carta de Navarro Villoslada dirigida a Castelar en la que, lamentándose de la confusión, le explicaba cómo su intención al mencionar a su madre carecía de maldad. De manera contraria, en aquel recuerdo que Castelar creía profanación, explicaba Navarro Villoslada, «hay más caridad de lo que usted se figura». El autor neocatólico, únicamente quería probar cómo a pesar «de sus extravíos en materias de religion», en el corazón de Castelar seguía encendida la llama primitiva de la fe, para lo cual, forzosamente, tenía que hablar de la «mano tierna y solicita que derramó en el la uncion de la fe y el bálsamo de las virtudes cristianas»[221], es decir, de su madre. A pesar de todo, ante la incompatibilidad de la teoría castelariana que conciliaba fe y razón, Navarro Villoslada, apremiaba a Castelar en la necesidad de elegir entre ambas, en la obligación de escoger «entre Jesus y Barrabas», entre «el Catolicismo y la Revolucion», entre «la libertad razonable y subordinada á la autoridad […], y la orgullosa y soberbia libertad que todas las revoluciones llevan por enseña para establecer su propia tirania»[222]. Castelar, que creía firmemente en la educación que había recibido de su madre, respondió poniendo su vida y la de su familia como motivo de su amor por la libertad y la democracia:

> «Mi padre emigró con todo lo que habia de grande y de ilustre en el pais el año de 1823. Mi madre, mi santa madre, padeció los dolores más acerbos, […] y aquella historia despertó por vez primera en mi alma el amor á la libertad, el odio á los tiranos. Yo nací en el destierro, castigado por liberal antes de nacer. Yo me he criado en una casa, cuyas puertas estaban destrozadas por los facciosos, por los defensores del altar y el trono, por los neo-católicos de entonces, y mi familia jamás quiso componer aquellas puertas, porque sus agujeros eran como cicatrices de una fortuna herida por la causa de la libertad»[223].

[220] *La Discusión*, 19 de noviembre de 1862.
[221] *El Pensamiento Español*, 20 de noviembre de 1862.
[222] *El Pensamiento Español*, 14 de noviembre de 1862.
[223] *La Discusión*, 19 de noviembre de 1862.

Unas ideas democráticas cuyo germen volvía a situar en el cristianismo primitivo, caracterizado por la justicia, el derecho y la igualdad moral y religiosa[224]. Sin embargo, desde la perspectiva de Navarro Villoslada, este discurso político-religioso promovido por Castelar, estaría plagado de errores dogmáticos. Criticaba por ejemplo el hegelianismo en que basaba su idea de progreso y consideraba herética y contradictoria la definición que de Dios hacía Castelar. Explicaba así los errores en los que incurría:

> «Por eso incurre, sin saberlo, en arrianismo al decir que Dios *existe como persona absoluta en sí y por sí*; en panteísmo, definiendo al Criador de los Ángeles y los hombres como *pensamiento absoluto*, y queriendo huir del panteísmo, afirma que Dios *está presente en la naturaleza por sus leyes*, negando con Socino la presencia *sustancial*; asegura luego que es *idea madre de todas las ideas*, y que *de su seno produce la vida*, tornando al panteísmo, y para que nada falte lo llame *inmutable eje de diamante sobre que gira la creación infinita y absolutamente libre*»[225].

Castelar, lejos de entrar a rebatir las descalificaciones emitidas por Navarro Villoslada, intentó zanjar la polémica en un texto en el que mantenía su postura y le dedicaba estas últimas palabras: «La existencia del partido de Vd. en el mundo se esplica por la existencia de la democracia. Es la gran sombra que sigue de lejos al sol de nuestro siglo»[226]. Por su parte, los católicos tradicionalistas no cedieron en su intento por acabar con esa enseñanza, para ellos errónea, que se impartía en las escuelas y universidades públicas, llegando incluso a burlarse de los catedráticos, como hicieron en este artículo de *El Pensamiento Español*: «Las exposiciones contra la enseñanza heterodoxa (*La Democracia* emplea el adjetivo liberal) que hoy se da en las universidades por algunos catedráticos, son la pesadilla del periodista Sr. Castelar. Este catedrático sueña que lo van á dejar en la calle, y el terror le hace ver los fantasmas siguientes»[227]. Por estas mismas fechas, se publicó en España el *Almanaque democrático para el año (bisiesto) de 1864*, provocando la ira de Navarro Villoslada, que se lanzó a exhortar al pueblo, al resto de periódicos, al gobierno y a los propios lectores a que lo denunciaran, con el fin de impedir la propagación de esas ideas materialistas y ateas entre la juventud española:

> «No dejaremos la pluma sin dirigirnos á toda la prensa que nos combate en la cuestion de instruccion pública. Aquí no se trata de cuestion política; se trata de la

[224] *Ibíd.*
[225] *El Pensamiento Español*, 18 de noviembre de 1862.
[226] *La Discusión*, 22 de noviembre de 1862.
[227] *El Pensamiento Español*, 21 de enero de 1864.

> conservacion del órden social. ¿Quereis que prevalezcan las doctrinas del *Almanaque democrático*? Quereis que el pueblo español llegue á ser materialista y ateo? Pues entónces haceis bien en abogar por que la juventud española aprenda el materialismo y al ateísmo en las escuelas. Mas ó ménos tarde conseguireis vuestro objeto. Pero, ¿os habeis horrorizado? Pues entónces, unios á nosotros, unios á los padres de familia; unios al Episcopado para pedir la cristianizacion de la enseñanza»[228].

Los frutos de su campaña no tardarían en llegar. El 25 de febrero de 1864, Claudio Moyano, ministro de Fomento, envío al director general de Instrucción Pública una *Circular sobre enseñanza*, en la que, además de ordenarse la inspección y control de los establecimientos dependientes de esa dirección general, se hacía una velada insinuación sobre la conducta del profesorado. Los «neos» silenciaron la circular por insuficiente, pero a lo largo de ese año de 1864 siguieron luchando por su causa. Especialmente ardua fue la batalla contra Castelar, acusado de enseñar ideas perniciosas a la juventud, de infundir, «en las generaciones que le escuchan las ideas mas disolventes y mas absurdas»[229]. Para evitar la propagación de tan nocivas ideas, se hacía necesaria pues una urgente y radical reforma en la enseñanza. Entonces, el 27 de octubre, Antonio Alcalá Galiano, nuevo ministro de Fomento del gobierno presidido por Narváez, envió una Real Orden al director general de Instrucción Pública señalando la necesidad de conservar intactos los principios establecidos en el Concordato de 1851 y recordándole, por tanto, el artículo 170 de la Ley de Instrucción Pública de 1857, por el que se autorizaba la separación de los catedráticos de la enseñanza en casos de desviacionismo político o religioso:

> «Art. 170. Ningún Profesor podrá ser separado sino en virtud de sentencia Judicial que le inhabilite para ejercer su cargo, ó de expediente gubernativo, formado con audiencia del interesado y consulta del Real Consejo de Instrucción pública, en el cual se declare que no cumple con los deberes de su cargo, que infunde en sus discípulos doctrinas perniciosas, o que es indigno por su conducta moral de pertenecer al Profesorado»[230].

Esta circular, conocida popularmente como *Circular contra la enseñanza*, constituía, en opinión de los liberales, un delito contra la libertad y los derechos constitucionales. Castelar, que se sintió aludido de forma directa –Capellán de Miguel

[228] *El Pensamiento Español*, 26 de enero de 1864.
[229] *La Esperanza*, 18 de marzo de 1864.
[230] En http://personal.us.es/alporu/legislacion/ley9set1857_5.htm (09/03/2012).

ha afirmado que fue precisamente en Castelar en una de las personas en quien se pensó al redactar la Orden[231]–, respondió con un artículo publicado en *La Democracia* el 29 de octubre. En él, con actitud arrogante y orgullosa, se confesó demócrata y de un modo desafiante declaró esperar sentando a que se le despojara «con mano aleve» de su «honrada toga», sintiéndose «fuerte con el auxilio de mi conciencia, y el estudio de mi derecho»[232]. Sin embargo, Castelar no sería expedientado aún.

En 1865, con motivo de la grave crisis económica que sufría el país, y por iniciativa de la propia reina, se decidió enajenar de forma parcial los bienes del Patrimonio Real. El 75% irían a las urnas públicas y el 25% restante a la corona. Este proyecto provocó la ira de demócratas y progresistas, especialmente en Castelar, quien publicó dos artículos: «¿De quién es el Patrimonio Real?», el 21 de febrero de 1865, y «El Rasgo», el día 25 del mismo mes. En ambos escritos, no más atrevidos que otros que publicara con anterioridad, se mostraba contrario a que una parte del erario público fuera a parar a manos de Isabel II, considerando que el Patrimonio Real era Patrimonio Nacional:

> «Ahora bien, cuando el patrimonio se ha presentando ante las Córtes de una suerte anormal é incomprensible, ofreciendo al pais bienes que eran del pais, las Córtes en vez de entusiasmarse y gritar, han debido decir al patrimonio con el testo de la ley en la mano: los apuros del Erario no permiten que continúe una usurpacion tanto tiempo consentida; nos incautamos de esos bienes que son nuestros, y desamortizándolos emplearémosles en deuda intrasferible, y los daremos al monarca á cuenta de su dotacion, decargando al Erario de los cincuenta millones de la lista civil que no puede sobrellevar. El rasgo del patrimonio no ha sido mas que un rasgo de atrevimiento contra las leyes»[233].

Con la posición de los «neos» más endurecida que nunca a raíz del *Syllabus*, este último artículo fue censurado y Alcalá Galiano exigió al Rector de la Universidad Central, Juan Manuel Montalbán, el cese inmediato de Castelar, al que se le dictó auto de prisión el 8 de marzo. Lo cierto es que el artículo 170 de aquella Ley de Instrucción Pública nunca se había aplicado en todo su rigor, pero los artículos desafiantes de Castelar consiguieron provocar tan dura reacción. Desde este momento, la situación comenzó a superarles. Con la negativa del Rector a destituirle, él mismo fue cesado y

[231] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *De Orovio a Cossío… op. cit.,* p. 47.
[232] RUPÉREZ, PALOMA: *La cuestión universitaria y… op. cit.,* p. 125.
[233] *La Democracia*, 25 de febrero de 1865.

Castelar fue desposeído de su Cátedra, lo que provocó una reacción inmediata de solidaridad por parte de alumnos y profesores, quienes convocaron una serenata de apoyo en la Puerta del Sol. *La Discusión*, reflejando ese sentimiento general de injusticia entre los demócratas, apuntaba:

> «¿Y por qué se separa de la Universidad al Sr. Montalvan? […] Solo, solo se la ha destituido airadamente, porque no ha querido plegarse á las exigencias ridículas de este gobierno despótico; solo porque no ha querido proceder gubernativamente contra el Sr. Castelar; solo porque no ha querido hacer traicion á la integridad de su conciencia; solo porque no ha querido prestarse á los ruines, fanáticos y absurdos planes de la reacción teocrática»[234].

Los derechos constitucionales fueron suspendidos, se dictó la ley marcial y se censuró a la prensa. En un principio, la serenata, autorizada por el Gobernador Civil de Madrid, iba a celebrarse, aunque finalmente fue prohibida por Gobernación, y el centro de Madrid quedó cerrado durante dos días. Con la posesión del cargo del nuevo Rector, Diego Miguel y Bahamonde, se convocó en Sol una nueva protesta para el 10 de abril, la trágica noche que sería conocida como de San Daniel, en la que la dura represión llevada a cabo por la Guardia Civil provocó la muerte de 14 manifestantes y casi 200 heridos de consideración. Al día siguiente, las portadas de los periódicos salieron en blanco y en el Consejo de Ministros fue tan fuerte el enfrentamiento que Álcala Galiano cayó fulminado por un ataque cerebral. *El Pensamiento Español*, en línea con su discurso habitual, culpaba de los sucesos a los profesores universitarios, por enseñar ideas revolucionarias a sus alumnos:

> «Es un hecho público y notorio que una gran parte de los estudiantes, no todos ni con mucho, ni por cierto los mas aplicados ni de mayor talento, han sido en la ocasion presente ciegos y serviles instrumentos de los constantes perturbadores del órden público. ¿Qué se desprende de aqui? Una consecuencia que dicta el sentido comun. Si esos estudiantes tuviesen mejores maestros, si la doctrina que públicamente se les enseña no fuese la de la impiedad y rebelion, no habrian alarmado al sensato público de Madrid […], no se hubiera derramado sangre entre los soldados, sangre entre el pueblo, ni se hubiesen conducido hoy dos ó tres cadáveres mas al cementerio»[235].

Castelar, por su parte, en una clara demostración de fidelidad religiosa, publicó un artículo remitiendo a la fuerza que Jesucristo daba a los creyentes para superar

[234] *La Discusión*, 8 de abril de 1865.
[235] *El Pensamiento Español*, 11 de abril de 1865.

desgracias como la acaecida en aquella fatídica madrugada. Mencionaba los principios cristianos, que debían unir en la caridad a todos los hombres, aunque, en referencia a los «neos» decía: «Aun hay en el mundo moderno soberbios que se creen superiores á los demás hombres; gerarquías que rompen la igualdad evangélica; fariseos que comercian en el santuario; hipócritas que mienten virtud y profanan el nombre de Dios». Por ello concluía su artículo con una auténtica profesión de fe en el cristianismo y en los valores liberales:

> «Hoy debemos con mas razon que nunca, con mas fervor religioso que nunca, saludar en la Cruz el lábaro donde están escritas estas tres palabras de libertad, igualdad, fraternidad, que han de ser la redencion de la sociedad, y han de realizar el reinado del verdadero y único rey de los hombres; el reinado de Dios sobre la tierra»[236].

Manuel Orovio, nuevo ministro de Fomento, siguió la misma política que su antecesor en el cargo y suspendió a Castelar de empleo y sueldo el 20 de abril del mismo año 1865. Nuestro protagonista, disconforme con dicha resolución, publicó un artículo protestando, primero, porque en su opinión el gobierno carecía de facultad para suspender a los catedráticos, y en segundo lugar debido a que él no había cometido ninguno de los delitos reflejados en ese artículo 170 de la ley de Instrucción Pública de 1857. Así lo explicaba:

> «Protesto en el fondo, porque no me hallo inmerso en ninguno de los casos que el art. 170 de la ley de Instruccion establece taxativamente para proceder contra los catedráticos. Yo no he sido condenado por ninguna sentencia judicial; yo no he cometido ni un leve descuido siquiera en el ejercicio mi cargo; yo no he difundido idea alguna perniciosa en el ánimo de mis discípulos; yo no he caido en ninguna falta moral, ni nadie será osado á imputársela á mi limpia honra, á mi vida sin mancha»[237].

Días más tarde, algunos catedráticos de la Universidad Central dimitieron con el fin de no tener que sustituir a Castelar en su puesto. La situación, que había unido a los demócratas, a la par que anunciaba el comienzo del fin del reinado de Isabel II, empezaba a ser insostenible para el gobierno de Narváez. Con estas palabras anunció Castelar su final: «El ministerio del general Narváez ha muerto. La cuestion de

[236] *La Democracia*, 13 de abril de 1865.
[237] *La Discusión*, 21 de abril de 1865.

enseñanza lo mató moralmente; la crueldad de la noche del 10 materialmente; el discurso del Sr. Ríos Rosas parlamentariamente. Ya solo falta la muerte legal»[238].

Como último ejemplo del acoso al que se vio sometido durante este tiempo Emilio Castelar por parte del neocatolicismo, destacan varios artículos que publicó *La Esperanza* en junio de 1865. Llevaban por título «Las historias del ex-catedrático de Historia, Sr. Castelar», y como justificando la pérdida de su plaza como profesor de la Central, mostraban, a propósito de un artículo de Castelar sobre Maria Antonieta, algunos de los errores históricos en lo que caía el autor. También, como muestra este párrafo, se deleitaban en su desgracia:

> «¡Ah víctima inculpable de la tirania y del oscurantismo! os tenemos cogido, y ¡vive Dios! que pues es preciso castigaros de otro modo que á silbidos, gracias á la degradacion intelectual y moral de esta sociedad en que habeis podido haceros ó ha podido hacerse de vuestra persona otra cosa que un bonito autómata»[239].

Finalmente, con el nuevo gobierno de O'Donnell, Castelar sería restituido en su cátedra en ese mismo mes de junio, aunque los «neos» no cejarían en su empeño de acabar con la «heterodoxia». Ejemplo de ello sería la colección de artículos denominada «Las cinco llagas de la enseñanza pública», que en marzo de 1867 comenzó a publicar Ortí y Lara en *El Pensamiento Español*. A modo de resumen de la campaña emprendida desde comienzos de la década, Ortí realizaba en ellos una síntesis de todos los argumentos empleados para justificar la proyectada reforma de la Instrucción Pública. Así, las cinco llagas de la enseñanza serían: la educación inadecuada, esto es, «la que no está informada del principio católico»[240]; la superficialidad de los estudios; los textos muertos, «libros dañados adoptados como textos»[241]; los textos vivos, como sabemos, «los catedráticos que profesan doctrinas anticatólicas»[242]; y por último, el monopolio universitario. Como veremos más adelante, en la parte dedicada al krausismo religioso, este sería el germen de la segunda cuestión universitaria.

Mientras, la primera nos sirve así como ejemplo de la campaña emprendida por el neocatolicismo contra los catedráticos de la Central, acusados de enseñar doctrinas erróneas en las aulas. Aquella *Circular contra la enseñanza* atentaba contra la libertad y

[238] *La Democracia*, 30 de abril de 1865.
[239] *La Esperanza*, 7 de julio de 1865.
[240] *El Pensamiento Español*, 27 de marzo de 1867.
[241] *El Pensamiento Español*, 2 de abril de 1867.
[242] *El Pensamiento Español*, 5 de abril de 1867.

los derechos constitucionales, y los catedráticos, especialmente Castelar, no se mostraron dispuestos a tolerarlo. Aunque «El Rasgo», el cese de Castelar, las serenatas de la Puerta del Sol y la fatídica noche de San Daniel son los acontecimientos más conocidos, resulta importante esclarecer aquellos antecedentes, aquella política de acoso y derribo que los profesores de la universidad venían sufriendo de forma constante por parte de los «neos». Una campaña que contribuyó al proceso de creación de identidades político-religiosas en la década de los sesenta y que se repetiría, como veremos, en 1875, mostrando la importancia que tuvo para estos «heterodoxos» la libertad de conciencia y de enseñanza.

4.1.5. El mensaje civilizador. La Guerra de África

Ya desde la década de los cuarenta, las ciudades españolas de Ceuta y Melilla venían sufriendo constantes ataques por parte de los marroquíes. En el verano del 59, como consecuencia de una de esas incursiones, el gobierno unionista de O'Donnell exigió al sultán de Marruecos un castigo ejemplar para los agresores. Al no obtener respuesta, en octubre del mismo año, tras recibir el beneplácito del Congreso de los Diputados y de los gobiernos francés e inglés, España declaró la guerra a Marruecos. Es la que se conoce como guerra de África (1859-1860)[243]. En España, el apoyo popular fue unánime, en un movimiento de efervescencia patriótica –intoxicación mediática en opinión de Acaso Deltell[244]– semejante al de la Guerra de Independencia Española. Resulta interesante en este sentido el discurso providencialista que hacía de España un pueblo con una misión civilizadora, una imagen no sólo promovida por los sectores más conservadores, sino que el propio Castelar reflejaría en sus artículos. Así, si en su día la nación española había tenido como cometido conquistar y civilizar a los pueblos bárbaros de la América del sur, ahora su labor no era otra que propagar ese mensaje civilizador por el norte de África: «La necesidad de civilizar á estos pueblos es evidente,

[243] Sobre la Guerra de África podemos consultar: ACASO DELTELL, SALVADOR: *Una guerra olvidada. Marruecos 1859-1860*. Inédita, Barcelona, 2007; ALCALÁ, CÉSAR: *La Campaña de Marruecos 1859-1860*. AF editores, Valladolid, 2005; ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ: *Mater dolorosa. La idea de España…, op. cit.*; GARCIA BALAÑÀ, ALBERT: «Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)», en E. Martín Corrales (ed.): *Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la «penetración pacífica»*, Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 13-77; y MARTÍN GÓMEZ, ANTONIO L.: *De Tetuán a Guad Ras. Guerra de África, 1859-60*. Almena, Madrid, 2011.

[244] ACASO DELTELL, SALVADOR: *Una guerra olvidada… op. cit.,* p. 52.

y esa necesidad solo puede ser satisfecha por la nacion española»[245]. Para Castelar, esta guerra era justa y sagrada porque el pueblo español había sido reclamado para ello con el objetivo de poner fin a las inmorales costumbres islámicas:

> «Dios, que ha señalado al mundo y al hombre la ley del progreso, quiso que entre la raza española y la raza que se estiende por los arenales del Africa haya una eterna guerra, a fin de que la mas fuerte y mas civilizada eleve, levante á la que se deje caer desfallecida en brazos de la inmoralidad y de la esclavitud que enflaquecen y degradan á los pueblos»[246].

Debemos recordar cómo la religión islámica se caracterizaba para Castelar por su barbarismo y fanatismo. En un artículo a propósito de los ataques que el imperio turco había lanzado contra las comunidades cristianas de Siria, señalaba Castelar al islam como una religión intransigente y anquilosada que a través de su libro sagrado regulaba todos y cada uno de los aspectos de la vida haciendo imposible cualquier atisbo de renovación. Así, la misión civilizadora contra aquel fanatismo justificaba la presencia de los cristianos en Siria o en el lugar que fuera con el fin de acercar a Oriente un nuevo derecho[247].

Siguiendo con la campaña africana, el objetivo que se había fijado el gobierno español en África era la toma de Tetuán y la ocupación de Tánger. Tetuán cayó, como apuntó Castelar, «gracias á Dios, que nunca abandona á nuestra heroica raza»[248], el 6 de febrero de 1860. El 26 de abril se firmó en Tetuán el Tratado de Wad-Ras, por el que España ampliaba a perpetuidad sus territorios de Ceuta y Melilla y recibía Sidi Ifni. Marruecos, por su parte, debía pagar una indemnización de cien millones de pesetas, y se comprometía a cesar sus ataques contra los territorios españoles. Por último, Tetuán quedaría bajo administración española hasta que el sultanato liquidara sus deudas con España. Resulta interesante este capítulo sobre la guerra de África para comprobar cómo, a pesar de que Castelar otorgó –con esa misión civilizadora que Dios confiaba a la nación española– un significado religioso a su retórica a favor de dicha guerra, su discurso fue diferente cuando se refirió a la Guerra de Independencia Española. Castelar dedicó prácticamente cada dos de mayo un artículo a la epopeya española de 1808, y en todos ellos, a lo largo de cuatro décadas, no varió un ápice su contenido romántico: Un

[245] *La Discusión*, 6 de octubre de 1859.
[246] *La Discusión*, 26 de octubre de 1859.
[247] *La Discusión*, 31 de julio de 1860.
[248] *La Discusión*, 7 de febrero de 1860.

pueblo huérfano que se levantó contra sus enemigos en favor de su libertad; es decir, España como defensora histórica de los principios liberales:

> «El ejemplo de España es una gran ejemplo; la historia de España es una gran enseñanza; los pueblos, cuando combaten con los tiranos vencen siempre como venció España, y escriben una Iliada con su sangre, como la Iliada que escribió España en mil ochocientos ocho»[249].

Sin embargo, en ninguna frase se hacía mención a la fuerza de la providencia, a la idea civilizadora o a la tradición «cristianizadora» de España, ideas que sí había sugerido en sus textos sobre la Guerra de África. Llamativamente, en su discurso liberal únicamente haría mención al valor del pueblo español, «sin mas armas que sus brazos», y al amor a la patria como el origen de esa fuerza que hizo vencer a la nación española, basando la actuación del pueblo español en sus deseos por construir una nación sustentada sobre el dogma de la soberanía nacional[250]. A la Guerra de Independencia estaba unido para Castelar el nacimiento de un nuevo arte, de un nuevo derecho, «el Código inmortal de 1812», y de un nuevo pueblo, que tras siglos de servidumbre, «tiene la primera de las virtudes, la virtud de los héroes, y alcanza la primera de las glorias, la gloria de los mártires»[251].

De forma contraria, como sabemos, para el caso de la Guerra de Independencia fueron los defensores del absolutismo quienes presentaron la contienda como defensa de la tradición católica española, como prueba de la fidelidad de los españoles a la tradición heredada. Así clamaban los periódicos «neos» contra la teoría liberal:

> «Se quiere rasgar una de las páginas mas brillantes de nuestra monarquía; se quiere atribuir á la Revolucion tan fecunda para el mal como impotente para el bien, lo hecho por los que la aborrecian con todas las vetas de su alma; se quiere hacernos creer una cosa absurda y falsa, desmentida por cuantos conservan un poco de amor á la verdad; en una palabra, se quiere cubrir de lodo á los héroes de 1808, asegurando que sus prodigios de valor se debieron á la *idea liberal* que habia en ella germinado»[252].

Defendieron de esta forma cómo esa España que venció a los franceses en 1808 fue la monárquico-religiosa y que los españoles «pelearon al grito mágico de Religion,

[249] *La Discusión*, 2 de mayo de 1859.
[250] *Ibíd.*
[251] *La América*, 27 de agosto de 1864.
[252] *La Esperanza*, 3 de septiembre de 1864.

Patria y Rey»[253]. Se trataba de un discurso en el que la idea central era el catolicismo como definitorio de lo español. Una nación tradicional, profundamente religiosa y amante del trono que «hacia suya la causa de sus Monarcas, como un hijo hace suya la causa de sus padres»[254].

De este modo, resulta significativo cómo la guerra contra el «infiel», aunque con un discurso basado en el progreso, fuera presentada como una misión evangelizadora que Dios encomendaba al pueblo español en defensa de la moral y de la religión cristiana. A este respecto, haciéndonos eco de la idea presentada por Álvarez Junco por la que en estos años confluirían en el terreno práctico el nacionalismo liberal con el nacionalismo católico[255], cabe preguntarse: ¿sería posible que aun a partir de un discurso diferente, el intento por crear un sentimiento de nación llevara a liberales y tradicionalistas a identificarse con el catolicismo?

4.1.6. El intento de conciliación

De forma intencionada, he dejado para el último capítulo de este periodo isabelino una de las obras más interesantes de Castelar, las *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. Se trata de una colección de epístolas dirigidas al obispo de Tarazona, Cosme Marrodán, publicadas por *La Democracia* en febrero de 1864 y recopiladas en el mismo año en formato de libro. A lo largo de estas cartas, Castelar expuso al prelado todas las ideas que de su mano hemos recorrido a lo largo de este capítulo, hasta llegar a la solución que el repúblico proponía en esta época: la conciliación de la Iglesia y el Estado, la armonía entre la fe y la razón. Así, tras mostrar sus respetos al obispo y aclarar cómo no entraría en el terreno de lo dogmático, sino que simplemente trataría «de una cuestion libre; de las relaciones entre la Iglesia y el Estado»[256], se dispuso a estudiar de forma directa uno de los grandes problemas de su época, la existencia del neocatolicismo. Como ya hemos podido comprobar, Castelar consideraba a esta escuela el mayor enemigo de la religión; de un lado, debido a su radical oposición a la razón humana, y por el otro, como consecuencia de su injerencia en la vida política del país. De esta forma explicaba: «Lo que mas ha dañado al espíritu

[253] *Ibíd.*
[254] *El Pensamiento Español,* 2 de mayo de 1861.
[255] ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ: *Mater dolorosa… op. cit.*, p. 395.
[256] CASTELAR, EMILIO: *Cartas á un obispo sobre la libertad de la Iglesia.* Imprenta de La Democracia, Madrid, 1864, p. 5.

religioso es, indudablemente, la escuela neocatólica. Esa escuela no trató de restaurar lo que hay de inmortal en religion, no; trató de restaurar al calor de la idea religiosa, lo que hay de transitorio en política»[257]. No dudaba Castelar en afirmar la necesidad de la religión para la vida de los hombres, pero de una religión católica diferente, renovada. Aludía a la decadencia moral del catolicismo en España, y a quienes por diferentes razones –como la negación que la Iglesia hacía de la libertad o a la opresión del alma que sentían– se habían ido separando de una religión que había dejado de estar en la conciencia para situarse en el derecho del Estado[258]. Era necesario pues «restaurar la conciencia, restaurar el espíritu, despertar la idea religiosa en el alma»[259], y la primera de las condiciones para hacer de la religión algo espiritual era liberarla de la fuerza coercitiva del Estado. Se preguntaba en este sentido: «¿Hay derecho á imponer por fuerza una religion verdadera?», más aún, «¿hay derecho á imponer por fuerza una religion?» fuera cual fuera. Y respondía a continuación: «Las religiones no se mantienen por los fiscales, ni por la vara de los cabos de presidio, ni por las bayonetas de todos los ejércitos del mundo; se mantienen por el asentimiento de las conciencias, por la fé de los corazones»[260]. El individuo cree o no cree, pero «sobre la conciencia no puede haber coaccion»[261]. ¿Cuál era, entonces, la propuesta de Castelar? La renuncia, por parte de la Iglesia, a todos sus privilegios terrenales a cambio de su propia libertad. Aquella frase, cuyo origen se discute, pero que fue pronunciada, al menos, por el conde de Montalembert en el Congreso Católico Internacional de Malinas en ese mismo año de 1864: «la Iglesia libre en el Estado libre». Así explicaba Castelar cuáles serían las ventajas de la institución católica si fuera libre:

> «El ideal es una Iglesia libre; el Papa comunicándose enteramente á su arbitrio con la Iglesia; las regalías abolidas; la jurisdiccion del Estado sobre el clero acabada; roto el pase; devuelta á la Iglesia la autoridad para nombrar sin ninguna presentacion del poder civil sus obispos; la enseñanza libre, y por nadie inspeccionada; el púlpito independiente, y el sacerdote, al subir á él, dueño de censurar como mejor le plazca á los mismos gobiernos…»[262].

Concluía esta serie de cartas refiriéndose a la que, a pesar de todas las críticas, sería su tesis a lo largo de este primer periodo de su vida pública que finalizó con su

[257] *Ibíd.*, p. 8.
[258] Se refería Castelar a Kant, Fichte, Hegel o Krause, espíritus profundamente religiosos.
[259] CASTELAR, EMILIO: *Cartas á un obispo… op. cit.*, p. 16.
[260] *Ibíd.*, p. 20-21.
[261] *Ibíd.*, p. 22.
[262] *Ibíd.*, p. 45-46.

exilio en 1866: la compatibilidad entre libertad y cristianismo expresada en las mismas páginas evangélicas:

> «Yo insisto en creer que las ideas sociales modernas, estas ideas democráticas tan perseguidas y anatemizadas, se contienen virtualmente en el Evangelio […]. Yo insisto en creer que estas tres palabras de libertad, igualdad y fraternidad, á cuyos acentos los pueblos deliran de entusiasmo; que esta idea de la dignidad humana; que este sentimiento de una personalidad superior á la muerte; que esta consustancialidad del espíritu de todos los pueblos con el espíritu humano; que este derecho de la conciencia á comunicarse con su Dios; que todas estas bases fundamentales de la moderna civilizacion, de la democracia moderna, ha sido primeramente formuladas, en su carácter religioso, por el sublime fundador del cristianismo, y por el coro de mártires que se levanta entre el sepulcro de Roma y la cuna de las naciones modernas»[263].

Al mismo tiempo que estas seis cartas eran publicadas en *La Democracia*, *La Esperanza* fue combatiendo, de manera anónima, cada una de ellas. Son tres las ideas que de estos artículos se desprenden: el deber del Estado de proteger a la religión católica como religión verdadera, la incompatibilidad entre la libertad y la religión, y la disconformidad con el apelativo de neocatolicismo. En primer lugar, el autor encargado de polemizar con Castelar, hizo especial hincapié en el hecho de que las leyes de la nación española protegiesen a la religión católica, por un lado, quejándose de la falta de dicha protección por la que algunos gobiernos se habían caracterizado –lo que, por otro lado, no había hecho sino demostrar el carácter profundamente religioso de los españoles–, y por otra parte, defendiendo que este patrocinio a la Iglesia en ningún caso se podía considerar como un ataque a la libertad de conciencia, simplemente se consideraba un deber del Estado hacía la religión verdadera. La cuestión se mostraba clara para el redactor de *La Esperanza*:

> «¿Es ó no necesaria al hombre la Religion? ¿Existe ó no una verdad religiosa? Pues si el hombre no puedo vivir sin Religion, si por otra parte conocemos una Religion verdadera, ¿cómo puede negarse que el Estado tiene, no ya el derecho, sino el riguroso deber de ampararla y protegerla?»[264].

En segundo término, negaba rotundamente el autor «neo», la posibilidad de aunar liberalismo e Iglesia, era, en sus palabras: «pretender un imposible», y valía tanto como «tratar de unir el bien con el mal, la verdad con el error, la luz con las

[263] *Ibíd.*, p. 55.
[264] *La Esperanza*, 27 de febrero de 1864.

tinieblas»[265]. En su opinión, esta teoría castelariana se sustentaba en el error de considerar como sinónimos dos palabras que no lo eran: libertad y liberalismo. Mientras que la primera sí se derivaba del cristianismo e incluso de la propia figura de Jesucristo, la segunda, aquella «prostitución de la libertad», no había sido utilizada sino como escusa, para cometer contra la Iglesia los mayores atropellos, «todo género de violencias, de crímenes, de horrores»[266].

Además, estos y otros textos nos sirven para regresar al tema de la construcción del neocatolicismo al que hemos aludido previamente al tratar la cuestión universitaria. Un artículo nos mostraba entonces cómo en el año 1860 ya existía quien había aceptado el calificativo de «neocatólico». De manera contraria, en 1864 nos encontramos con algunos autores que se mostraron disconformes con la denominación. Uno de ellos es precisamente el autor de estos artículos que hemos analizado como respuesta a las cartas de Castelar. Significativamente comenzaba la segunda de sus respuestas apuntando: «el autor de la carta calumnia en ella á los Prelados de la Iglesia, al suponer que no procuran fomentar el espíritu religioso, á los periódicos monárquicos cuando les califica con la denigrante nota de *neo-catolicos*, á todas luces infundada y absurda»[267], mostrando su negativa a ser denominado de esa manera. En la misma línea, el «cura desocupado» –así es como firmaba sus escritos– también respondió a las cartas de Castelar desde *La Esperanza*, siendo lo más destacable de ellas ese empeño por entender el significado del concepto «neocatolicismo». Así, dudando del credo castelariano, preguntaba a qué se refería Castelar cuando hablaba en esos términos:

> «¿Qué entiende por *neo-catolicismo*? ¿Cuál es el antiguo catolicismo? ¡El espíritu evangélico, aquel que la escuela *neo-católica* trastornó con sus maleficios! Mientras el Sr. Castelar no diga categoricamente lo que piensa acerca de estos puntos, hay sobrados motivos para dudar si su Dios es el Dios de los cristianos, si su catolicismo *antiguo*, en oposicion al *nuevo*, es el de los Padres de la Iglesia y, por último, si el espíritu evangélico de que hace alarde es el de los Santos que veneramos en los altares»[268].

Continuaba el «cura desocupado» su razonamiento de la siguiente manera: si la religión que hasta entonces había sido tenida por verdadera era la católica, liderada por

[265] *La Esperanza*, 5 de abril de 1864.
[266] *Ibíd.*
[267] *La Esperanza*, 16 de febrero de 1864.
[268] *La Esperanza*, 5 de marzo de 1864.

el pontífice y seguida por miles de fieles alrededor del mundo, ahora, todos esos fieles, sacerdotes, obispos e incluso el papa, serían definidos como «neocatólicos», «es decir –exponía– que enseñan una Religion nueva, que han desfigurado la persona de Cristo y su doctrina»[269]. Concluía su artículo clamando contra Castelar y su escuela por falsear la historia e intentar confundir a sus fieles: «¡Ah, Sr. Castelar! ¿Hay buena fe para decir esto? ¿Con qué autoridad, con qué mision viene V. á condenar la fe de doscientos millones de católicos? ¡Y se atreve á citar el Evangelio para confundirnos!»[270].

Estas respuestas nos muestran cómo los individuos, acepten o no las categorías que les son asignadas, en este caso la de «neocatólicos», se sienten de alguna manera interpelados por los otros, aunque esos otros sean, como es el caso, sus enemigos ideológicos. De esta forma, su reacción de aceptación o rechazo no es otra cosa que el intento de reapropiarse de los elementos que estructuran su propia identidad. Lo cierto es que, compartieran o no esta definición atribuida por los liberales, aceptada por algunos de ellos quizá desde una resignificación del concepto que les hiciera sentirse más católicos que nadie, para 1864 esa categoría había triunfado y se consideraba «neo» a todo aquel reaccionario que se valiera de los métodos proporcionados por el régimen liberal para participar activamente en la política, desde donde defendían sus ideas absolutistas y católicas. A pesar de todo, la mayoría de los «neos», ni estaban dispuestos a tolerar ser denominados de esa manera, que no hacía sino rebajarles a la condición de nuevos católicos –algo difícil de aceptar para aquellos que llevaban toda su vida defendiendo los intereses de la Iglesia–, ni a aceptar esa solución castelariana de conciliación que enlazaba de forma directa con el liberalismo contra el que tanto luchaban.

Resultan interesantes a este respecto varios artículos que a lo largo de estos años publicó *El Pensamiento Español* sobre el catolicismo liberal. Se nombraba en ellos a Montalembert, y se explicaba la imposibilidad de ser católico y liberal a la vez en el sentido que el liberalismo daba a la palabra libertad, esto es, según el autor, cualquier tipo de libertad concedida a priori[271]. En otro artículo, el autor continuaba explicando cómo la escuela católica nunca había dudado de la teoría del conde francés, quien afirmaba que la Iglesia podía acomodarse perfectamente en un Estado moderno que tuviera como base la libertad religiosa. Es más, entendían perfectamente las razones por

[269] *La Esperanza*, 8 de marzo de 1864.
[270] *Ibíd.*
[271] *El Pensamiento Español*, 27 de abril de 1861.

las que un católico como Montalembert deseaba la independencia de la Iglesia; el problema era lo que se ocultaba tras esa libertad:

> «Su falta es desconocer que ordinariamente bajo la máscara de libertad se oculta una verdadera persecucion implacable contra la verdad, y que aun la libertad religiosa, tal como puede legalmente establecerse y como hasta cierto punto se encuentra establecida en algunos paises, ha de causar *necesariamente*, segun el criterio católico, gravísimos males»[272].

De modo que, para el autor «neo», la mejor solución para preservar el predominio de la Iglesia no era otra que la más absoluta exclusión de cualquier otra religión, es decir, la unidad católica y la sumisión de los fieles a la autoridad del pontífice romano[273]. Así de claro se lo indicaba Navarro Villoslada a Castelar, quien «cree firmemente que dice una verdad de á folio cuando se llama escritor cristiano», sin importarle falsear la historia de la Iglesia en sus lecciones del Ateneo, insultar a los sacerdotes de Roma o ensalzar a Condorcet, Hegel o Quinet, grandes enemigos de la Iglesia. Así, para Navarro Villoslada, todos los esfuerzos que pudiera hacer Castelar por permanecer en el seno del catolicismo serían estériles, «mientras no se resuelva a entrar por la única puerta de la ciudad católica, que es la sumision a la autoridad de la Iglesia»[274].

Pese a todas las críticas y advertencias recibidas, Castelar no varió un ápice su opinión a lo largo de esta primera etapa. Si en 1859, al principio de su carrera política, defendía así su tesis fundamental, la de la conciliación entre los valores cristianos y los principios modernos: «la democracia es cristiana –decía–; es el corolario político de la verdad religiosa encerrada en las páginas del Evangelio»[275]; en marzo de 1866, en uno de sus últimos artículos publicados antes de exiliarse, hacía lo propio, y ensalzando la figura de Cristo, recordaba cómo gracias a él se consagró el espíritu cristiano en los valores de libertad, igualdad y fraternidad que después encumbrarían las revoluciones modernas, haciendo compatible libertad y religión: «Mientras exista el espíritu humano y en él las leyes del sentimiento y de la razon, el recuerdo del sacrificio consumado en el Calvario, será una enseñanza para todos los pueblos, será un consuelo para todos los infortunios, será una esperanza para todos los progresos». La muerte de Jesucristo sería,

[272] *El Pensamiento Español*, 25 de febrero de 1864.
[273] *El Pensamiento Español*, 12 de marzo de 1864.
[274] *El Pensamiento Español*, 20 de mayo de 1861.
[275] *La Discusión*, 27 de septiembre de 1859.

por tanto, «la consagracion eterna de estas tres ideas, libertad, igualdad, fraternidad, que proclamadas en el Evangelio religioso de las conciencias han de ser el Evangelio social de las naciones»[276].

De esta manera hemos visto cómo todos los esfuerzos del catolicismo liberal en esta época se dirigieron, tal y como apuntábamos en el título del capítulo, a conciliar la religión y el mundo moderno. Castelar, como hilo conductor, nos ha mostrado el valor del progreso, para guiarnos, después, por aquellos primeros siglos del cristianismo en los que la libertad, la igualdad y la justicia aún no habían sido sustituidos por la corrupción y los privilegios eclesiásticos. Junto a Barcia, nos muestra cómo el poder temporal de la Iglesia se opuso a su labor espiritual a lo largo de la Historia; y con Montero Ríos, Garrido y García Ruiz, la necesidad que tenía el siglo XIX de acabar con el monopolio eclesiástico e instaurar la libertad de conciencia. En sus carnes sufrieron la intolerancia del «neocatolicismo», categoría que contribuyeron a construir desde sus diarias polémicas periodísticas, y aunque se vieron ellos mismos destacados como «herejes» y «heterodoxos», combatieron desde su demostrada religiosidad por espiritualizar el catolicismo y liberar a la Iglesia de su peso político.

4.2. Su antítesis. La separación radical de la Iglesia y el Estado

La antítesis castelariana se enmarca en un contexto histórico completamente distinto al del periodo anterior. Nos encontramos ante una España recién salida de una Revolución Gloriosa que acababa de destronar a su reina y a la que faltó tiempo, desde el Comité Democrático constituido tras ella, para proclamar la libertad y los derechos individuales. Con este marco de compromiso ante las garantías individuales como fondo, veremos el papel que jugaron estos católicos liberales, especialmente Emilio Castelar, en los problemas del periodo, y la posición que adoptaron frente a la cuestión religiosa en esa España democrática. En este sentido, será clave para este estudio la discusión en Cortes del proyecto de constitución de 1869, especialmente de los artículos referentes a la unidad o libertad religiosa y al del mantenimiento de las relaciones entre Iglesia y Estado, o separación, por el contrario, de ambas potestades. Por su parte, el proyecto nonato de constitución federal para la I República española de 1873, redactado prácticamente por Castelar, no es sino demostración de esa estrategia discursiva

[276] *La Democracia*, 29 de marzo de 1866.

proclive a la separación de esferas que seguiría nuestro protagonista principal en materia religiosa durante el Sexenio Democrático.

4.2.1. La campaña electoral y la radicalización del discurso religioso en Castelar

A pesar de permanecer exiliado en Francia desde su huída tras la fallida insurrección del Cuartel de San Gil en 1866, Castelar participó en la Revolución de Septiembre que destronó a Isabel II. A finales de octubre de 1868 regresó a España para formar parte del Comité Democrático[277]. Considero importante destacar la gran diferencia que existe entre esta etapa y la anterior, en la que Castelar dedicó su vida a la publicación de artículos y obras ensayísticas e históricas consagradas a todos los ámbitos de la vida. De forma contraria, en este periodo apenas escribió en ningún periódico ni publicó ninguna obra, dedicándose en cuerpo y alma a la política activa, especialmente a la consecución de la república. En cualquier caso, aunque sus discursos políticos de la campaña electoral emprendida tras la Revolución de Septiembre se dirigieron en esta dirección, no olvidó en ellos mencionar la cuestión religiosa. Por ejemplo, el 13 de noviembre de 1868, en una reunión republicana celebrada en el Circo de Price, fue analizando en su discurso la situación española desde diferentes categorías divididas bajo las siguientes denominaciones: humanidad, religión, milicia, administración y república. Resulta especialmente interesante su alusión a la cuestión religiosa ya que comenzó su discurso refiriéndose al cambio que su propio pensamiento había sufrido. En este sentido, podemos intuir cómo la experiencia del exilio, la cultura absorbida en otros países visitados durante este tiempo o la simple relación con otras personas, habrían motivado en Castelar un cambio de parecer. De tal manera que en aquel discurso, a pesar de no emitir aún ningún juicio acerca «del Papa, del Catolicismo, del Protestantismo, de todas las religiones reveladas», sí proclamó con franqueza «que sobre todos estos graves problemas no pienso ahora como pensaba al comenzar mi vida pública»[278]. Además, en aquellos momentos, la escuela neocatólica había puesto «á las almas liberales en la dura alternativa de optar entre la libertad y la fe». Su elección «por la libertad»[279] no nos resulta sorprendente. En su discurso acusaba a la Iglesia de la

[277] Junto a Nicolás Mª Rivero, Estanislao Figueras, Manuel Becerra, Eugenio García Ruiz, Cristino Martos, Bernardo García, Francisco García López, Roque Barcia, Antonio Orense, Eduardo Chao y Nicolás Salmerón.
[278] *La Discusión*, 25 de diciembre de 1868.
[279] *Ibíd.*

grave crisis espiritual que se cernía sobre Europa, por haberse cerrado de forma hermética a la razón, fundando su religión sobre el principio de autoridad. También ponía ejemplos de países en los que se había logrado la libertad de conciencia y de cultos, como Bélgica, Suiza, Inglaterra o los Estados Unidos, modelos de pueblos «verdaderamente morales»[280]. A diferencia de España, en donde la confusión entre Iglesia y Estado a lo largo de los siglos –reflejada en la destrucción de los municipios y ciudades medievales, la expulsión de judíos y moriscos, el destierro de Vives o las persecuciones, quemas y tormentos llevadas a cabo por la Inquisición–, había llevado, en su opinión, al atraso industrial, comercial, agrícola e intelectual que caracterizaba al país. ¿Cuál era, por tanto, su solución?: «Hay un medio de evitar todos estos males –expresaba–, un medio supremo: la separación radical entre la Iglesia y el Estado»[281].

Esta evolución de su discurso con respecto a las relaciones de la Iglesia y el Estado, fue enseguida advertida por el neocatolicismo. Resulta destacable, por ejemplo, una carta aparecida en *La Esperanza* con fecha del 24 de noviembre de 1868 –diez días después de su mitin del Price–, en la que un ciudadano anónimo manifestaba cómo a pesar de nunca haber estado demasiado conforme con las doctrinas castelarianas, no podía negar el engrandecimiento que Castelar había hecho de la doctrina de Jesucristo en determinados momentos. ¿Por qué entonces, se preguntaba el autor, ese cambio de ideas? ¿Por qué Castelar creía incompatible lo que hasta hacia poco había intentando conciliar?[282] Esa es, precisamente, una de las preguntas que nos hacemos en este capítulo.

Fueron muchos los momentos en los que el repúblico defendió esa nueva estrategia separatista. Por ejemplo, a comienzos de 1869, en un largo discurso en Barcelona en el marco de esa campaña electoral emprendida en defensa de la república, no olvidó Castelar expresar su solución con respecto a la relación, no sólo entre la Iglesia y el Estado, sino entre otra institución también «contaminada», la Universidad: si uno de los derechos fundamentales sobre los que los republicanos basaban su discurso era la liberad de conciencia, la República había de «separar la Iglesia del Estado, para que el clero reaccionario viva de las supersticiones como viven las aves nocturnas de las tinieblas, y no vivan del honrado sudor del pueblo español». Y del mismo modo creía necesario separar la Universidad del Estado, con el fin de que no volviera «á haber

[280] *Ibíd.*
[281] *Ibíd.*
[282] *La Esperanza*, 25 de noviembre de 1868.

catedráticos retribuidos por vuestro dinero que enseñen la servidumbre, que enseñen el envilecimiento á vuestros hijos»[283].

No deja de resultar sorprendente el espíritu revolucionario desprendido de los discursos de Castelar en esta época. Es destacable a este respecto la reunión del Comité Republicano de Madrid en febrero de 1869 en la que Castelar, tras pedir a sus correligionarios que salieran a la calle de forma calmada y pacífica en la programada manifestación a favor de la libertad religiosa, negaba, en un discurso cargado de romanticismo, que dicha libertad tuviera que ser reclamada. Si la conciencia, alegaba Castelar, pertenecía a la persona como base indestructible y «corona eterna de la personalidad», la libertad de cultos no había de pedirse, «la libertad de cultos se toma». No convenía así pedir al gobierno la libertad religiosa, sino «decir que jamás nos dejaremos arrebatar la propiedad de nuestras conciencias»[284]. De aquel modo, lo que había que reclamar a las Cortes Constituyentes que se reunirían en los próximos días, era «la separacion completa, radical, de la Iglesia y del Estado»[285]. Una demanda que contrastaba de manera radical con su anterior intento de conciliación entre la fe y la razón, y que se convertirá en una de las máximas prioridades castelarianas a lo largo del Sexenio.

4.2.2. «La Iglesia libre en el Estado Libre». La posición de los «neos» tras la revolución

Tras la Revolución de Septiembre, los diarios neocatólicos adoptaron una actitud defensiva frente a los acontecimientos. En primer lugar, culparon al doctrinarismo de la situación en la que se encontraban y, alejándose del moderantismo, no dudaron en declararse «partidarios del régimen republicano en el caso de que no triunfe, la monarquía tradicional española»[286]. Se mostraron además resueltos a aprovecharse del nuevo sistema político que les proporcionaba otras formas en «la vida activa de la política por el camino de la libertad»[287], para salvar su situación. Desde *El Pensamiento Español* expresaron así su resolución a participar en la vida política del país:

[283] *La Discusión*, 5 de enero de 1869.
[284] *La Discusión*, 11 de febrero de 1869.
[285] *Ibíd.*
[286] *El Pensamiento Español*, 28 de octubre de 1868.
[287] *Ibíd.*

> «Si los que ante todo y sobre todo quieren permanecer fieles á la religion de sus padres y conservar la unidad religiosa, se deciden á trabajar unidos, á salir de la inaccion, á pelear en el campo de la libertad y de la legalidad existentes, no hay duda, dentro de poco nos hemos salvado»[288].

Y es que, *El Pensamiento Español,* tan reacio anteriormente a aceptar las reglas del juego liberal, demostró en estos años un gran interés por participar en aquellas Cortes Constituyentes en las que se decidirían cuestiones tan primordiales para ellos como «la unidad religiosa, la libertad de la Iglesia» o «las relaciones del Gobierno con la Santa Sede»[289]. Reclamaron por ello la unión de sus seguidores con el fin de poder llegar a ser un partido político capaz de competir en las próximas elecciones. Sólo unidos, expresaron, «podemos conseguir victoria», sólo como partido político, podrían «presentar una bandera á cuya sombra se agrupen la España antigua y la España moderna»[290]. Su misión desde este punto de vista sería doble. En primer lugar pretendían evitar desde los sillones parlamentarios que se declarase la libertad de cultos en España. Defendían, bajo la premisa de que la religión católica era la auténtica y verdadera –y por tanto imbuida de derechos absolutos–, esa unidad católica que venía reflejándose en la historia del constitucionalismo español hasta entonces. En segundo término, tratarían de conseguir la libertad de la Iglesia Católica en España. El Estado debía proteger á la Iglesia, siendo «preciso que en son de protegerla no la oprima»[291].

En este sentido, resulta interesante «el análisis concienzudo e imparcial» a que fue sometida, por la redacción de *El Pensamiento Español*, la famosa frase que Montalembert pronunció en el Congreso de Malinas, «Iglesia libre en el Estado libre». Aquella expresión fue adoptada por los enemigos del catolicismo como símbolo de sus perniciosas doctrinas en opinión del autor, que consideraba cómo «aun los que lo inventaron se duelen públicamente de la significacion que se le ha dado»[292]. El articulista comenzaba su análisis con la radical afirmación de que la Iglesia no se contenía en el Estado sino al revés, al ser la universalidad la característica principal de aquélla. Afirmar lo contrario, aseguraba, tendría un sentido cismático. No obstante, el autor iba más allá y, cambiando los términos de lugar, afirmó como fórmula ideal la siguiente frase: «El Estado libre en la Iglesia libre», dando prioridad a la libertad de la

[288] *Ibíd.*
[289] *El Pensamiento Español,* 31 de octubre de 1868.
[290] *Ibíd.*
[291] *Ibíd.*
[292] *El Pensamiento Español,* 5 de enero de 1869.

Iglesia sobre el Estado ya que, para ellos, el Estado residía en realidad dentro de la Iglesia. En su explicación, afirmaba cómo la pretendida separación democrática de la relación mutua que existía entre la Iglesia y el Estado, obligaría a la institución católica a dejar de cumplir la misión que Dios le había encomendado como guía moral de los españoles. Y es que, la reacción española debía guiarse por unas leyes eternas de moralidad y justicia que sólo la Iglesia, como intérprete de la voluntad de Dios, podía establecer[293]. Así, si con esa fórmula se intentaba sobreponer el Estado a la Iglesia, dificultando su acción, e incluso prescindiendo completamente de su labor, «entonces los partidarios de la Iglesia libre en el Estado libre –concluía el autor–, revisten á la voluntad de Dios». Aquella herejía, traspasaba «los límites de cuantas sectas han perturbado en diez y ocho siglos la paz de los hombres», y sus consecuencias, amenazaban los «neos», habían «de ser las mas fatales»[294]. Vemos así una retórica neocatólica dispuesta a luchar con todas sus fuerzas desde la tribuna pública en aquellas Cortes del 69, con el fin de impedir que los derechos *absolutos* de su Iglesia fueran arrasados.

4.2.3. El pasado contra el futuro. La discusión de la cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869

Entre el 11 y el 15 de enero de 1869 se celebraron las elecciones a Cortes Constituyentes, las primeras con sufragio universal masculino en España, en las que dominaron los partidos vencedores de la Revolución de septiembre. Los datos concretos referentes al número de escaños difieren de una publicación a otra; no obstante, queda claro que fue la coalición monárquica, liderada por Prim –y compuesta por el partido progresista, la unión liberal y los demócratas monárquicos[295]–, la ganadora de dichas elecciones, con unos 240 escaños[296]. La segunda fuerza más votada sería el partido republicano, con 85 escaños; después la comunión católico-monárquica con veinte[297]; y,

[293] *El Pensamiento Español*, 16 de enero de 1869.
[294] *El Pensamiento Español*, 5 de enero de 1869.
[295] El partido demócrata había sufrido una escisión a raíz de la aceptación, por una parte del partido, del gobierno provisional formado tras la Gloriosa y liderado por Serrano. Estos colaboracionistas serían conocidos como «cimbrios» frente a los demócratas republicanos.
[296] Podemos ver más sobre estos diputados elegidos a Cortes en 1869 en: LORCA SIERO, ANTONIO: *Las Cortes Constituyentes de 1869-1871. Las Cortes y la Constitución de 1869*. Vol. I, Editorial Man, León, 1996, pp. 133-141.
[297] El triunfo de la revolución de 1868 supuso la desaparición del principal obstáculo entre «neos» y carlistas, que se unieron en un único partido, comunión católico-monárquica, con Don Carlos como aspirante al trono.

por último, los independistas de derechas obtendrían tres escaños. Como observó el general Francisco Serrano en su discurso inaugural en la apertura de Cortes, el principal cometido de dicha institución sería el de elaborar un nuevo texto constitucional. La Comisión, formada por miembros de la coalición monárquica, estuvo compuesta por Ríos Rosas, Posada Herrera, Silvela, el marqués de la Vega y Armijo, Ulloa, Olózaga, Aguirre, Mata, Montero Ríos, Martos, Moret, Becerra, Godínez de Paz y Romero Girón. El proyecto que redactaron establecía una monarquía democrática y su discusión, que dio comienzo el 6 de abril de 1869, duraría tres meses[298]. Estos debates, en especial los referentes a la cuestión religiosa cuyos artículos, 20 y 21, se presentaron a la cámara el 30 de marzo, serán nuestro objeto de estudio a lo largo de las siguientes páginas, con el objetivo de analizar los problemas que surgieron a la hora de proclamar esa libertad religiosa que exigía una constitución democrática como aquella. El articulado hería tanto a quienes deseaban el mantenimiento de la unidad católica, como a los amantes de la libertad, por lo que veremos cuáles fueron las propuestas lanzadas desde las diferentes tendencias políticas y sensibilidades religiosas, especialmente de los grupos excluidos en la redacción del proyecto, los tradicionalistas y los republicanos. Finalmente, observaremos cuál fue esa solución de compromiso a la que Santiago Petschen ha denominado «espíritu de transacción»[299].

Fue precisamente Castelar, diputado republicano por Lérida, el encargado por parte de la minoría republicana de realizar el discurso contra el proyecto constitucional. Anteriormente ya había dejado clara su posición en aquella cámara, mostrándose en contra de la forma monárquica de gobierno –al considerarla incompatible con los derechos individuales– y defendiendo la libertad de cultos y la separación de la Iglesia y el Estado. En este sentido, reprochaba a la Iglesia la falta de libertad por la que se había caracterizado a lo largo de la historia, negando grandes acontecimientos como la

[298] Encontraremos más información sobre la Constitución de 1869 en los siguientes estudios: CUÉLLAR, F. y BURELL, JULIO (ed. lit.): *Antología de las Cortes Constituyentes de 1869 y 1870*. Talleres tipográficos de La Mañana, Madrid, 1913, 3 vols. [Reimpresión facsímil, Analecta, Pamplona, 2005]; LORCA SIERO, ANTONIO: *Las Cortes Constituyentes… op. cit.*; PÉREZ LEDESMA, MANUEL: *La Constitución de 1869*. Iustel, Madrid, 2010; PERLADO, PEDRO ANTONIO: *La libertad religiosa en las constituyentes del 69*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1970; PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: «La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869», *Miscelánea Comillas. Revista de estudios históricos*, nº 60, 1974, pp. 126-153; «Posición transaccionista del partido demócrata en las Constituyentes de 1869 respecto a las relaciones de la Iglesia y el Estado», *Revista de Estudios Políticos*, nº 193, 1974, pp. 117-146; e *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*. Taurus, Madrid, 1974.

[299] Ver: PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: «La cuestión religiosa…», *op. cit.*, p. 150; «Posición transaccionista…», *op. cit.*, pp. 117-146, e *Iglesia-Estado… op. cit*.

Reforma, rechazando sistemas de gobierno como el de Inglaterra o anatemizando la ciencia y filosofía modernas. Para Castelar, la causa de la pobreza y miserias de España, se encontraba, sin género de dudas, en la conducta intolerante de la Iglesia. En su opinión, España era «un gran cadáver que se extiende desde los Pirineos hasta el mar de Cádiz porque nos hemos sacrificado en aras del catolicismo»[300]. Resulta además recurrente en sus textos el argumento de que España no tuvo una agricultura, una industria y una ciencia en condiciones debido a la expulsión, respectivamente, de moriscos y judíos, y a las hogueras inquisitoriales. A lo largo de estos discursos, Castelar evocaría todos y cada uno de los tópicos de la leyenda negra española, con el fin de demostrar que el catolicismo y la intolerancia habían sido la causa de la decadencia española. Tampoco olvidó la cuestión del presupuesto eclesiástico, como él mismo lo denominó, «el presupuesto de la facción»[301]. Ante las diferentes alternativas que existían para dar respuesta a las relaciones entre la Iglesia y el Estado ─predominio de la Iglesia, predominio del Estado o relaciones concordatarias─, la solución adecuada para Castelar y los republicanos era la completa y radical separación entre ambas instituciones, con la consecuente supresión del presupuesto eclesiástico: «No hay más medio, no hay más solucion que separar completamente y para siempre la Iglesia del Estado, negar para siempre el presupuesto del clero»[302].

Por su parte, la oposición carlista a la totalidad del proyecto recayó en el canónigo de Vitoria, Vicente Manterola, diputado por Guipúzcoa. Comenzó su primer discurso, el 12 de abril, negando que el proyecto de constitución fuera suficientemente católico para un pueblo tan católico como era el caso del español. Aunque fueron varios los puntos que desarrolló, centraremos nuestra atención en tres. En primer lugar, reclamaba una correcta redacción para el artículo referente a la emanación de los poderes de la Nación. Manterola estaba convencido de que no se trataba de una herejía, sino que simplemente se había dado por hecho en la redacción del artículo que ese poder había sido otorgado a la Nación por Dios. Desde su perspectiva, se hacía necesario sin embargo hacerlo explícito. En segundo término, en relación al artículo 20, pedía que sí la nación se obligaba a mantener el culto y a los ministros de la religión católica, cómo así se expresaba en el texto, se declarara de manera implícita la religión

[300] Sesión del 7 de abril de 1869, en VVAA: *Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes, dieron principio el día 11 de febrero de 1869*. Imprenta de J.A. García, Madrid, 1870, vol. 2, p. 900.
[301] *Ibíd.*, pp. 900-901.
[302] *Ibíd.*, p. 901.

católica como religión del Estado. Es decir, se hiciera visible en el texto la catolicidad española. «No, señores –declaraba–: segun la redaccion de este artículo, el Estado en España no tiene religion, no cree en Dios»[303]. Pero no sólo no creía en Dios, sino que por el artículo 21 se permitía el ejercicio de cualquier culto. Así clamaba un irónico Manterola en este famoso párrafo:

> «Pero si este proyecto llega á ser Constitucion definitiva de España, se presenta esta Cámara, se presenta el Gobierno diciendo á los españoles: «Españoles, sabedlo, nosotros hasta aquí creimos que la religion católica era la única religion verdadera, y en este concepto tratamos de basar sobre ella el órden moral y social en España; pero desde hoy ya, prescindiendo de nuestra creencias particulares, de las que podamos tener como individuos, desde hoy abrimos las puertas de España á todos los demás cultos, á todas las demás religiones; podrán venir con sus sacrificios, aun cuando estos sacrificios sean de sangre humana»[304].

¿Cuál sería entonces esa moral universal por cuyas reglas se limitarían los otros cultos?, y ¿quién sería el juez, la autoridad que hiciese aplicar esa moral independiente? Por otra parte, como respuesta al discurso de Castelar, Manterola negó que el catolicismo estuviera muerto, ni en la conciencia de la humanidad, ni mucho menos en la de los españoles: «¡Decir esto, señores, cuando estamos próximamente avocados á la reunión de un concilio ecuménico, que se celebrará, en que figurará con gloria el episcopado español, en que España reconquistará sus antiguas glorias y contribuirá á la salvacion del mundo!»[305].

Inmediatamente después se sucedió la respuesta de Castelar. Se trata de uno de los discursos más célebres del autor, por ese último párrafo del Dios del Sinaí que hizo estallar a la cámara en aplausos. A lo largo de toda su alocución Castelar no hizo sino defender de nuevo la libertad de conciencia frente a la religión de Estado que reclamaba Manterola. Según este, argumentaba Castelar, no se podía ser español «sino llevando impresa por fuerza sobre la carne la marca de una religion forzosamente impuesta, no de una religion aceptada por la razon y por la conciencia»[306]. Y es que si algo es destacable en el pensamiento castelariano es su defensa de la libertad de conciencia como capacidad personal e individual de decisión. Resulta muy elocuente en este sentido un párrafo en el que, tal y como décadas después afirmaría Manuel Azaña en la disputa por

[303] Sesión del 12 de abril de 1869, *ibíd.*, p. 982.
[304] *Ibíd.*, p. 983.
[305] *Ibíd.*, p. 985.
[306] *Ibíd.*, p. 987.

la misma causa, evidenciaba cómo no eran los Estados los que profesaban religiones, sino los individuos. El Estado como tal no tenía religión, no podía tenerla, «el Estado no confiesa, el Estado no comulga, el Estado no se muere». Y preguntaba de forma irónica a Manterola en qué lugar «del Valle de Josafat va á estar el día del juicio el alma del Estado que se llama España»[307]. Para Castelar, «ó creemos en la religion porque así nos lo dicta nuestra conciencia; ó no creemos en la religion porque tambien la conciencia nos lo dicta así»[308]. Exigir, tal y como había hecho Manterola, apoyo coercitivo del Estado para garantizar la catolicidad de los españoles, carecía de sentido. Aprovechó también su turno de palabra para ilustrar, con ejemplos de sobra conocidos, la intolerancia de la Iglesia a lo largo de la historia de España. En ese contexto, aludiendo a la cuestión de los judíos, fue cómo terminó Castelar preguntando a Manterola si creía «en el dogma terrible de que los hijos son responsables de las culpas de sus padres», si pensaba «que los judíos de hoy son los que mataron á Cristo». Castelar, declarándose «más cristiano que todo eso», finalizaba su alegato con el tan afamado párrafo que le encumbró a la cima de la oratoria. En él, no dudó en relacionar, tal y como venía haciendo desde hacía una década, los principios democráticos que debían regir la constitución de 1869, con aquel Jesús humano propagador del amor, la libertad y la igualdad entre los hombres:

> «Grande es Dios en el Sinaí; el trueno le precede, el rayo le acompaña, la luz le envuelve, la tierra tiembla, los montes se desgajan; pero hay un Dios más grande, más grande todavía, que no es el magestuoso Dios del Sinaí, sino el humilde Dios del Calvario, clavado en una cruz, herido, yerto, coronado de espinas, con la hiel en los labios, y sin embargo, diciendo: «¡Padre mío, perdónalos, perdona á mis verdugos, perdona á mis perseguidores, porque no saben lo que se hacen!» Grande es la religion del poder, pero es más grande la religion del amor; grande es la religion de la justicia implacable, pero es más grande la religion del perdón misericordioso; y yo, en nombre de esta religion; yo, en nombre del Evangelio, vengo aquí á pediros que escribáis al frente de vuestro Código fundamental la libertad religiosa, es decir, libertad, fraternidad, igualdad entre todos los hombres»[309].

En su réplica del día siguiente, Manterola no vaciló en justificar la intolerancia religiosa y el papel de la Inquisición u otros medios más recientes como la censura, como formas de contener y castigar las herejías y los errores religiosos, políticos y

[307] *Ibíd.*
[308] *Ibíd.*, p. 988.
[309] *Ibíd.*, p. 991.

sociales que trataban de alejar a los fieles de la sana ortodoxia. Con ello, trataba también de hacer ver como válido el apoyo coercitivo del Estado a la religión católica. Pedía que el poder civil pusiera toda su inteligencia e hiciera «valer toda su autoridad para que la religion católica continúe siendo siempre respetada en todo el pueblo español»[310].

Estas sesiones del 12 y 13 de abril de 1869 protagonizadas por Castelar y Manterola, tuvieron gran repercusión en la prensa, sobre todo en la neocatólica, que durante días cubrió de manera exhaustiva el debate parlamentario. Así, *La Esperanza* destacaba el brillante discurso del magistrado de Vitoria, quien había vindicado «al catolicismo de la nota de intolerante, probando ademas que á él solo se debe la cultura que hoy alcanzan todas las sociedades», y reclamado «para la Religion la justa y legitima influencia que en ellas ha ejercido y ejercerá siempre»[311]. Frente a él, señaló *El Pensamiento Español* el «cúmulo de vulgares impiedades con que, con harta frecuencia, regala los odios de los señores diputados» el Sr. Castelar[312]. Remarcaron, de manera especial, los errores históricos cometidos por Castelar a lo largo de sus discursos. Incluso algunos personajes públicos dedicaron su tiempo a desmontar los argumentos y pruebas históricas que el repúblico presentó en aquella Cámara para justificar la intolerancia y decadencia de la Iglesia. Uno de ellos fue el teólogo y arqueólogo de la Universidad de Sevilla, Francisco Mateos-Gago (1827-1890). En su *Carta al Sr. Diputado D. Emilio Castelar con motivo de su rectificación en la sesión del 12 de abril y documentos que ofreció presentar en la del 14 del mismo mes*[313], tras acusarle de «acudir á fuentes eclesiásticas y enturbiarlas a su antojo»[314], fue analizando todos los acontecimientos narrados por Castelar, como la noche de San Bartolomé, los falsos documentos de la Iglesia, la condena de Malebranche o el molinismo de Tertuliano entre otros, para ir negándolos uno a uno. Finalmente, mostrando la incomprensión propia del neocatolicismo que se negaba a creer que libertad e Iglesia pudieran formar parte de un mismo discurso, le dirigió estas palabras plagadas de resentimiento:

> «Pena mortal embarga mi alma, cuando considero los estragos que puede acarrear su fascinadora elocuencia […]. Y á la verdad ¿con que derecho invoca al Dios que fundó la Iglesia en el Calvario, el que blasfema de la Iglesia en todo su discurso?

[310] Sesión del 13 de abril de 1869, *ibíd.*, p. 1005.
[311] *La Esperanza*, 13 de abril de 1869.
[312] *El Pensamiento Español*, 13 de abril de 1869.
[313] Carta publicada en *La Esperanza*, 19 de junio de 1869, y también en: MATEOS-GAGO, FRANCISCO: *Colección de opúsculos.* Imprenta y librería de D. Antonio Izquierdo, Sevilla, 1869, t. I, pp. 215-244.
[314] *Ibíd.*, p. 223.

¿Como se levanta en el Congreso á pedir la *libertad religiosa* á nombre de la religion, á nombre del Evangelio de la fé, el que hace pocos dias renegó públicamente la fé cristiana, declarándola incompatible con la *libertad*?»[315].

Por otro lado, el segundo marqués de Pidal, Luis Pidal y Mon (1842-1913), embajador de España ante la Santa Sede, también rebatió mediante un folleto, *Las citas históricas del Señor Castelar*, los argumentos de su discurso del 12 de abril. Tras subrayar una vez más lo erróneo de que un personaje como Castelar pudiera ser catedrático de la Universidad Central, comentaba cómo su intención con aquella obra era demostrar «á la luz del criterio histórico la falsedad de las principales acusaciones dirigidas en nombre de esta ciencia, al pasado, al presente y al porvenir de la Iglesia»[316]. A lo largo del texto, Pidal examinó los principales cargos que Castelar había dirigido a santos, papas y otras glorias de la Iglesia, afirmando cómo todos ellos estaban exentos de los grandes errores de los que se les había acusado. Concluía su folleto advirtiendo a Castelar de que no tratara nunca más de «acusar á los héroes del Cristianismo á quienes la Iglesia ha colocado en sus altares»[317].

Prosiguiendo con la discusión del proyecto constitucional, el 14 de abril le tocó el turno de intervención, en contra del mismo y en defensa de la unidad católica de España, a Antolín Monescillo, obispo de Jaén y diputado por Ciudad Real. A diferencia de Manterola no colaboraba con el carlismo y su pensamiento, pese a todo, resultó mucho más abierto que el del resto de miembros de la Iglesia presentes en aquellas Cortes. Son tres los puntos a destacar en su discurso. En primer término se refirió a la tolerancia, a la búsqueda de la verdad y a la unidad católica, afirmando no tener miedo a la tolerancia al seguir el precepto divino que decía «amad á todos los hombres, pero detestad el error»[318]. Su objetivo sería entonces buscar la verdad y en última instancia defender los intereses de la familia católica con el fin de que no fuera infectada por el error. En segundo lugar, consideró el artículo 20 del proyecto «un pacto que se establece entre la Iglesia y el Estado como entre un propietario y un jornalero»[319]. En opinión de Monescillo, a través de ese artículo, no sólo se rompía el Concordato de 1851 por el que se había establecido la unidad católica de España, sino que las relaciones entre la Iglesia

[315] *Ibíd.*, p. 235.
[316] PIDAL, LUIS: *Las citas históricas del Señor Castelar*. Tipografía de Gregorio Estrada, Madrid, 1869, p. 4.
[317] *Ibíd.*, p. 67.
[318] Sesión del 14 de abril de 1869, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 2, p. 1028.
[319] *Ibíd.*, p. 1029.

y el Estado habían quedado reducidas a una cuestión de estipendio, de jornal, como si de un servicio se tratara. El tercer punto abordado por el obispo fue el dilema moral que acarreaba el establecimiento de la libertad de cultos en España; así, como ya había hecho Manterola, preguntaba directamente a la cámara: «La libertad de cultos y la de enseñanza ¿no os asustan?»[320]. A pesar de que consideraba apasionante ese concepto romántico de moral universal, no entendía quién sería entonces el regulador de la misma. «¿Quién declara –cuestionaba– qué es la moral universal, hasta dónde llega, y á qué obliga?»[321]. En su opinión resultaba un sistema inviable al diversificar el derecho amoldándolo al uso particular de cada uno. Se hacía necesaria pues, una moral consolidada según la cual se rigiesen las acciones humanas. Concluía de este modo su alegato con un llamamiento a la unidad y al patriotismo español:

> «Pero como no podeis negarme que la unidad católica es una de nuestras glorias, por eso os la pido yo como de justicia, porque prescribe, y os lo pido por derecho, y os lo pido por deber, y os lo pido por conveniencia, y os lo pido por patriotismo, y os lo pido á nombre de la justicia»[322].

Eugenio Montero Ríos, el hombre del derecho[323], como miembro de la comisión encargada de redactar ese primer título del proyecto denominado «De los españoles y sus derechos», se vio en la obligación de responder al Obispo de Jaén. Tras declararse «el más ardiente hijo de la Iglesia», expuso tajantemente la legalidad de la revolución, del proyecto de Constitución y de los representantes del pueblo en la Cámara, elegidos mediante sufragio universal. En su opinión, desde el momento en que habían tomado asiento en la Cámara los tres miembros de la Iglesia que allí se encontraban, Monescillo, García Cuesta y Manterola, se habían identificado con la revolución y con los principios proclamados por ella, hermanándose, según Montero Ríos, con la causa de la libertad. A partir de este razonamiento expresaba el jurista su asombro ante la petición de Monescillo en contra de la libertad de cultos. «¡Cómo es posible que el Sr. Obispo de Jaén, en nombre de la Iglesia, venga á proclamar hoy aquí lo contrario á lo que sostuvieron en nombre de la misma sus ilustres Padres de los cuatro primeros siglos!»[324]. El privilegio que la Iglesia reclamaba, además de injusto para con los demás

[320] *Ibíd.*, p. 1030.
[321] *Ibíd.*
[322] *Ibíd.*, p. 1033.
[323] Tal y como fue denominado por Cuéllar en su antología de aquellas Cortes. Ver: CUÉLLAR, F. y BURELL, JULIO. (ed. lit.): *Antología de las Cortes Constituyentes… op. cit.,* vol. I, p. 710.
[324] Sesión del 14 de abril de 1869, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 2, p. 1045.

cultos, se oponía al fin, a la misión espiritual de la Iglesia, haciendo de la religión algo político. Por otro lado, en relación con la ruptura del Concordato que el obispo de Jaén había mencionado en su discurso, defendía Montero Ríos cómo un poder constituido en España en 1851, no podía comprometerse en nombre de la conciencia de todos los españoles «á profesar una religion determinada en toda la eternidad, por más que esa religion fuese la verdadera»[325]. De este modo, en beneficio del porvenir de la propia Iglesia, pedía a los miembros de la Iglesia que cejaran en su intento por acabar con las libertades modernas y aceptaran «los grandes principios y derechos políticos que son el patrimonio de los pueblos libres»[326]. Reclamaba también a la Cámara la aprobación del artículo 21, la sanción de la libertad de cultos.

Días más tarde, la sesión del 26 de abril denominada como sesión satánica o de las blasfemias[327], sería protagonizada nuevamente por Monescillo y por otro católico liberal, Eugenio García Ruiz. Éste último había presentado una enmienda al articulado sobre la cuestión religiosa que decía así:

> «Siendo la religion un asunto exclusivo entre el hombre y Dios, la Nacion declara libre á la Iglesia católica, y garantiza el ejercicio de su culto, sin obligarse á sostener éste ni á sus ministros.
>
> Queda tambien garantizado, así á nacionales como á extranjeros, el ejercicio público ó privado de cualquier otro culto, sin más limitaciones que las reglas eternas de la moral universal»[328].

Comenzaba García Ruiz su discurso con una dura crítica a la intolerancia religiosa –si recordamos, a comienzos de los sesenta, ya había mantenido una polémica con Monescillo y Manterola sobre esta cuestión– para defender la libertad de cultos como una de las primeras ideas contenidas en el Evangelio y defendidas por los padres primitivos. No comprendía el autor el modo en que la Iglesia, de dominada se había convertido en dominadora, y de tolerante en intolerante, cometiendo las mayores atrocidades de la historia en nombre de la religión. Así, en su afán por buscar un motivo, preguntaba al obispo de Jaén si el hecho de que la pluralidad de dioses negara a su dios tenía algo que ver, porque sí así era, no tenía que preocuparse. En su

[325] *Ibíd.*, p. 1048.
[326] *Ibíd.*, p. 1051.
[327] Así la tituló Cuéllar por las enmiendas presentadas y las ideas defendidas por Suñer y Capdevila y García Ruiz, que se remataron con la proposición de censura que Figueras presentó contra el Presidente. CUÉLLAR, F. y BURELL, JULIO. (ed. lit.): *Antología de las Cortes… op. cit.*, vol. II, p. 7.
[328] Sesión del 26 de abril de 1869, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 3, p. 1363.

argumentación de que Dios era el mismo Dios para todos –por si el anticlerical Francisco Suñer no había expresado suficientes horrores–, negó García Ruiz la santísima trinidad en aquella famosa frase que decía: «como que nosotros tenemos esa cosa incomprensible de tres en uno, y que tres es igual á uno, y que uno es igual á tres»[329]. Con argumentos semejantes a los expresados en *Dios y el hombre* años atrás, continuaba defendiendo la religión como algo privado e íntimo entre la divinidad y el hombre, sin mediación ni coacción externa. La religión era «un asunto entre el hombre y Dios; ¿quién puede forzar la conciencia humana?». Así, a través del principio de la libertad de conciencia, justificaba la separación de la Iglesia y el Estado y el fin del presupuesto, invitando a los fieles católicos a ser ellos mismos los que sostuvieran la institución, tal y como lo había hecho la Iglesia en sus primeros tiempos. Por último, haciendo referencia al discurso en el que Manterola había afirmado cómo la libertad, la igualdad y la fraternidad habían sido proclamadas por la Iglesia mucho antes que por la Revolución Francesa, acusaba García Ruiz a la Iglesia de egoísta, déspota e intolerante, al querer «la libertad para ellos, la igualdad en el privilegio para ellos y en el despotismo para nosotros», así como «la fraternidad castigándonos, llevándonos a presidio […] encarcelándonos, expulsándonos y extrañándonos, y esa fraternidad es muy semejante á la de Caín y Abel»[330]. Monescillo respondió velozmente a la acusación de intolerancia y haciendo suyas las palabras con que García Ruiz había defendido la tolerancia, argumentó cómo «la intolerancia estaba en los objetos, no en los sugetos»[331], y que había cosas imposibles de conciliar. Después, asustado por las palabras de García Ruiz contra la Trinidad, se sintió obligado a hacer una enérgica profesión de fe, porque «cuando públicamente se niega la fe, públicamente debe confesarse»[332]:

> «Yo, católico apostólico romano, heredero de la fé de mis mayores y fiel discípulo de la Santa Madre Iglesia católica apostólica romana, creo y confieso que son tres las personas de la Santísima Trinidad, y que es una la esencia de las tres divinas personas, como tiene que admitirlo el Sr. García Ruiz, una vez que cita el Santo Evangelio»[333].

Manterola, por alusión personal, también tomó la palabra para defenderse de la acusación lanzada por García Ruiz contra la Iglesia y contra él mismo. Negó que la

[329] *Ibíd.*, p. 1365.
[330] *Ibíd.*, p. 1366.
[331] *Ibíd.*, p. 1367.
[332] *Ibíd.*
[333] *Ibíd.*

Iglesia quisiera oprimir y perseguir a sus enemigos y mucho menos que quisiera exterminarlos. Defendió del mismo modo la igualdad y libertad para todos, porque todos «hemos sido redimidos por la sangre del Cordero», porque «á los piés de Jesucristo crucificado todos somos igualmente culpables»[334]. Explicaba finalmente cómo lo que la Iglesia defendía era que no se confundiera la libertad física con la libertad moral, que el ejercicio de esa libertad, estuviera siempre dentro de lo honesto y lo lícito. Al día siguiente, Manterola volvió a intervenir en contra del articulado argumentando cómo resultaba insostenible para los católicos proclamar la tolerancia civil de cultos en «una Nacion que tiene la dicha de profesar exclusivamente la religion verdadera»[335]. A lo largo de su discurso, declaró la religión católica como la única verdadera y mediante esa retórica patriótica que defendía que la grandeza española se habría logrado bajo un contexto histórico de catolicidad, pidió a la Cámara que la religión católica siguiera constituyendo la religión del Estado, «porque es la base más sólida, más firme, en que puede apoyarse, sostenerse y levantarse el edificio social en España», «porque es el vínculo de union entre todos los españoles»[336].

Montero Ríos replicó acusando a Manterola de tratar cuestiones dogmáticas en su discurso, cuando la labor de la cámara debía atenerse exclusivamente al terreno político. Así, tras poner ejemplos de lo perjudicial que había sido para la Iglesia a lo largo de la historia la protección del Estado, concluía que lo mejor para la institución y para su labor espiritual era «la separacion de los dos órdenes, que es la garantía más preciosa de la conciencia humana»[337]. Sin embargo, Manterola volvió a hacer uso de la palabra para expresar claramente lo que los miembros del clero pedían: «que se diga en la redaccion del artículo constitucional: «La religion católica, que segun ciertamente sabemos, es la única verdadera, continúa siendo en España la religion del Estado»». De la misma forma, frente a lo expuesto por Montero Ríos, negaba haber dado pie a discusiones dogmáticas, en su opinión, la verdad del catolicismo era «un hecho dogmatico que préviamente suponemos». Su categoría oficial como «*religion del Estado* es el objeto único de la deliberacion de las Córtes». Finalmente, en el último turno de palabra que le fue concedido, Montero Ríos intentó zanjar la discusión explicando claramente cómo la libertad absoluta que la revolución había proclamado,

[334] *Ibíd.*, p. 1368.
[335] Sesión del 27 de abril de 1869, *Ibíd.*, p. 1394.
[336] *Ibíd.*, pp. 1397-1398.
[337] *Ibíd.*, p. 1403.

resultaba incompatible con toda confesión dogmática. Por el contrario, al afirmar, como pedían los miembros de la Iglesia, la religión católica como única y verdadera en aquella constitución, se condenaba directamente todo acto religioso que no estuviera en armonía con el catolicismo, una intolerancia religiosa que Montero Ríos se negaba tajantemente a declarar[338].

La sesión del 27 de abril fue cerrada por Miguel García Cuesta (1803-1873), Cardenal Arzobispo de Santiago y diputado por Salamanca, en defensa de su enmienda que pedía refundir el articulado 20 y 21 en uno solo que expresara cómo «siendo la religion de la Nacion española la católica apostólica romana, el Estado se obliga á protejerla y á sostener por vía de indemnizacion el culto y sus ministros»[339]. García Cuesta en su argumentación explicaba que había sido el propio Jesucristo quien estableció una distinción entre el poder religioso y el poder civil, pero nunca una separación. Ambas potestades debían de ser libres en sus esferas, sin intervenir en la contraria, pero siempre bajo la concordia y la armonía. En lo referente al resto de religiones a las que tildaba de falsas, afirmaba cómo habían sido introducidas en las sociedades mediante derramamientos de sangre, a través de conversiones forzosas. De manera contraria, la única sangre derramada, en su opinión, por el cristianismo, había sido la de sus propios mártires. No entendía además cómo un católico, «que debe creer que los que están culpablemente fuera de la Iglesia católica no pueden salvarse»[340], podía reclamar la libertad de cultos, y se preguntaba por qué, si España tenía la suerte de carecer de ese mal, «¿lo hemos de llamar á nuestro país?»[341]. Finalmente, García Cuesta pedía el sostenimiento del culto mediante una indemnización, como un acto de justicia en favor de todos los bienes adquiridos legalmente por la Iglesia que le habían sido arrebatos en diferentes momentos de la historia.

Por otra parte, la décima sexta enmienda al artículo 21 fue propuesta por Fernando Garrido, diputado por Cádiz. En ella, basándose en los derechos individuales del hombre y en su sentido de la justicia, Garrido pedía «mantener el culto y los ministros de la religion católica apostólica romana, imponiendo al efecto una contribucion especial directa á los que la profesen, y recaudándola con independencia

[338] *Ibíd.*, p. 1408.
[339] *Ibíd.*, p. 1409.
[340] *Ibíd.*, p. 1413.
[341] *Ibíd.*, p. 1414.

de las demás que exijan las cargas públicas»[342]. Desde su perspectiva, la caída de Isabel II había sido consecuencia de su política antiliberal y teocrática, «porque entregó la situacion completamente al clero»[343], y el clero católico representaba para Garrido lo contrario de la libertad, es decir, la organización más perfecta del partido reaccionario. También expuso el político su teoría demográfica, por la cual, el predominio de la Iglesia, la ingente cantidad de frailes, monjas y sacerdotes y su voto de castidad, habrían sido la causa de la baja población de los siglos anteriores en España. Esta teoría por la que el despoblamiento de España habría sido causado por el celibato, la sintetizó el autor en *La restauración teocrática*, llegando a reclamar en aquel texto la «supresión de todas las órdenes ó corporaciones teocráticas que tienen por base el celibato»[344]. Así, de acuerdo con la teoría de Garrido, desde el siglo XVI hasta el XIX, a medida que este sector fue disminuyendo, la población habría ido en aumento. España habría ido «regenerándose á medida que la preponderancia del clero ha ido cayendo, y con ella su poderío y su riqueza»[345]. En relación con esta riqueza, negaba Garrido que el clero poseyera bienes. Éstos pertenecían a la Iglesia, y la Iglesia no era sino la comunidad de fieles que estaban en su derecho de disponer perfectamente de ellos. De la misma forma criticaba la labor administrativa que el clero había realizado de esos bienes, tan perjudicial que «mientras el pueblo vivia en la miseria, ellos vivian en la ostentación y en el lujo, cosas perfectamente contrarias á los dogmas que Jesucristo habia predicado»[346]. Volviendo a la enmienda, para Garrido, al dejar a la Iglesia en libertad sosteniéndose por medio de los subsidios de los fieles, ésta volvería de manera natural a tener un número de sacerdotes adecuado, en proporción con la población y sus necesidades espirituales. Finalmente, el autor planteó que su propuesta, pensada con auténtico espíritu de transacción, era «una enmienda verdaderamente conservadora», que no obedecía a los principios radicales que normalmente solía profesar porque consideraba que «la historia no se hace á saltos»[347]. Aunque la enmienda fue desechada por la Cámara, Garrido no se rindió y unos días más tarde volvió a incidir sobre ello en las Cortes, defendiendo la separación completa como forma de que el degenerado clero español se redujera en número y buscara otra ocupación. Así, comparaba en esta

[342] Sesión del 30 de abril de 1869, *ibíd.*, p. 1508.
[343] *Ibíd.*, p. 1509.
[344] GARRIDO, FERNANDO: *La restauracion teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros días*. Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1879, pp. 247-248.
[345] Sesión del 30 de abril de 1869, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 3, p. 1510.
[346] *Ibíd.*, p. 1511.
[347] *Ibíd.*, p. 1513.

ocasión la situación de España con Francia, Inglaterra o Bélgica, mostrando cómo el pueblo más pobre, el español, era el que más aportaba al presupuesto de culto y clero, haciéndose urgente la aplicación de la separación con el fin de acabar con el culto externo en beneficio de una religión más espiritual:

> «Si se decretase la separacion completa de la Iglesia y el Estado, se disminuiria considerablemente el clero, y no por eso los que son católicos dejarian de serlo: lo que sucederia es que el clero cumpliria mejor con sus deberes y sería un ejemplo de moralidad, lo que no es hoy, pues solo se ocupa de política, porque sabe muy bien que para cobrar su pitanza les conviene tener el poder de su parte, que es la razon por que constantemente han sostenido todos los Gobiernos reaccionarios que ha habido en España»[348].

Por su parte, Emilio Castelar, de nuevo contra Manterola, defendió una vez más la necesidad de dicha separación. Tras incidir en la necesidad del ser humano de vivir libremente, sobre todo, en lo que atañía a la conciencia, explicó cómo la redacción de ese artículo desobedecía tanto al espíritu filosófico como al cristiano, siendo lo lógico en aquel contexto establecer la separación de la Iglesia y el Estado. Castelar entendía que los intereses del Estado impidieran su total separación de la Iglesia, pero no podía comprender cómo un miembro de la Iglesia como Manterola no era capaz de pedir la completa autonomía para ambas esferas con el fin de acabar con el pase y otras trabas que el Estado ponía a la Iglesia, «á fin de que pueda enseñar libremente, á fin de que puedan venir los jesuitas, á fin de que pueda establecer asociaciones de todas clases»[349]. Al momento respondió Manterola, defendiendo de nuevo la unidad católica y la figura del venerable papa Pío IX, que mediante la proposición 77 del *Syllabus* había condenado la libertad de cultos. Negaba además que la separación fuera la opción adecuada para la Iglesia porque supondría llegar «á los tiempos más bárbaros del paganismo»[350]. Antes de las votaciones, Castelar volvió a tomar brevemente la palabra para explicar que la minoría republicana se abstendría de votar la segunda parte del artículo 21 referente a la libertad de cultos, pues en su opinión, aunque consagraba la libertad religiosa, anteponía los derechos de los extranjeros a los de los españoles[351].

El artículo 21 fue aprobado aquel 5 de mayo de 1869, declarándose la libertad religiosa y el compromiso por parte del Estado de mantener el presupuesto de culto y

[348] Sesión del 4 de mayo de 1869, *ibíd.*, p. 1604.
[349] Sesión del 5 de mayo de 1869, *ibíd.*, p. 1646.
[350] *Ibíd.*, p. 1647.
[351] *Ibíd.*, p. 1655.

clero. El artículo quedó formulado con el mismo texto con el que habían sido redactados los artículos 20 y 21 pero refundido en uno solo. Como ha señalado Petschen, «se hacía así una transacción centrista entre las fuerzas políticas agentes del cambio y las inmovilistas»[352]. A la derecha, si bien se le negaba la unidad católica, le fue concedido el mantenimiento del presupuesto; mientras que a los miembros de la izquierda, aunque no se les aceptó la separación radical, les fue reconocido el derecho a la libertad religiosa. Esta separación incompleta no sólo sería un primer paso hacía el distanciamiento definitivo de ambas esferas contemplado en la inconclusa constitución de 1873, sino el comienzo del camino hacia ese concepto de ciudadanía laica introducido por Gregorio Alonso y un perfecto ejemplo del movimiento secularizador desarrollado en España[353].

Aunque la Constitución de 1869 fue aprobada en junio, a finales de año comenzó la discusión en Cortes de los Presupuestos Generales del Estado para el año económico de 1870 a 1871. En enero del 70 dio comienzo la discusión de la sección tercera dependiente del ministerio de Gracia y Justicia. Entonces, Manterola, como representante único de los prelados españoles que se habían retirado tras la aprobación de la libertad de cultos, volvió a las Cortes para discutir el capítulo 11, el primero dedicado a las obligaciones eclesiásticas. El proyecto, elaborado por Montero Ríos, ministro de Gracia y Justicia, elevaba la cantidad a algo más de 41 millones y medio de pesetas[354]. Como ha afirmado Cuéllar, resultaba imposible tocar este asunto «sin que la discusión se acalorara y engrandeciera»[355]. Uno de los primeros en participar en contra de la dotación fue Roque Barcia, diputado por Badajoz. En su discurso no dejó de expresar su asombro ante el hecho de que en España nunca se hubiera discutido acerca de aquella cuestión. En su opinión, la subvención del Estado a la Iglesia carecía de sentido, al otorgarse como recompensa de unos impuestos derogados a la Iglesia, el diezmo y la primicia, heredados además de la religión judía a la que tanto se había vilipendiado a lo largo de la historia. En *Cartas a su santidad Pio nono*, folleto

[352] PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: *Iglesia-Estado… op. cit.,* p. 345.
[353] ALONSO GARCÍA, GREGORIO: «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», en M. Pérez Ledesma (dir.): *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, CEPYC, Madrid, 2007, pp. 191-192; y *La nación en capilla… op. cit.,* pp. 291-325.
[354] Los artículos dedicados a las obligaciones eclesiásticas del proyecto de Montero Ríos fueron 12 (del 11 al 22), pero ninguno provocó tan extenso debate como el primero, el número 11, que tardó cuatro días en aprobarse. La designación detallada de los gastos del Ministerio de Gracia y Justicia la podemos encontrar en: Sesión del 29 de enero de 1870, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 8, pp. 5316-5317.
[355] CUÉLLAR, F. y BURELL, JULIO. (ed. lit.): *Antología de las Cortes…, op. cit.,* vol. III, p. 195.

publicado en 1869, ya había desarrollado Barcia esta teoría demostrando cómo dichos impuestos pertenecían a una religión diferente de la cristiana. Reclamaba la separación de la religión católica del judaísmo, y pedía una «cristiandad cristiana». Argumentaba para ello cómo con Juan Bautista y el bautismo de Jesús se firmó el fin de la ley hebrea, dando paso a la nueva ley: «acabó la Bíblia judía y principió la Bíblia cristiana; y una Bíblia no puede mezclarse con la otra Bíblia»[356]. De este modo, exigía al papa Pío IX que renunciara al viejo sacerdocio, dentro de cuya legislación se encontraban conceptos tradicionales de la Iglesia antigua como el mismo de pontífice, el de tiara o la primicia; ideas que habían perdido todo sentido en aquel contexto. La tarea pendiente del papa era, para Barcia, «arrojar de sí el judaísmo que por todas partes le asedia, convirtiéndose en el pontífice que debemos tener y de que nos hablan las Escrituras: un pontífice santo, inocente, inmaculado»[357]. Para el autor, el fanatismo de los «neos» no hacía sino reflejar esa religión judía, jerárquica, desigual y supersticiosa[358]. Así, la recompensa de la que se hablaba en Cortes estaba de sobra, y a no ser que se considerara al clero una casta privilegiada ─en cuyo caso la discusión carecía de sentido─ el mismo debía «sostenerse como se sostienen las demás clases de la sociedad»[359]. Compartiendo la misma opinión, Castelar se levantó en aquellas Cortes a exigir, no la rebaja o modificación, sino el fin de dicho presupuesto[360]. La propiedad de la Iglesia pertenecía, en su opinión, a todos los españoles, al Estado español, porque sin su fuerza y autoridad jamás habría llegado la Iglesia a lo que era. Así pues no existía ninguna necesidad para la indemnización. Finalmente volvió a insistir en lo inadecuado de imponer una creencia por la fuerza, ya fuera ésta económica o política, porque «habreis aumentado el número de los hipócritas; pero no habreis aumentado el número de los fieles»[361].

Al día siguiente, Montero Ríos se vio en la obligación de defender su proyecto a través de una retórica conciliadora. Después de expresar la indispensable necesidad que tenían los pueblos, especialmente el español, de buscar una solución a los problemas entre el elemento civil y el espiritual en aquel contexto de libertad, expuso la suya. Así, frente a la solución castelariana que propugnaba la separación radical entre ambas esferas, y la de Herrera que proponía el convenio entre dichas instituciones, Montero

[356] BARCIA, ROQUE: *Cartas á su santidad Pio Nono*. Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1869, p. 40.
[357] *Ibíd.*, pp. 46-47.
[358] ESCOT MANGAS, SERGIO: *Catolicismo liberal en… op. cit.*, p. 173.
[359] Sesión del 31 de enero de 1870, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 8, p. 5357.
[360] *Ibíd.*, p. 5365.
[361] Sesión del 31 de enero de 1870, *ibíd.*, p. 5370.

Ríos reclamaba la libertad para ambas y la separación política, es decir, una no injerencia de esferas:

> «Yo me permito creer y sostener que esa solucion debe buscarse en la libertad de la Iglesia y en la libertad del Estado, lo cual no equivale por completo á la separacion radical de la Iglesia y del Estado, si bien dista muchísimo más de la solucion de los Concordatos que defiende el Sr. Herrera. Yo sostengo la libertad de la Iglesia de la misma manera que la libertad del Estado; yo aspiro á la separacion *política* de la Iglesia y del Estado, no en nombre de la autonomía de la razon humana, como el Sr. Castelar, sino en nombre de la autoridad divina de aquella, y en el de la incompetencia absoluta del Estado en el órden religioso»[362].

En lo referente al presupuesto, se sostenía, en su opinión, sobre un principio de legitimidad anterior y superior a la ley civil. Consideraba además que la propiedad era indispensable para la Iglesia como lugar de ejercicio de su labor espiritual. Por tanto, al haber pasado a manos del Estado, éste había «contraído la obligacion de cubrir las atenciones que pesan sobre la Iglesia en España»[363]. Castelar, nada convencido con la estrategia de Montero Ríos, explicó la diferencia entre ambos políticos, la razón por la que uno defendía el presupuesto y el otro no. Para Castelar, sencillamente, el ministro de Gracia y Justicia confundía el Estado con la sociedad creyendo por tanto que el Estado debía ser religioso. Por el contrario, como ya hemos explicado, para Castelar el Estado no debía ofrecer protección alguna ni a las religiones, ni a las filosofías y a ninguna otra idea, que sencillamente habían de dejarse a la espontaneidad de la sociedad.

El 3 de febrero de 1870, Montero Ríos en su defensa del presupuesto eclesiástico –cuyos puntos fueron aprobados en su totalidad aquel mismo día– volvió a incidir en la legalidad de la dotación económica a la Iglesia española y en su solución de libertad para ambas instituciones. Sin embargo, nos interesa más la defensa que hizo de sus ideas ante los ataques lanzados por Herrera. Comenzó su discurso expresando su filiación como católico liberal con estas palabras: «pero entre la idea católico-liberal que sobre esta cuestion yo profeso, y que la minoría republicana acepta, exagerándola o desarrollándola más ó menos, y la idea ó el sistema que sostiene el Sr. Herrera, me quedo con la primera». Sostenía que su idea sobre la libertad de la Iglesia y el Estado, sin equivaler a una separación completa, se basaba en la libertad y la idea religiosa.

[362] Sesión del 1 de febrero de 1870, *ibíd.*, p. 5393.
[363] *Ibíd.*, p. 5394.

Como católico, aspiraba «á esa libertad á que aspiran los prelados de Alemania, Francia y Bélgica en punto á ideas religiosas». Y al mismo tiempo, como liberal, profesaba su admiración al sistema inglés con respecto a la Iglesia anglicana, el mismo planteado en la Constitución belga de 1830 o en los Estados Unidos, aquel sistema que conciliaba sin problemas libertad y catolicismo[364]. Sus palabras resultan especialmente sugestivas, ya que se trataría de la primera vez que uno de estos personajes a los que he venido calificando como católicos liberales se identificaba de este modo a sí mismo. ¿Cuáles fueron las razones que pudieron empujar a Montero Ríos a calificarse como tal? A este respecto me inclino a pensar que fue el momento histórico el que le llevó a ello, el contexto vivido. Así, amparado bajo una constitución liberal que garantizaba la libertad de cultos y en un momento de discusión con el moderado Martín de Herrera que no hacía sino cuestionar sus ideas religiosas, creemos que Montero Ríos pudo verse en la obligación de defender su idea conciliadora, que hacía compatible su condición de católico con su filiación liberal.

De la misma forma, resultan interesantes otras de las reformas propiciadas por Montero Ríos como Ministro de Gracia y Justicia. Él fue, por ejemplo, el encargado de realizar el Proyecto de Ley que regulaba las relaciones entre la Iglesia y el Estado tras infringirse lo estipulado en el Concordato de 1851 y que fue presentado en Cortes el 22 de marzo de 1870. Parafraseando a Callahan, por aquel compromiso razonable, el Estado ofreció a la Iglesia ceder su tradicional derecho de intervención en los asuntos internos de la Institución[365]. A cambio, el proyecto estipulaba que las propiedades de la Iglesia quedarían sujetas a expropiación –con la correspondiente indemnización– en casos de utilidad pública, así como un presupuesto anual que ascendía a 130 millones de reales destinados al salario del clero y al mantenimiento de las iglesias. Esta reforma, aunque no satisfacía el ideal de la Iglesia, al menos mantenía al gobierno lejos de injerencias y garantizaba su compromiso económico. Más controvertida resultó, sin embargo, la Ley de Matrimonio Civil propuesta y presentada por Montero Ríos en aquel mismo año de 1870[366]. Para su autor, de acuerdo con la Constitución de 1869 que proclamaba la libertad de cultos en España, el Estado no podía menos de reconocer

[364] Sesión del 3 de febrero de 1870, *ibíd.*, pp. 5416-5417.
[365] CALLAHAN, WILLIAM J.: *Iglesia, poder y sociedad en España… op. cit.*, p. 253.
[366] Sobre esta ley podemos ver: LAHIDALGA AGUIRRE, JOSÉ MARÍA: «El matrimonio civil…», *op.cit.*, pp. 269-294; y ROLDÁN VERDEJO, ROBERTO: *La Ley de matrimonio civil de 1870. Historia de una ley olvidada*. Universidad de Granada, Granada, 1980; ESPIGADO TOCINO, GLORIA: «Revolución burguesa, Estado liberal y género. La Ley de matrimonio civil de 1879», *Alcores*, nº 13, 2012, pp. 43-61.

como legítimos aquellos matrimonios producidos fuera de la Iglesia Católica. Como bien ha explicado Lahidalga, para ello existirían dos opciones: el primer sistema sería el matrimonio canónico facultativo, por el que se prestaría reconocimiento civil al matrimonio religioso; mientras que la segunda opción la constituiría el matrimonio civil obligatorio por el que el matrimonio religioso resultaría, a efectos civiles, ilegítimo[367]. Sería este segundo sistema el adoptado en España. Montero Ríos consideraba la obligatoriedad del matrimonio civil para todos, con independencia de su credo religioso, compatible y respetuoso con todas otras posibles formas de celebración del matrimonio al no oponerse al matrimonio sacramental. Precisamente el artículo 34 permitía la celebración del matrimonio religioso antes, después o al mismo tiempo que el civil. La Iglesia, por su parte, viéndose ultrajada al haber sido desposeída de aquella parcela de poder, no dudó en tildar el proyecto de «anticatólico e inconciliable con la disciplina, moral y dogma de la Iglesia». El matrimonio civil jamás sería otra cosa para los fieles católicos que un ataque al modelo de familia cristiana, un «inmoral concubinato» o un «escandaloso incesto»[368], especialmente para las mujeres que a diferencia de los hombres se vieron abocadas a soportar el estigma de la inmoralidad, llegando a ser denominadas cómo concubinas[369]. A pesar de todo, Montero Ríos no estaba dispuesto a tolerar que se atentara contra el principio de libertad de conciencia consignado en la Constitución al «declarar civilmente obligatorio el matrimonio católico» como así lo pedían sus adversarios[370]. Esta ley, que no hacía sino promover el respeto mutuo entre ambas instituciones, salió adelante en junio de 1870, constituyendo una de las mayores conquistas de la Revolución de septiembre.

Los debates sucedidos a lo largo de aquellos años, sobre todo las discusiones en torno a los artículos referentes a la cuestión religiosa del proyecto constitucional de 1869, constituyen un claro reflejo del contraste entre las ideas democráticas o progresistas y las tradicionalistas. Los primeros, los demócratas, fieles a su sentimiento religioso, fuera el que fuera, defendieron una relectura más abierta del Evangelio, buscando a aquel Jesús misericordioso que predicaba la libertad y la igualdad entre los hombres. Para ellos, la libertad de cultos que se fundaba en los principios de la religión

[367] LAHIDALGA AGUIRRE, JOSÉ MARÍA: «El matrimonio civil…», *op.cit.*, pp. 279-280.
[368] «Carta remitida a las Cortes Constituyentes por los obispos españoles residentes en Roma, con motivo del Concilio Ecuménico Vaticano I, sobre el matrimonio civil», en ROLDÁN VERDEJO, ROBERTO: *La Ley de matrimonio… op. cit.,* pp. 395-399.
[369] ESPIGADO TOCINO, GLORIA: «Revolución burguesa…», *op. cit.*, p. 61.
[370] Texto extraído de: MARTÍNEZ VAL, JOSÉ Mª: *Montero Ríos… op. cit.*, p. 94.

cristiana, se contenía ya en las mismas páginas del Evangelio. Por el contrario, para aquellos defensores de la tradición y la más rígida ortodoxia católica, apenas había lugar para el diálogo. Lo opuesto a la verdad religiosa era el error y sobre aquella cuestión, plasmada dogmáticamente por la Iglesia en el *Syllabus*, nadie les haría cambiar de opinión. Además, si un mensaje se discierne claro entre los lanzados por los eclesiásticos que participaron en aquellas Cortes, es que fuera del cristianismo resultaba imposible encontrar la Verdad. En oposición a la moral universal –que extendían las reglas o normas por las que debía regirse la sociedad más allá de los límites impuestos por la religión católica– que pedían los partidarios de la libertad de cultos, para los eclesiásticos, la única moral posible que el hombre podía seguir era la derivada de la religión católica. Así, para que el mundo caminase por la senda de la rectitud, debía ser conducido por las sabias normas impuestas por la Iglesia a partir del conocimiento de Dios. A través de estos argumentos generales, los prelados y Manterola, reclamaron la unidad católica de la nación y el mantenimiento del presupuesto del culto y clero; mientras que los liberales pedían la separación –parcial unos, total otros– de las relaciones entre la Iglesia y el Estado con el fin de enriquecer espiritualmente a la Iglesia y evitar así su corrupción. Y es que para los liberales, la historia había dado evidentes muestras de cómo el poder político, temporal y económico había corrompido a la Curia eclesiástica hasta el punto de llegar a olvidar completamente el mensaje de Dios. Ellos, los católicos liberales, como creyentes que eran, no hacían sino reclamar la purificación de *su religión* y la dedicación en exclusividad de los ministros de *su Iglesia* a la labor para la que Jesús les había encomendado.

4.2.4. La primera República española y el intento de separación de la Iglesia y el Estado

El año de 1873 vio la luz en una situación de profunda crisis política propiciando la abdicación de Amadeo I el 10 de febrero. Al día siguiente, Congreso y Senado, reunidos en Asamblea Nacional –contraviniendo el artículo 47º de la Constitución por el que se prohibía la deliberación conjunta– proclamaron la primera República española. Famoso es en este contexto el discurso de Castelar, recogido por Pi y Margall, en aquella asamblea:

> «Señores, con Fernando VII murió la monarquía tradicional: con la fuga de Isabel II, la monarquía parlamentaria; con la renuncia de don Amadeo de Saboya, la

monarquía democrática; nadie ha acabado con ella, ha muerto por sí misma; la trae una conjuración de la sociedad, de la naturaleza y de la Historia. Señores, saludémosla como el sol, que se levanta por su propia fuerza en el cielo de nuestra patria»[371].

Es característico, en este y otros textos, el orgullo que demostró Castelar al haber llegado a esa situación sin el recurso a la vía revolucionaria. A mediados de ese mismo mes de febrero, ya como Ministro de Estado del gobierno de Estanislao Figueras, escribió una circular a los representantes de España en el extranjero transmitiéndoles su satisfacción al ver cómo se había dado fin a la monarquía por aquella vía pacífica, cómo se había pasado de la monarquía a la república «sin desórdenes y sin zozobras», legalmente, «en la plenitud de su autoridad y en el ejercicio de su soberanía»[372]. Este nuevo régimen, única fórmula que aún no había sido ensayada a lo largo de la historia española, fue resultado de un débil pacto político entre republicanos y radicales, que unidos sólo por el hecho de serlo, tuvieron que hacer frente a una heterogeneidad que derivó en las denominadas «cinco repúblicas» que se sucedieron hasta enero de 1874: la indefinida, la federal, la social, la cantonal y la república del orden[373].

Una de las primeras discusiones en las que tuvo que tomar parte Castelar como Ministro de Estado en esa república indefinida fue acerca del proyecto de ley de abolición inmediata de la esclavitud en Puerto Rico[374]. El propio Castelar, junto a otros jóvenes liberales, había contribuido desde finales de los años cincuenta a la concienciación social del problema que suponía la pervivencia de la esclavitud mediante ensayos, artículos y conferencias. Resulta notable a este respecto la publicación en 1859 de *La redencion del esclavo*[375], obra en la que Castelar recorrió la historia de las religiones de la mano del esclavo Oriol, que viviría toda serie de fatalidades hasta ser redimido por el cristianismo. También fueron numerosos los artículos que en aquellos

[371] En http://gredos.usal.es/jspui/bitstream/10366/24652/3/THVII~N77~P42-49.pdf (18/01/2012).
[372] *La Discusión*, 28 de febrero de 1873.
[373] BAHAMONDE, ÁNGEL y MARTÍNEZ, JESÚS ANTONIO: *Historia de España… op. cit.*, pp. 586-587.
[374] Acerca de la abolición de la esclavitud en España: MARTÍNEZ CARRERAS, JOSÉ URBANO: «La abolición de la esclavitud en España durante el siglo XIX», en F. de Solano y A. Guimerá (eds.): *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 63-77; POZUELO MASCARAQUE, BELÉN: «El abolicionismo en la sociedad y literatura españolas durante la segunda mitad del siglo XIX», en F. de Solano y A. Guimerá (eds.): *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 153-167 y GARCÍA MORA, LUIS MIGUEL: «Rafael María de Labra (1840-1918): la abolición de la esclavitud y la autonomía colonial», en R. Serrano García (coord.): *Figuras de la Gloriosa. Aproximación biográfica al sexenio democrático*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2006, pp. 125-137.
[375] CASTELAR, EMILIO: *La redención del esclavo*. Establecimiento tipográfico de J. Casas y Díaz, Madrid, 1859.

años sesenta, al hilo de la constitución de la Sociedad Abolicionista Española de la mano de Julio Vizcarrondo, dedicó Castelar a mostrar su desacuerdo con el inexplicable beneplácito de la Iglesia española que aún permitía la pervivencia de la esclavitud en sus colonias. Castelar no podía concebir cómo tras diecinueve siglos de desarrollo del cristianismo, «de esta religion que proclamó la igualdad natural de todos los hombres», todavía en aquella España tan católica perviviera la trata de negros y el sistema esclavista[376]. De igual forma, Castelar participó en la discusión parlamentaria que sirve como precedente a esta ley. Ya en 1870, Segismundo Moret, ministro de Ultramar, presentó un proyecto de ley para la emancipación gradual de los esclavos nacidos con posterioridad al 17 de septiembre de 1868, los mayores de sesenta años y aquellos que cumplieran los requisitos contenidos en el borrador. A pesar de que el proyecto se aprobó tal y como lo presentó el ministro, Castelar, frente a la propuesta del Gobierno de hacerlo de manera gradual, planteó una enmienda defendiendo la abolición inmediata, «que es tanto como estirpar de raiz esa llaga»[377]. Invocando su causa a favor de los oprimidos y basándose en aquellos principios que había defendido siempre de humanidad y justicia social, consideraba la ley injusta e indigna para aquellos hombres que, soñando que eran libres, solo lo serían en el día de su muerte. En su discurso, Castelar no dudó en recurrir al ejemplo de otros países para reclamar la emancipación de los esclavos, otorgando especial relevancia a los casos de Francia y Estados Unidos y a la importante figura de Lincoln. Así, tal y como lo había hecho en otras ocasiones, no podía dejar de preguntarse cómo un país tan católico como España podía permitir la pervivencia de la esclavitud, y pidió a los legisladores españoles la redención inmediata y definitiva de los esclavos[378]. Como contrapunto resulta interesante un artículo de *La Esperanza* en el que en beneficio de los emancipados y de los antiguos poseedores de esclavos, se defendía la emancipación pausada de los esclavos. Argumentaban, desde el diario neocatólico, cómo esa idea lejos de ir en contra de la humanidad y justicia que propugnaba la Iglesia, pretendía, muy al contrario, evitar que «cientos de miles de Libertos» se lanzaran «al crímen y á la barbarie»[379].

Volviendo a la ley de abolición de la esclavitud en Puerto Rico, en su discurso de 1873, mucho menos entusiasta que cuando se sentaba en los bancos de la oposición,

[376] *La Democracia*, 12 de abril de 1866.
[377] Sesión del 20 de junio de 1870, en VVAA: *Diario de sesiones… op. cit.,* vol. 14, p. 8981.
[378] *Ibíd.*, p. 8992.
[379] *La Esperanza*, 27 de diciembre de 1872.

Castelar se limitó a desmentir que dicho proyecto hubiera sido una exigencia impuesta por el gobierno de los Estados Unidos. «Yo debo decirlo aquí –defendía–: no ha habido en la cuestion de esclavitud ninguna, absolutamente ninguna presion exterior»[380]. Así, haciendo un llamamiento a la humanidad, pedía a los miembros de la Cámara, especialmente a los conservadores, el voto afirmativo para que dicho proyecto fuera por fin aprobado. A cambio prometía tener en cuenta todos los intereses políticos «en la futura Constituyente para la abolicion en Cuba»[381]. Finalmente, el proyecto de abolición inmediata de la esclavitud en Puerto Rico, algo por lo que Castelar y los miembros de la Sociedad Abolicionista Española de Madrid llevaban luchando desde hacía más de una década, fue aprobado por unanimidad y para siempre, en la sesión del 22 de marzo de 1873, dejando en libertad a miles de esclavos.

En otro orden de cosas, entre el 10 y el 13 de mayo de 1873, se celebraron, mediante sufragio universal de varones mayores de 21 años, las elecciones a Cortes Constituyentes, en las que resultaron vencedores los republicanos federales. Lo cierto es que dicha victoria no fue conseguida en condiciones normales, al no presentarse a las elecciones ni los monárquicos, ni los unitarios, ni las incipientes organizaciones obreras. A pesar de todo, las Cortes se abrieron el 1 de junio y días más tarde, se constituyó el primer debate acerca de la forma de gobierno, que se resolvió como república federal el 8 de junio de 1873. La huida a Francia de Figueras colocó en la silla presidencial a Pi y Margall el 11 de junio. El esfuerzo de este nuevo gobierno iría encaminado a la redacción de una nueva constitución[382]. Aunque fueron 25 los miembros de la comisión elegida a tal fin, prácticamente se atribuye la elaboración del proyecto a Francisco Pi y Margall y a Emilio Castelar. Al contrario que para el caso anterior, la Constitución de 1869, no contamos con debates en Cortes, pues aunque la llamada nonata de 1873 llegó a ser presentada en el mes de julio, debido a los problemas urgentes que se agolparon, solamente se celebraron tres días de debates, del 11 al 14 de agosto, caracterizados por la escasa participación. No obstante, del propio proyecto resultan característicos varios puntos como reflejo de las estrategias discursivas de sus creadores.

---

[380] Sesión del 21 de marzo de 1873, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 554.
[381] *Ibíd.*, p. 558.
[382] Acerca de este proyecto fallido de constitución: CASANOVA AGUILAR, ISABEL: *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*. Iustel, Madrid, 2008; o ENÉRIZ OLAECHEA, FRANCISCO JAVIER: «El proyecto de constitución federal de la I República española (1873)», *Revista jurídica de Navarra*, nº 37, 2004, pp. 113-146.

En primer lugar, es destacable la influencia de la corriente iusnaturalista que reconocía y aseguraba ya en el título preliminar del proyecto los derechos naturales de toda persona, anteriores a toda legislación positiva. Como sabemos, el derecho natural y las libertades básicas, fueron los primeros principios a los que Castelar dedicó su vida pública, plasmándolos ahora en una constitución democrática. Así, el título II recogía todos esos derechos y libertades individuales y políticas que siempre defendió. El título III, por otra parte, declaraba, de la mano de Pi y Margall, la república federal como la forma de gobierno de la nación española, junto a la soberanía popular inherente a todo estado de derecho. Resulta importante este artículo 42º pues proclamaba la soberanía popular por primera vez en la historia de España: «La soberanía reside en todos los ciudadanos, y se ejerce en representación suya por los organismos políticos de la República constituida por medio de sufragio universal»[383]. A continuación se reflejaban la separación de poderes y las facultades correspondientes a cada poder público; las características definitorias del nuevo y cuarto poder que se había creado, el Poder Presidencial; la nueva organización territorial de la república federal; los artículos referentes a las fuerzas públicas; y por último el articulado dedicado a una posible reforma de la Constitución.

De este modo, son dos los aspectos de este proyecto constitucional que resultan relevantes para nuestro estudio. En primer término, el carácter aconfesional del texto, reflejado en el artículo 34º –«El ejercicio de todos los cultos es libre en España»– y caracterizado por la plena separación entre el Estado y la Iglesia[384]. Aunque el proyecto no fuera finalmente aprobado, la plasmación de este artículo 35º por el que «queda separada la Iglesia del Estado», se nos muestra cómo resultado claro de los esfuerzos castelarianos por hacer de ambas instituciones algo independiente. Y en armonía con su discurso religioso de esta segunda etapa fue más allá. Por el punto 36º se prohibían las subvenciones directas o indirectas a ningún culto, lo que en la práctica habría supuesto el fin del presupuesto de culto y clero; mientras que por el 37º, en consonancia con una política civil eficaz, se encomendaba a las autoridades civiles el registro exclusivo –sin perjuicio de la intervención religiosa en las ceremonias– de nacimientos, matrimonios y defunciones. Como ya ha apuntado Francisco Javier Enériz, este proyecto

[383]Todos los artículos de este proyecto de Constitución federal de 1873 están extraídos de: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/78037393211469684865679/p0000001.htm#I_4_ (12/02/2010).

[384] MARTÍ GILABERT, FRANCISCO: «La cuestión religiosa en la I República», *Hispania Sacra*, nº 102, 1998, pp. 736-757.

constitucional, lejos de caer en el anticlericalismo, respetaba el derecho de los ciudadanos a la libertad religiosa, enarbolaba la bandera de la tolerancia y se alejaba de la discriminación por motivos religiosos que había caracterizado a España a lo largo de los siglos[385].

En segundo lugar, también es reseñable la naturaleza social de este proyecto republicano, característica de una clase social burguesa reformista, preocupada por las inquietudes sociales, e impregnada por doctrinas krausistas, rousseaunianas y humanistas. El primer artículo, «el derecho a la vida, y a la seguridad, y a la dignidad de la vida», reflejaba por vez primera en una constitución la dignidad de la vida humana. Del mismo modo, la preocupación por la educación como forma de superar la escasez cultural de la nación y, la entendida por ellos, consecuente pobreza social, resultaban manifiestas en el proyecto. Así, además de la fundación y mantenimiento de establecimientos educativos sin previa licencia, el proyecto obligaba a crear una Universidad Federal y cuatro Escuelas Normales Superiores; así como la obligatoriedad para los municipios de sostener «escuelas de niños y de adultos, dando la instrucción primaria gratuita y obligatoria». Este esbozo quedaría en eso solamente, en proyecto. En especial, aunque no exclusivamente, fue debido a la situación política nacional, determinada por una sublevación cantonal que pretendía hacer realidad el federalismo desde abajo y que propició la dimisión de Pi y Margall el 18 de julio. No obstante, no deja de resultar interesante cómo, a la mínima oportunidad, Castelar intentó reflejar en una constitución sus ideales de libertad y su estrategia religiosa del momento, sintetizada en un principio: la plena separación de la Iglesia y el Estado y el fin de la dotación económica para cultos determinados.

Por su parte, Nicolás Salmerón sustituyó a Pi en la presidencia, pero el 6 de septiembre, como veremos más adelante, abandonó el poder por negarse a firmar una sentencia de muerte. El 8 de septiembre de 1873, Emilio Castelar fue elegido presidente del poder ejecutivo de la primera República española. En su discurso de investidura, quiso señalar cómo a pesar de que le era imposible eludir esa obligación, no le resultaba nada grato −al contrario que cuando fue elegido Presidente de las Cortes en el mes de agosto− ocupar ese puesto en el contexto en que se dibujaba aquella España. La responsabilidad del cargo era grande, y escasas, sin embargo, sus fuerzas para soportar

[385] ENÉRIZ OLAECHEA, FRANCISCO JAVIER: «El proyecto de constitución…», *op. cit.*, p. 134.

aquel «doloroso puesto»[386]. No obstante, según él mismo recalcó, su amor a la República, a la democracia y a la Patria, constituían ventajas añadidas que le harían desarrollar de manera favorable la misión para la que había sido elegido[387]. Justificada la medida por la situación excepcional que se vivía, le fueron concedidos poderes extraordinarios. Así, cerró las Cortes, reorganizó el ejército, restableció el orden y dejó a punto de rendición a los cantonales de Cartagena. Sin embargo, el caos provocado por la sublevación cantonal y el recrudecimiento de la guerra Carlista le llevaron a reabrir las Cortes el 2 de enero de 1874. Ese día, los federalistas se habían conjurado para acabar con la presidencia de Castelar, por lo que el Capitán General de Madrid, Pavía, tomó el Congreso de los Diputados, obligando a Salmerón a disolver las Cortes y ofreciendo a su amigo Castelar la permanencia en la presidencia. Éste la rechazó por antidemocrática, y es que, como ha indicado Jorge Vilches, había dos cosas que Castelar, a la altura de 1874, no volvería a hacer: colaborar en una insurrección y participar en un gobierno que hubiera sido impuesto por la ilegalidad, siendo fiel a su principio de no utilizar la vía violenta[388]. Aquellos sucesos parecieron decepcionar a Castelar que se mostraba convencido de no haber engañado a nadie, de no haber llevado a la práctica nada que no hubiera planteado antes. Exponía así:

> «Os dirigíais a un republicano que habia dicho cuanto pensaba hacer. Dijo que pensaba restablecer la ordenanza, vigorizar la disciplina, sacar con mano fuerte las reservas, aplicar la pena de muerte, conferir los mandos militares á generales de todos los partidos. ¿Y qué he hecho, señores diputados, sino cumplir las promesas que os hice?»[389].

A pesar de todo, poco proclive a las lamentaciones, se centró en el futuro, urgiendo a formar un partido conservador republicano como única manera de salvar su república[390]. Aunque la experiencia republicana continuaría durante un año más bajo la presidencia de Serrano, agrupando a monárquicos, conservadores y unitarios –y excluyendo a los federales–, lo cierto es que la primera República española estaba ya herida de muerte. El 29 de diciembre de 1874, el General Martínez Campos se pronunció en Sagunto a favor de la restauración en el trono de la monarquía borbónica

[386] Sesión del 8 de septiembre de 1873, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 597.
[387] *Ibíd.*, p. 598.
[388] VILCHES GARCÍA, JORGE: *Emilio Castelar, la patria… op. cit.,* p. 168.
[389] *La Discusión*, 4 de enero de 1874.
[390] *Ibíd.*

en la persona de Alfonso de Borbón, iniciándose una nueva etapa en la historia de España y en la retórica de Castelar.

Por su parte, la historiadora Carmen Llorca ha atribuido este fracaso de Castelar al hecho de no contar con un partido propio, gobernando, por el contrario, con apoyos prestados[391]. En mi opinión, este fue el motivo del fracaso general de la primera República española, esa falta de unión entre partidos extremadamente minoritarios que fueron incapaces de dejar a un lado las diferencias en favor de esa causa común. No obstante, este final no debe oscurecer el importante marco de libertades que se estableció durante el Sexenio. Tanto la Constitución de 1869 como la non nata de 1873 –que de haberse aprobado hubiera constituido uno de los textos más avanzados de la Europa de su tiempo– reflejan, sobre todo en el aspecto religioso, un cambio de mentalidad acorde con la ola de secularización que se vivía en todo el continente, entendida ésta como un proceso de traspaso de transferencias de lo religioso a lo civil y no como la eliminación de la dimensión religiosa en la vida del hombre. Sólo en este marco renovador es posible enmarcar ese discurso alternativo castelariano que propugnaba la separación de la Iglesia y el Estado y el fin de subsidios económicos a ningún culto. Un discurso completamente diferente al que nos tenía acostumbrados en los años anteriores, pero fiel reflejo de su intento por espiritualizar una institución Católica que, en su opinión, necesitaba alejarse de la política y de la injerencia del Estado para dedicarse de forma plena a la misión que Dios le había encomendado en la tierra.

4.3. Síntesis. La reconciliación

Tras la liquidación de la primera República, la restauración borbónica en la figura de Alfonso XII y el nuevo sistema implantado por Antonio Cánovas del Castillo dieron un tremendo giro a la política española con respecto al período precedente. Nos encontramos ahora ante un régimen de alternancia ficticia en el poder entre el partido conservador de Cánovas y el liberal de Sagasta –que en la práctica no alcanzaría el poder hasta 1881–, caracterizado por la estabilidad política, pero también por la corrupción y el caciquismo. Una España, de nuevo, bajo una Constitución moderada caracterizada por el sufragio censitario, la restricción de los derechos y libertades y el

[391] LLORCA, CARMEN: *Emilio Castelar. Precursor… op. cit.,* p. 199.

espíritu católico de su mentor. Con este marco de fondo, nos hallamos ante unos personajes que intentan buscar una solución para formar parte del nuevo sistema. La característica fundamental de esta etapa será el cambio producido en Castelar que acabará, gracias a la elección de un nuevo papa, reconciliado finalmente con la Iglesia.

4.3.1. El intento de democratización del régimen. El posibilismo castelariano

Con la llegada del nuevo régimen Castelar se exilió en Francia de manera voluntaria por un breve espacio de tiempo. A su vuelta participó en las Cortes de la Restauración con una nueva opción política, el posibilismo –frente al progresismo demócrata de Cristino Martos–; y un nuevo periódico, *El Globo*. Se trataba de una manera de democratizar el régimen desde dentro, dando prioridad a los aspectos que consideró más importantes de su discurso de la etapa anterior. Como ha señalado Vilches, el posibilismo se situaría en la extrema derecha de la política republicana española, y estaría caracterizado por la defensa de los derechos naturales del hombre dentro de un Estado fuerte, una descentralización que no quebrantase la unidad de la nación, un clero independiente y un reformismo de ritmo lento[392]. De este modo, la forma de gobierno por la que tanto había luchado Castelar pasó a un segundo plano, cobrando especial relevancia otros aspectos como la soberanía nacional y la garantía de los derechos individuales. Así, en el *Manifiesto a los Electores Demócratas* del 1 de febrero de 1879, Castelar animó a los demócratas a unirse como grupo político con el fin de participar, siempre desde el orden y la legalidad, en las siguientes elecciones. Desde allí, tratarían de devolver a la sociedad todos aquellos derechos y libertades que el sistema de la Restauración había quebrantado:

> «Esto es tanto mas necesario, cuanto que, borrada de nuestras instituciones la soberania nacional, mermados arbitrariamente los derechos naturales, falseada la libertad religiosa, roto el jurado, restringido el sufragio, resucitados en la Cámara privilegios opuestos á nuestras democráticas tradiciones, alteradas las bases de la enseñanza pública por una reaccion sin escrúpulo y sin freno, extinguida con la libertad de la prensa la libertad de las elecciones: los ánimos verdaderamente patrióticos necesitan restablecer todo este conjunto de bienes perdidos»[393].

[392] VILCHES GARCÍA, JORGE: *Emilio Castelar, la patria… op- cit.,* p. 206.
[393] *El Globo*, 2 de febrero de 1879.

El viraje de rumbo en la política de Castelar, separándose definitivamente de los demócratas de Martos, suscitó en la prensa diferentes opiniones. Desde *El Globo* recogieron algunos recortes de prensa, entre los que destacan las elucubraciones de *El Mundo Político*. Este diario atribuyó el cambio de Castelar a «desengaños pasados» que le habrían llevado a aprender de su propia experiencia, implantando un nuevo sistema «mas práctico y previsor»[394]. Del mismo modo, *La Integridad de la Patria* relacionó el cambio operado en Castelar con el fracaso derivado de la etapa anterior. Para este periódico, el político ya no corría «en pos de ilusiones irrealizables» o utópicas quimeras, por el contrario «la experiencia y el sentido práctico de la vida» le habrían llevado a crear un partido con posibilidades en el contexto de esa España canovista[395]. No obstante, no todos entendieron de manera positiva esta evolución castelariana. Por el contrario, *La Discusión*, antiguo aliado y defensor de su política, criticó duramente a nuestro protagonista en un artículo que llevaba por título «El señor Castelar, ¿ha muerto?». En él criticaban las mudanzas de Castelar lamentándose de que hubiera dado por concluida aquella vida dedicada al ideal democrático[396]. Días más tarde, no dudaron en calificarle de «desertor pusilánime», enumerando, uno a uno, los nuevos principios antiprogresistas por los que, en opinión de *La Discusión*, luchaba ahora Castelar:

> «En nombre de la paz proclama la estabilidad, en nombre del derecho proclama la intransigencia, en nombre de la realidad condena la conciliacion, en nombre del progreso reprueba las revoluciones, en nombre de la justicia levanta el personalismo sobre el pavés de todos los ódios y el escudo de todas las males pasiones, y esa demagogia infantil se decora con el apodo de conservadora, de infalible, de práctica. Si ello no es jugar á la democracia, confesamos que nada hay sério y como Dios manda sobre la haz de la tierra»[397].

De igual forma, los diarios neocatólicos llevaban tiempo atacando el nuevo discurso de Castelar. Ya en 1875, con el político aún en su exilio voluntario, *El Siglo Futuro* criticó su política oportunista, especialmente en materia religiosa. En su opinión, Castelar no había dudado en ensalzar «las creencias de su madre», cantando «las bellezas del Catolicismo» cuando así le había hecho falta, al mismo tiempo que renegaba «de las creencias de su madre» maldiciendo públicamente de su fe si así lo

[394] *El Globo*, 5 de febrero de 1879.
[395] *Ibíd.*
[396] *Ibíd.*
[397] *La Discusión*, 12 de agosto de 1879.

requería el momento[398]. Por otra parte, su giro posibilista fue también rápidamente observado desde el diario «neo» que censuró a aquel Castelar que ofrecía «ahora todo lo contrario de lo que predicó durante la mayor parte de su vida y no cumplió cuando fue dueño del poder»[399]. Incluso fue caracterizado como «converso de nueva especie», apuntando irónicamente cómo «si hubiera un país de arrepentidos, el señor Castelar tendría derecho á ser en él primer ministro»[400]. Para *El Siglo Futuro,* el *Manifiesto a los Demócratas* de Castelar, no incluía «nada bueno, y nada nuevo»[401].

Aunque, en realidad, sí había algo nuevo. Parece claro que Castelar había evolucionado políticamente en un sentido conservador, manifestándose él mismo consciente de esa evolución. En su famoso discurso pronunciado en Alcira, Valencia, el 2 de octubre de 1880, realizó un recorrido por su vida política. Recordaba cómo en las pasadas Cortes, al mismo tiempo que se dedicó a defender los principios democráticos, «los derechos naturales contra las restricciones absurdas, la soberania nacional contra los distingos doctrinarios, el sufragio popular contra el censo aristocrático, la libertad religiosa contra el falseamiento de sus fundamentales derechos»[402], no tuvo reparos en salvaguardar el orden público a través de la disciplina militar, para él, base de la integridad nacional. Pero no eran estos los únicos puntos en que su pensamiento había evolucionado. En las próximas páginas veremos cómo dedicó largo tiempo de este discurso a la cuestión religiosa, aludiendo a los problemas históricos del clero como consecuencia del poder temporal y confiando en una pronta conciliación gracias al advenimiento del nuevo pontífice León XIII. A pesar de todo, no será hasta finales de la década de los setenta cuando este cambio se manifieste de manera clara en Castelar, de forma que en los debates constitucionales continuaría defendiendo su estrategia separatista de la etapa anterior. Veamos pues aquella evolución.

4.3.2. La defensa de las garantías y la evolución de la cuestión religiosa en Castelar

Las primeras elecciones a Cortes Constituyentes de la Restauración, todavía por sufragio universal bajo lo dispuesto por la Constitución de 1869, tuvieron lugar en enero de 1876 con una aplastante mayoría para los conservadores de Cánovas. Uno de sus

[398] *El Siglo Futuro,* 27 de marzo de 1875.
[399] *El Siglo Futuro,* 12 de enero de 1878.
[400] *El Siglo Futuro,* 17 de enero de 1878.
[401] *El Siglo Futuro,* 22 de marzo de 1879.
[402] *El Globo,* 6 de octubre de 1880.

principales cometidos fue la urgente redacción de una Constitución capaz de hacer sostenible el sistema de turnos[403]. La presidencia de la Comisión de Notables, formada para llevar a cabo tal fin, recayó sobre Manuel Alonso Martínez, encargado de la redacción definitiva del texto. Antes siquiera de ser presentado el proyecto y a raíz de la apertura de las nuevas Cortes el 15 de febrero de 1876, se inició un debate que duró más de un mes y que giró en torno a los acontecimientos que el país había sufrido. Castelar, representante único de los demócratas en el Congreso, aprovechó ese primer momento para dar su opinión sobre la obligatoriedad impuesta por la Comisión de regirse por el Reglamento de 1847 que obligaba a los diputados a jurar sobre los Evangelios su lealtad a las instituciones. Castelar, al considerarlo un atentando contra la dignidad y la libertad de conciencia de los diputados, se manifestó en contra, provocando un duro debate con Cánovas. Como religioso, aquella formula repugnaba a la conciencia de Castelar, y como ciudadano de una nación laica, recordemos que aún seguía vigente la Constitución de 1869, a su representación y a su historia. Pedía así la restauración de todos los principios liberales que el nuevo gobierno había suprimido, «lo que es esencialmente necesario á la libertad, á la democracia y á las instituciones populares que entrañan la soberania de nuestro pueblo»[404]. Sus palabras, aún sin comenzar los debates sobre el nuevo texto, nos pintan una imagen de la voracidad con la que Castelar emprendió su misión en las primeras Cortes restauracionistas. El 27 de marzo, con la presentación del proyecto constitucional, se formó una Comisión de revisión que elaboró dos dictámenes. La discusión del primero de ellos, que trataba de excluir del debate los puntos relacionados con la cosoberanía y la forma monárquica de gobierno, provocó fuertes disputas. Los diputados que se manifestaron en contra de aquel punto llegaron a denunciar que se trataba de un golpe de estado parlamentario. Como no podía ser de otro modo, Castelar participó en el debate defendiendo las libertades básicas y oponiéndose al dictamen. En su primera intervención, tras aclarar cómo «á pesar de tantos y tantos desengaños», conservaba aún la fe en los principios que había sustentado

[403] Los siguientes autores nos ofrecen más información sobre la Constitución española de 1876: ÁLVAREZ CONDE, ENRIQUE: «La Constitución española de 30 de junio de 1876: cuestiones previas», *Revista de Estudios Políticos*, nº 3, 1978, pp. 79-99; COBACHO LÓPEZ, ÁNGEL: «El principio de tolerancia religiosa en la Constitución española de 1876», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 23, 2010, pp. 1-28; SÁNCHEZ AGESTA, LUIS: *La Constitución de 1876 y el Estado de la Restauración*. Fundación Santa María, Madrid, 1985; SÁNCHEZ FERRIZ, REMEDIO: «El artículo 11 de la Constitución de 1876», *Revista de Estudios Políticos*, nº 15, 1980, pp. 119-146; y VARELA SUANZES-CARPEGNA, JOAQUÍN: *La Constitución de 1876*. Iustel, Madrid, 2009.

[404] Sesión del 26 de febrero de 1876, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 652.

a lo largo de su vida, defendía cómo en oposición a la antigua, basada en la obediencia y la sumisión, la sociedad moderna se caracterizaba por la libertad y el libre examen[405]. Se negaba así a permitir que determinados puntos de la Constitución no admitiesen debate. «Habeis formulado una Constitucion –expresaba a la Cámara–; y despues de haberla concebido, despues de haberla escrito, la presentais, ¿á qué? ¿á quien? A la deliberacion de la Cámara»[406], pero, ¿para qué?, se cuestionaba. Sí «al negar el traer á nuestras discusiones, á nuestros votos esos títulos, habeis arrancado á toda vuestra situación una base de legalidad»[407]. Si aquella Monarquía era un poder constitucional, argumentaba Castelar, debía ser sometido a debate como todos los poderes del Estado, en caso contrario, no dudó en resaltar la anticonstitucionalidad de la institución. Desde la perspectiva de Castelar, aquella Cámara que se declaraba constitucional comenzaba las discusiones al proyecto «violando los derechos fundamentales de la Representacion nacional»[408]. Por último, concluyó su alegato acusando a la mayoría resultante de aquellas elecciones de intransigente y de considerarse infalible:

> «Y vosotros teneis tal concepto teológico del Poder supremo, que resulta este Congreso más pagado de sí que un Concilio ecuménico; esta mayoria más infalible que un Papa romano, y esta comision constitucional más intolerante que el Supremo Tribunal de la fé»[409].

El segundo de los dictámenes, acerca de la posibilidad de variar algunos títulos del proyecto, se resolvió sin grandes altercados entre el 19 y el 25 de abril. Este mismo día dio comienzo la discusión sobre el articulado del proyecto. Sin duda alguna, el artículo que más controversias suscitó fue el número 11, el relativo a la cuestión religiosa que establecía la confesionalidad católica del Estado, permitiendo, no obstante, el culto privado de otras religiones al declarar cómo «nadie será molestado en territorio español por sus opiniones religiosas, ni por el ejercicio de su respectivo culto, salvo el respeto debido a la moral cristiana»[410]. Se trataba de un artículo ecléctico, embebido de un espíritu de transacción en consonancia con la política canovista del justo medio, y que a pesar de todo, trató de ser modificado tanto desde la derecha, con el propósito de aproximarlo a la Constitución de 1845, como desde la izquierda, cuya oposición

[405] Sesión del 6 de abril de 1876, *ibíd.*, p. 701.
[406] *Ibíd.*
[407] *Ibíd.*, p. 702.
[408] *Ibíd.*, p. 704.
[409] Sesión del 7 de abril de 1876, *ibíd.*, p. 711.
[410] http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361697546795725200802/p0000001.htm#I_2_ (12/02/2010).

intervino con el fin de acercarlo al artículo 21 de la Constitución de 1869. En un único discurso, el 9 de mayo de 1876, Castelar hizo una elocuente defensa de la libertad religiosa. Se oponía a la proclamación de una Iglesia oficial y a la autoridad del Estado para «promulgar dogmas como promulga Códigos y leyes». Así, frente a la «intolerancia intransigente de la minoría católica» y la «tolerancia hipócrita de la mayoría ecléctica», propugnaba la inmediata y radical separación entre la Iglesia y el Estado[411]. Ya hemos adelantado cómo el discurso religioso de Castelar sufrirá un cambio en este tercer y último periodo en el que nos encontramos, aunque aún, a la altura de 1876, vemos cómo continuaba manteniendo su postura en defensa de la radical separación entre ambas instituciones. Su discurso se sustentaba sobre la misma retórica anterior: negándose a que la religión fuera mantenida por medios coercitivos y defendiendo la libertad de la conciencia humana por encima de todo: «Pues al pedir la unidad religiosa para el Estado, lo que en realidad pedís es la tiranía de los Poderes políticos sobre los eternos Poderes morales y divinos de la conciencia humana»[412]. En íntima relación con su concepto de conciencia, clamaba Castelar frente al argumento de los diputados ultramontanos que defendían el mantenimiento del catolicismo por parte del Estado por ser esta la religión verdadera, la inexistencia de verdades religiosas evidentes y la coexistencia, por tanto, de diversas religiones. Así explicaba a los diputados conservadores el principio de libertad de conciencia:

> «Yo os concedo que el catolicismo es la religion verdadera; ¿pero por dónde lo sabeis? […]; sabeis que el catolicismo es la religion verdadera, porque así os lo dice, porque así os lo muestra vuestra inviolable conciencia. Y si esto es verdad, ¿qué es deber? Deber es el reconocimiento del derecho en una persona distinta de nosotros. ¿Y por qué no puede haber una persona que por su conciencia, por su razon, crea precisamente lo contrario de lo que vosotros creeis? Desengañaos; no habeis estudiado la naturaleza de las verdades religiosas sí no decís, sí no proclamais que las verdades religiosas son verdades inevidentes»[413].

Por otro lado, en su intento por demostrar lo positivo que sería para el país establecer la libertad religiosa, recurrió, no sin cierta añoranza, a la experiencia de la historia, en concreto al cercano periodo del Sexenio y a lo establecido por la Constitución de 1869. Enarboló las figuras de tres grandes ministros, Romero Ortiz,

[411] Sesión del 9 de mayo de 1876, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 722.
[412] *Ibíd.*, p. 723.
[413] *Ibíd.*, p. 724.

Montero Ríos y Moreno Rodríguez, que desde el Ministerio de Gracia y Justicia hicieron lo posible por destruir los obstáculos que impedían el desarrollo de la libertad de cultos en España. Especial relevancia otorgó a Moreno Rodríguez quien, como veremos, durante la primera República preparó el fallido proyecto de ley para la separación de la Iglesia y el Estado. La Revolución de Septiembre no sólo había arrancado «la primera enseñanza de las sectas», haciéndola nacional y científica, o devuelto «su autonomía perdida á las Universidades» y «á los profesores separados su augusta y sábia palabra», sino que había promulgado la libertad de cultos, proclamando sin duda la «época más gloriosa y más fausta en la emancipacion del pensamiento y de la inteligencia en España»[414]. Precisamente en relación con esa libertad de pensamiento, no olvidó Castelar reivindicar en aquel discurso el papel de la ciencia, para cuyo correcto progreso debía desarrollarse al margen de la religión, en «sus respectivas órbitas, para que no se choquen los astros en los inmensos espacios»[415]. Y en alusión a los catedráticos separados de la enseñanza pública, aquellos krausistas que protagonizarán la segunda cuestión universitaria que veremos más adelante, mostró también su desaprobación contra el sometimiento de la ciencia y la enseñanza al criterio de la Iglesia[416]. En relación con esta lucha entre ciencia y revelación, resulta interesante la defensa de Montero Ríos de la enseñanza laica frente a la escuela ultramontana y al ateísmo radical. Así, en oposición al monopolio educativo que la Iglesia ostentaba a nivel oficial y al radicalismo filosófico que suprimía a Dios en nombre de los derechos de la Humanidad, Montero Ríos, como miembro de la Institución Libre de Enseñanza, defendía la enseñanza laica en el ámbito privado como aquella dedicada a las letras y las ciencias humanas expuestas con un criterio libre y ajeno «á todo sentimiento de ciega hostilidad ó de ciega adhesion á otras doctrinas ó á otras instituciones»[417]. De este modo, defendiendo el papel de la Iglesia como mediadora única entre Dios y el hombre, Montero Ríos creía necesaria la libertad de la enseñanza en el resto de materias, desligándolas del eterno patrimonio que la Iglesia se había atribuido.

Finalmente, el 12 de mayo de 1876 se aprobó el artículo 11 de la Constitución, por 220 votos a favor y 83 en contra[418]. Algunos autores han entendido esta tímida tolerancia como un adelanto de la doctrina del Estado católico de León XIII, quien, a

[414] *Ibíd.*, p. 728.
[415] *Ibíd.*, p. 730.
[416] *Ibíd.*
[417] «La enseñanza laica», *Revista de España*, nº 191, 21 de octubre de 1877, p. 519.
[418] VARELA SUANZES-CARPEGNA, J.: *La Constitución de 1876… op. cit.*, pp. 48-49.

diferencia de su antecesor, y en abierto enfrentamiento con el integrismo, apoyaría el artículo[419]. Esta doctrina se basaba en otorgar un estatuto de tolerancia a otras religiones que no fueran «la verdadera», pero siempre manteniendo la diferencia que la Iglesia Católica hacía entre la verdad y el error. Tras pasar por el Senado y la Comisión Mixta, el 27 de junio de 1876 la Constitución quedó aprobada, y dos días después fue sancionada por el rey Alfonso XII. Castelar, a pesar de aceptar la Constitución y formar, por tanto, parte de ese nuevo sistema, era consciente del enorme retroceso que había supuesto el nuevo texto en materia de derechos. A lo largo de las siguientes legislaturas, no olvidaría pues aquella empresa por ampliar los derechos y libertades de los españoles. La cuestión de la enseñanza, sus reclamos en favor de una completa libertad religiosa o el problema italiano resultan claros ejemplos de cómo los católicos liberales continuaron defendiendo la libertad en ese marco restauracionista. Por ejemplo, en el contexto de aquellos debates, Castelar aprovechó cualquier momento para intervenir en favor de la libertad de cátedra. Se hacía necesario que el profesor disfrutara en las aulas universitarias públicas de esa misma libertad que se concedía al legislador en el Parlamento o al sacerdote en el templo. Había de ser así «libre é inviolable en su cátedra ese gran legislador de los espíritus, ese gran sacerdote de la razon humana, el profesor que, revela y difunde la ciencia»[420].

De este modo, valiéndose de esa frase que repitieron incansablemente los defensores de la libertad de cátedra, exclamó Castelar: «La ciencia solo es grande allí donde la ciencia es libre»[421]. No había mayor error, en su opinión, que el de obligar a la ciencia a pensar de acuerdo a una religión impuesta por el Estado. «Vosotros –expresaba al resto de la Cámara– queríais lo imposible; queríais que la Universidad se sometiera al Estado, y la Universidad no ha querido someterse». Por eso, «una parte de su alma se ha ido; teneis su cuerpo entre las manos»[422]. Era imprescindible proclamar la libertad de cátedra, la más completa y absoluta libertad «para la Universidad y para la

[419] Ver sobre este tema: ROBLES MUÑOZ, CRISTÓBAL: «Catolicismo antiliberal y restauración (1875-1876)», *Hispania Sacra*, nº 92, 1993, pp. 707-737; SECO SERRANO, CARLOS: «El sistema político de la Restauración», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 389-406; y GARCÍA PROUS, CONCHA: «Libertad y tolerancia religiosa en la Constitución de 1876», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 519-532.
[420] Sesión del 20 de junio de 1876, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios… op. cit.*, p. 736.
[421] *Ibíd.*, p. 737.
[422] *Ibíd.*

ciencia»[423]. A pesar de todos sus reclamos, tuvieron que esperar hasta 1881 para que los profesores expulsados de la universidad fueran restituidos en sus puestos. Así, no olvidó Castelar felicitar a José Luis Albareda, ministro de Fomento del gobierno de Sagasta, «por haber devuelto su libertad a la ciencia y á la cátedra su autonomía, progreso beneficioso al cual irá gloriosamente unido su nombre»[424]. No obstante la situación de la enseñanza no se calmó. Lo cierto es que a pesar de que los diferentes ministerios de Fomento habían intentado resolver de manera consensuada el problema de la Instrucción Pública en España, desde la fallida Ley de Bases de 1876 las posiciones irreconciliables de los diferentes partidos habían evitado que el conflicto se terminara de resolver. En octubre de 1884, la guerra estalló en el momento en que Pidal y Mon, ministro de Fomento, censuró el discurso de inauguración del año académico pronunciado por Miguel Morayta por hacer, en su opinión, gala de racionalismo. Los estudiantes no sólo firmaron protestas contra el gobierno, sino que, en defensa de la libertad de cátedra, organizaron una marcha hasta la casa del catedrático. Las protestas sólo cesaron cuando el gobernador de Madrid envió a las fuerzas del orden a desalojar la Universidad el 20 de noviembre de 1884. Apenas unos meses después, en la interpelación impuesta al gobierno en la Cámara sobre estos acontecimientos, Castelar mantuvo un vivo debate con Pidal. Después de lamentarse por el retroceso de España en materia de enseñanza, tan próspera hasta el siglo XVI, se centró enseguida en el tema en cuestión. Afirmaba Castelar cómo al leer el discurso de Morayta –tres días después de haberse pronunciado por encontrarse fuera del país– lo había encontrado «lleno de ciencia en sus afirmaciones fundamentales, y redactado con la mesura y la dignidad propias del acto solemnísimo en que se leía y del cargo de quien lo leía ó lo pronunciaba»[425]. Sí presintió sin embargo que los partidos católicos aprovecharían la ocasión para «lanzarlo como un proyectil á la cabeza de su enemigo el Sr. Ministro de Fomento»[426]. Y así fue, *El Siglo Futuro* no perdió la oportunidad de criticar a Pidal, ya que al tenerlo como ministro, podía «el Sr. Morayta decir las blasfemias que dice», «andar suelto por las calles», «sentarse en su cátedra», y «corromper con sus heregias á la católica juventud española»[427]. En la sesión del día siguiente, observó Castelar cómo cada vez que los liberales subían al poder, surgía alguna dificultad con la Iglesia,

[423] *Ibíd.*, p. 741.
[424] Sesión del 14 de noviembre de 1881, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios y políticos en la Restauración.* Analecta, Pamplona, 2007, vol. II, p. 163.
[425] Sesión del 12 de febrero de 1885, *ibíd.*, p. 1018.
[426] *Ibíd.*, p. 1019.
[427] *El Siglo Futuro*, 4 de octubre de 1884.

mientras que cuando lo hacían los conservadores, las dificultades caían sobre la Universidad. Ante la imposibilidad de que el Estado prescindiera de ninguna de las dos Instituciones, que por su parte no podían sobrevivir sin el auxilio del presupuesto estatal, Castelar buscó la manera de encontrar una solución. Así, planteó a Pidal irónicamente la posibilidad de establecer un autoritarismo:

> «Para uniformar el pensamiento en la Universidad, en el cerebro de la Nación, teneis que uniformar el pensamiento en todas partes. Si en la cátedra hoy debe doctrinar á las jóvenes generaciones un solo partido, es necesario que un solo partido tambien domine aquí en el Parlamento, y que un solo partido escriba en la prensa. Y por ese medio habréis llegado pronto á la uniformidad terrible de los Imperios asiáticos, á la sumisión de los ánimos bajo un solo yugo, y á la entrega de los entendimientos á una sola doctrina depositada en manos de una privilegiadísima y cuasi sobrenatural casta, que mande y dirija en nombre de Dios, para concluir estatuyendo una verdadera teocracia»[428].

Aun con todo, lo cierto es que Pidal sí trató de defender una postura conciliadora que, aun dando prioridad a la religión católica, tolerara el«error»[429]. Su Decreto del 18 de agosto de 1885 –que pronto sería derogado por el gabinete de Montero Ríos– fijaba las reglas que habían de seguir los centros libres para asimilarse con la enseñanza oficial.

De otro lado, Castelar, a pesar de haber jurado como diputado según la fórmula oficial, no abandonó su empeño por intentar acabar con un procedimiento que para él carecía de sentido. Con la apertura de la tercera legislatura restauracionista en 1881, ya con Sagasta y los liberales en el poder, renovó sus esfuerzos en ese sentido. Sostuvo entonces que el juramento político era sinónimo de decadencia en la vida pública, ya que, para él, la exigencia de obligaciones eternas por parte del Estado era incompatible con la sociedad moderna. La promesa de ese juramento contrariaba tanto la libertad religiosa como la soberanía nacional:

> «Cuando se hace del Estado un cielo, de la monarquía una divinidad, y de la obediencia un deber casi teológico, se cae bien pronto en la peor de las servidumbres, en la servidumbre de las almas, y se da, sin sentido alguno ni conocimiento del espíritu

[428] Sesión del 13 de febrero de 1885, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios y… op. cit.*, p. 1029.
[429] RUEDA, GERMÁN: «El ministro Alejandro Pidal. Adaptación política del binomio "Libertad" y "Enseñanza" en el Gobierno de Cánovas de 1885», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 407-431.

moderno, a estas sociedades nuestras revolucionarias y láicas el disfraz hipócrita de una antigua democracia»[430].

A pesar de todo, previendo la dificultad que implicaba acabar con dicho procedimiento, Castelar decidió servirse de la tolerancia dispuesta en la Constitución de 1876. En su opinión, el católico que juraba por esta fórmula reglamentaria, «se obliga por cierto a mucho», mientras que el no católico, «no se obliga en verdad a nada»[431]. Así, dentro del marco legal contenido en el artículo 11, planteaba que cada cual jurase respetar las instituciones del Estado «con arreglo a su rito y a su fe»[432]. En este sentido, debemos de tener en cuenta cómo, a pesar de que los «neos» intentaran situarle fuera de esa «ortodoxia» limitada por la Iglesia, Castelar nunca dejó de sentirse católico. De esta forma, y a pesar de los argumentos ofrecidos por Castelar en aquellos debates, haciendo del juramento un sinsentido y defendiendo la libertad de conciencia por encima de todo, se me sugiere clara la idea de que aquel compromiso supusiera para Castelar un acto demasiado importante para tomarlo a la ligera. Se trataba, al fin y al cabo, de una ceremonia católica por la cual cada uno estaba obligado en conciencia a respetar lo jurado ante Dios. Así, las reticencias de Castelar a jurar determinadas instituciones, como afirmó años más tarde al negarse a prestar «jamás ningún otro juramento» más allá de la lealtad a la patria[433], muestran de un lado, su miedo al pecado que implicaría no respetarlas y con ello, como consecuencia, su fidelidad a Dios y a la Iglesia Católica.

Precisamente esta lealtad a la Iglesia sería clave en la evolución conservadora que sufrió su discurso religioso en provecho de la reconciliación del mundo moderno con la Iglesia católica. En este sentido, apenas una semana después de la elección del nuevo pontífice, en febrero de 1878, aprovechó Castelar su turno de respuesta al mensaje del monarca Alfonso XII acerca de los problemas internacionales en los que España ocupaba como agente de orden un lugar prioritario, para hablar de los cónclaves, del papado y de la elección del nuevo pontífice. Comentaba de esta forma cómo a diferencia de la histórica corrupción y el caos vivido en anteriores cónclaves a lo largo de la historia, el interregno entre Pío IX y León XIII había resultado de lo más sereno, y la elección del papa totalmente libre y ordenada. El propio Montero Ríos ya había presentido con Pío IX en el lecho de muerte, que las elecciones pontificias se llevarían a

[430] Sesión del 21 de septiembre de 1881, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios y… op. cit.*, pp. 136.
[431] *Ibíd.*, pp. 138.
[432] *Ibíd.*, pp. 139.
[433] Sesión del 7 de abril de 1883, *ibíd.*, pp. 265.

cabo en unas condiciones de libertad inéditas en los quinces siglos anteriores. La ausencia de elementos temporales y la dedicación en exclusiva del pontificado a las necesidades espirituales de los fieles serían, para Montero Ríos, piezas clave en aquellas elecciones prestas a celebrarse[434]. Del mismo modo, Castelar se mostró seguro de que aquella tranquilidad con que se había caracterizado el proceso estaba relacionada con la ausencia de poder temporal del pontificado, por lo que continuaba reclamando «que el Pontificado se quede en su ministerio espiritual y religioso»[435]. Se hacía así imprescindible seguir manteniendo al papa alejado de los asuntos políticos para que gozara de la libertad necesaria para cumplir «su ministerio religioso»[436]. Se percibe en las palabras de Castelar a lo largo de aquel discurso un halo de esperanza ante una posible reconciliación entre la Iglesia y la sociedad moderna como consecuencia del contexto de paz emanado de ese Cónclave y de la elección de un papa que difícilmente podía ser más reaccionario y antiliberal que su antecesor. A este respecto, no debemos olvidar que la cuestión italiana aún no se había resuelto de manera definitiva, por lo que a lo largo de estos años, el neocatolicismo siguió defendiendo, no sólo la restauración del poder político del papa, sino la participación del gobierno español en su movimiento de cruzada. Castelar ocupó su turno de palabra del 14 de noviembre de 1881 en responder a estas exigencias de los «neos». Así, contestaba a Alejandro Pidal y Mon cómo el papa no necesitaba de su poder temporal para sostener el espiritual, sino todo lo contrario, la Iglesia Católica nunca había sido tan libre como entonces, «nunca estuvieron los poderes láicos y los poderes religiosos tan cerca de aproximarse y entenderse como en este instante supremo»[437]. Del mismo modo –en contra de lo expuesto por Ramón Ortiz de Zárate, que hacía de la muerte del primer rey de Italia, Víctor Manuel, en 1878, un castigo de la justicia divina–, clamaba contra aquellos católicos intransigentes que hacían de Dios un vengador y unían el cristianismo al absolutismo y a la intolerancia. Frente a ellos, Castelar continuó defendiendo la bondad de Cristo y el mensaje democrático contenido en los Evangelios. Estaba convencido de que entonces, con la pérdida del poder temporal y el advenimiento de ese nuevo papa, el cumplimiento del espíritu bíblico estaba más cerca que nunca. Así lo revelaron sus palabras al final de su alocución:

[434] «Conferencias dadas acerca de las elecciones pontificas y la importancia del futuro cónclave, en la Institución Libre de Enseñanza», *Revista de España*, nº 59, 1877, pp. 391-419.
[435] Sesión del 28 de febrero de 1878, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios y… op. cit.,* pp. 133-134.
[436] *Ibíd.*, pp. 136-137.
[437] Sesión del 14 de noviembre de 1881, *ibíd.*, pp. 154-155.

> «La escuela neo-católica, a que S.S. pertenece, busca a Dios en el castillo feudal, en la monarquía absoluta, en la reacción, como buscan las mujeres del Evangelio a Dios muerto en el sepulcro de piedra; pero Dios ha resucitado, y Cristo está con la libertad, con la democracia y con el progreso»[438].

Ya en su discurso de Alcira un año atrás se podía percibir la esperanza de tiempos mejores para la Iglesia. En aquel mitin, Castelar realizó un repaso histórico que comenzaba en los tiempos de la Roma pagana y llegaba hasta la Europa moderna, persiguiendo los males que se habían cernido sobre el Pontificado a consecuencia del poder temporal y haciendo especial hincapié en el jesuitismo, artífice, en su opinión, del *Syllabus* y del dogma de la infalibilidad. Para concluir expresando toda su ilusión en la reconciliación que vendría de la mano de «la venerable persona de León XIII»[439]. Y había más. Este giro en el sentimiento hacía la figura del cabeza de la Iglesia Católica, no fue el único cambio que se dio en el discurso castelariano en materia religiosa. A continuación, al referirse a la relación entre la Iglesia y el Estado, aparcó, por el momento, la separación de ambas instituciones:

> «Iremos á la separación de la Iglesia y del Estado, pero con medida y con série. Conservaremos el patronato y el presupuesto eclesiástico, si volvemos al poder; y en nombre de la libertad religiosa, en nombre del derecho individual, en nombre del respeto al principio de asociación, dejaremos que los séres tristes, desengañados del mundo y poseídos del deseo de la muerte, se abracen, si quieren, á la cruz del Salvador como la yedra al árbol»[440].

Justificó Castelar su cambio de estrategia por la experiencia que le había brindado la visita de otros países, como Suiza, en los que podía comprenderse «cuánto sirve la fe religiosa á la conciliación de una verdadera libertad». Defendía así la fe íntima y espontánea, y la libertad de conciencia frente a aquella religiosidad impuesta por las «fuerzas artificiales del Estado»[441]. A este respecto, resulta curioso cómo *La Discusión* ya se había percatado de lo mucho que afectaba a Castelar la experiencia de sus viajes por Europa. Así, comentando una estancia de Castelar en Paris, expresaba el diario cómo precisamente «ninguna de las frecuentes mudanzas de Castelar», había dejado de «corresponder á las impresiones de sus viajes por Europa», llegando éstos a

[438] *Ibíd.*, p. 185.
[439] *El Globo*, 6 de octubre de 1880.
[440] *Ibíd.*
[441] *Ibíd.*

influir en sus cambios de pensamiento[442]. Ya lo vaticinaron al apuntar en ese mismo artículo cómo de la misma forma que «vino conciliador de Bélgica y de Italia en 1870 y 1872, conservador y casi reaccionario de Francia en 1873 y 1876», vendría «tal vez creyente y cauto, revolucionario, bien que positivista, de Paris en 1879»[443]. De este modo, es momento de preguntarnos qué fue lo que provocó aquel cambio de rumbo en Castelar tras su etapa radical. ¿Fue realmente su experiencia en países extranjeros? ¿Tal vez la nueva situación de la Iglesia? ¿O quizá el nuevo gobierno liberal?

A comienzos de 1888 Castelar dio por concluida su vida política al ver cumplidos, o al menos encaminados, los objetivos que se había marcado en esta etapa de su vida. En un largo discurso de despedida fue narrando las vicisitudes sufridas a lo largo de su carrera pública por lograr la libertad de reunión, la libertad de imprenta, la legalidad de los partidos y la libertad religiosa. A este respecto, podemos ver, en relación con las preguntas anteriores, cómo él mismo fue consciente del cambio que en él se había operado en materia religiosa. Así, retrotrayéndose en el tiempo, recordó la Gloriosa y la libertad religiosa alcanzada con ella, así como su disputa parlamentaria con Manterola en 1869. Tras aquella etapa, la Restauración «dejo una tolerancia religiosa que no llegó nunca a libertad, pero muy aceptable»[444], aunque ésta no lograría aún aplicarse ni a la cátedra ni al matrimonio y hubo que esperar a que el partido liberal alcanzara el poder para que aquellos catedráticos proscritos pudieran regresar a sus puestos. Encontramos en la narración de Castelar una evolución –o un retroceso, según se mire– en sus exigencias con respecto a la relación entre la Iglesia y el Estado. Si hasta hacía unos años atrás, la separación de ambas esferas había sido su exigencia principal, entonces, en la década de los 80, la tímida tolerancia canovista parecía resultarle aceptable. Él mismo afirmaba haber rectificado sus «principios respecto de las relaciones entre la Iglesia y el Estado», negándose ahora «á la separación de la Iglesia y el Estado». Por el contario, no dudó en reclamar el establecimiento de «un patronato y un presupuesto eclesiástico»[445]. Justificaba Castelar su transformación conservadora mediante el devenir social que «va cambiando sus fases, según se acerca al ideal como cambia la tierra sus estaciones según se acerca el sol que nos alumbra»[446]. Y aunque consideró que el religioso había sido el único ámbito en el que había cedido ante las

[442] *La Discusión*, 16 de agosto de 1879.
[443] *Ibíd.*
[444] *La Iberia*, 8 de febrero de 1888.
[445] *Ibíd.*
[446] *Ibíd.*

exigencias del sistema, aceptó también la monarquía liberal como el menor de los males posibles, confiando en que aquella sería «mañana una monarquía democrática, en cuanto se haya establecido el Jurado popular y el sufragio universal»[447]. Sin embargo, al no poder cooperar activamente en un gobierno bajo una monarquía democrática por lo que ésta tenía de monarquía, ni combatirlo, por lo que tenía, o al menos le atribuyeron entonces, de democracia, decidió despedirse de la política activa. En septiembre de ese mismo año de 1888, en una de las cartas que semanalmente escribía a su amigo Adolfo Calzado, podemos percibir, con palabras cargadas al mismo tiempo de cansancio y orgullo, la alegría que desprendía Castelar ante los logros conseguidos, así como una latente esperanza por los acontecimientos que pronto vendrían:

> «Morir, cosa de un momento es. Envejecer, paréceme asunto más difícil, pues pide un sinnúmero de condiciones que difícilmente llena la vida humana en los alrededores de su ocaso. A pesar de tan tristes pensamientos, no creo que la conciencia deba reargüirme hoy. Vuelvo los ojos atrás, y veo la Patria libre y pacífica. Su conciencia se ha emancipado. La trata y la esclavitud se han concluido. La ilustración y la riqueza crecen. Estamos en plena democracia. Y un porvenir de progreso lento, pero seguro y ordenado, nos sonríe como á ningún otro pueblo del Continente. […] Todos nosotros, tú y yo, hemos contribuído á esta Santa obra»[448].

Aquella «santa obra» de la que hablaba Castelar dio sus frutos. «Tras tanto batallar», el 31 de enero de 1890, se congratulaba de poder ofrecer a su amigo la buena nueva: «el principio de los principios democráticos», el sufragio universal para varones mayores de 21 años, se había restablecido en España. España viviría de ahora en adelante en armoniosa democracia[449]. De este modo, resulta llamativo el giro producido en el discurso de Castelar en apenas quince años. Con la instauración de la Restauración no abandonó aún su política radical en materia religiosa, exigiendo la separación absoluta entre Iglesia y Estado, si bien, a finales de la década de los setenta y comienzos de los ochenta sus ánimos se calmarían y, con el fin de crear un partido que pudiera participar en el nuevo sistema, lo harían también sus exigencias. Pienso que la experiencia que dan los años y la integración del partido liberal en el sistema con la evolución del propio monarca Alfonso XII hacia una política más liberal, le hicieron pensar que en aquel momento sólo la cautela y el espíritu de transacción le harían

[447] *Ibíd.*
[448] CASTELAR, EMILIO: *Correspondencia… op. cit.,* p. 214.
[449] *Ibíd.*, p. 244.

avanzar. Así, decidiendo qué demandas resultaban más urgentes y cuáles se podían dejar de lado por el momento, sacrificaría la república en beneficio de la libertad y del sufragio universal, y situándose en el que consideró justo medio, abandonó la separación de esferas por la reconciliación y la protección económica del clero. En su último discurso, el 3 de mayo de 1899, apenas veinte días antes de fallecer, dejó constancia de su condición de demócrata conservador tratando de conciliar derecha e izquierda. En su alocución trató de armonizar las tres instituciones por las que había luchado toda su vida, Iglesia, Estado y Universidad. Pedía de esta forma a la derecha que suprimiera el presupuesto universitario, mientras que girándose a la izquierda reclamaba la pervivencia del eclesiástico. Nuevamente hacia la derecha demandó la conservación de la escuela oficial, y de la consecuente Iglesia oficial a la izquierda[450]. Busquemos pues en las obras históricas y los ensayos escritos por Castelar en esta época las razones de su cambio discursivo.

4.3.3. La necesidad del cambio. La reforma protestante y sus protagonistas

Si en la primera etapa de su vida Castelar había dedicado sus obras y sus lecciones a los primeros siglos de la historia del cristianismo y de la Iglesia, consagraría ahora sus textos a la Reforma protestante, sus causas y sus consecuencias. Tal y como ya explicó en *Los cinco primeros siglos del cristianismo*, éste se impuso como religión del Imperio y vivió en armonía durante algunos siglos. Después, las donaciones de los reyes hicieron que el poder de la Iglesia creciera tanto que la pureza y espiritualidad con que ésta fue concebida se perdieron en privilegio de la corrupción. En *La revolución religiosa* retomó Castelar su historia de la Iglesia en aquel punto de «Papas perseguidos, depuestos, envenenados», que comprendieron «que necesitaban á toda costa una reforma», en aquella época en la que se inició «la primera guerra de ideas durante la Edad Media», la de las Investiduras, estableciéndose la suprema autoridad del Pontificado en la ciudad de Roma[451]. En opinión de Castelar se trató de una época totalmente decadente en la que reyes y pontífices mantuvieron una pugna abierta por los poderes, una lucha que no hizo sino dañar el ministerio religioso del papado, al relajarse su autoridad como pontífice a medida que crecía su potestad como monarca. Un

[450] CASTELAR, EMILIO: *Discursos y ensayos… op. cit.*, p. 177.
[451] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica divida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*. Montaner y Simón, Barcelona, 1880-1883, vol. 1, pp. 133-134.

pequeño sector de la Iglesia, consciente del problema, organizó, de espaldas al papa, el Concilio de Pisa en 1409, con el fin de elegir un nuevo pontífice y reformar así la Iglesia. A pesar de todo, con Alejandro V no se logró la ansiada reforma que se reintentó fallidamente en repetidas ocasiones, como en los Concilios de Constanza o Basilea. Para Castelar aquellos acontecimientos frustraron la reforma para siempre, «y al frustrarse dentro de la Iglesia, vino fuera de la Iglesia la revolución»[452].

Así, de la misma forma que lo hicieron a finales del siglo XII y principios del XIII San Francisco de Asís o Santo Domingo de Guzmán con su predicación evangélica a favor de la pobreza y la austeridad, en la segunda mitad del siglo XV, apareció un personaje que trató de resucitar la verdadera doctrina cristiana[453]. Se trataba del sacerdote italiano Girolamo Savonarola, «reformador religioso, un reformador creyente, un reformador piadosísimo, un reformador verdaderamente ortodoxo» que quiso sinceramente «salvar á la Iglesia»[454]. Savonarola detestaba las perversas costumbres mundanas del colegio cardenalicio y de la corte pontificia, por lo que su proyecto se dirigió a encauzar la moral y costumbres abandonadas. Sus predicaciones fueron censuradas y entre él y el papa Alejandro IV se abrió una dura lucha que finalizó con la quema del monje en la hoguera. Para Castelar, la figura de este hombre supuso un claro ejemplo de intento de reforma del corrompido elemento eclesiástico. Savonarola, al profesar «el Evangelio como doctrina de su inteligencia», alcanzó una perfección doctrinaria que serviría como modelo a todos aquellos que intentasen «reconciliar la Iglesia con la libertad, el espíritu de la civilización moderna con el espíritu de la doctrina Católica»[455].

A aquel movimiento interno y hasta cierto punto «ortodoxo», que junto al llevado a cabo por los Concilios tendió, desde dentro, a purificar la Iglesia; se contrapuso uno «heterodoxo», proclive a la revolución, y cuyos grandes protagonistas serían Erasmo de Rotterdam, Juan Calvino y, sobre todo, Martín Lutero y su *gran herejía*[456]. Erasmo (1466-1536), por su parte, fue aquel hombre que, siguiendo a

[452] *Ibíd.*, p. 345.
[453] Sobre San Francisco escribió Castelar en: CASTELAR, EMILIO: *Recuerdos de Italia,* vol. II. Oficinas de La Ilustración Española y Americana, Madrid, 1876, p. 221; y en *El Liberal*, 18 de agosto de 1894. En este último artículo le calificó como el fundador de la democracia moderna.
[454] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.* p. 357.
[455] *Ibíd.*, p. 502.
[456] Sobre la reforma protestante y sus protagonistas podemos consultar las siguientes obras: ACKROYD, PETER: *Tomás Moro*. Ed. Edhasa, Barcelona, 2003; ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, JOSÉ ANTONIO: *Reforma protestante y Estado moderno*. Ed. Civitas, Madrid, 1986; BOUYER, LOUIS: *Tomás Moro. Humanista y Mártir*. Encuentro ediciones, Madrid, 1986; COMBY, JEAN: *La historia de la Iglesia… op.*

Castelar, comprendió antes que nadie que en Europa se hacía necesaria «una reforma religiosa, la cual, sin herir lo esencialísimo al dogma, destruyese tantas supersticiones como habían adulterado y pervertido los presentes y las revelaciones del cielo»[457]. Compartió con el monje italiano el deseo de salvar al catolicismo renovando las costumbres del pueblo y el clero a través de una reforma de los cánones, de las instituciones y de la disciplina, basada en la erudición y en la ciencia, es decir, una alianza con las letras y una renuncia a las supersticiones. Desde la perspectiva de Castelar, la diferencia entre ambos radicó en que Savonarola lo buscó por el éxtasis y los arrebatos, mientras que Erasmo se valió de la razón y la meditación. Así rechazó Castelar el sistema eramista al carecer de la pasión necesaria para triunfar. De esta forma lo manifestaba al comparar a Erasmo con Savonarola y Lutero:

> «Erasmo sabe más, sin duda alguna, que los dos juntos; Erasmo traza con exactitud el límite en donde deben detenerse las innovaciones; Erasmo combate sin piedad todo lo que cree error y defiende con perspicacia todo lo que cree verdad; pero no tiene el poder y el influjo de los otros, no transforma una sociedad, no funda una religión, no da su nombre á un sistema […], porque no sabe aborrecer y amar, no sabe padecer y morir, como aman y aborrecen los héroes, como padecen y mueren los mártires»[458].

A pesar de todo, y aunque no se comprendieron mutuamente, Erasmo, con su vuelta a los tiempos evangélicos purificadores de las costumbres y su razonamiento del dogma, mató la religión antigua dando pie a la creación de una nueva que vendría de la mano de Lutero. Así, en un contexto de decadencia general de la sociedad y del pontificado, que había caído en el absolutismo y el despotismo, surgió la figura de Martin Lutero (1483-1546). Este monje católico por auténtica vocación religiosa, tomó conciencia de la decadencia clerical en su famoso viaje a Roma. Tal y como narró Castelar en un artículo que dedicó al Renacimiento y a la Reforma, allí su misticismo se

---

cit.; CROUZET, DENIS: *Calvino*. Ariel, Barcelona, 2001; DICKENS, ARTHUR GEOFFREY y JONES, WHITNEY R.D.*: Erasmo el reformador*. Acento, Madrid, 2002; FONTÁN, ANTONIO: *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*. Marcial Pons Historia, Madrid 2008; MARTINA, GIACOMO: *La Iglesia, de Lutero a nuestros días. Vol. I. Época de la Reforma*. Eds. Cristiandad, Madrid, 1974; MARTÍNEZ MILLÁN, JOSÉ y DE CARLOS MORALES, CARLOS JAVIER: *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*. Polifemo, Madrid, 2011, pp. 33-129; MORENO, ALFONSO Mª: *Martín Lutero. Historia de una rebeldía*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1985; OBERMAN, HEIKO A.: *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Alianza Universidad, Madrid, 1992; o RICO, FRANCISCO: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Alianza universidad, Madrid, 1993; SKINNER, QUENTIN: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

[457] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.,* vol. 2, p. 186.

[458] *Ibíd.*, p. 178.

indignaría ante la opulencia de la ciudad que llamaba «más la atención de los fieles que las ideas verdaderamente dogmáticas y que el culto á Jesucristo»[459]. El desengaño vivido en Roma fue el detonante para que a su vuelta, Lutero comenzara a predicar nuevas ideas en contra de la degeneración de la Iglesia. A ello se unió la controvertida venta de indulgencias para sufragar los gastos de construcción de la Basílica de San Pedro, terminando de encender la chispa en Lutero. A modo de protesta redactó *Las Tesis de Wittenberg* censurando la venta de estas indulgencias, y siendo por ello condenada su doctrina en bula pontificia. En 1521 Lutero quemó en la hoguera la bula de excomunión, negando públicamente la autoridad de la Iglesia Romana y fraguándose así la separación eterna. Por el Edicto de Worms, del mismo año, fue declarado hereje y sus obras prohibidas. Dedicó su cautiverio en el Castillo de Wartburg a sintetizar su obra, convirtiendo su pensamiento en «una nueva doctrina»[460]. Castelar resumió aquella doctrina luterana en dos principios: en primer lugar, la Escritura, el Evangelio como única autoridad, negando a la Iglesia como único intérprete; y en segundo término, la sola fe como justificante, es decir, la salvación no por méritos propios sino por la fe. Con este principio se negaba la autoridad del papado y se destruía la jerarquía, imperando el sacerdocio universal. Se trataba pues de una nueva iglesia evangelista, espiritual, no jerarquizada y que hacía del pecado original algo individual. Aquel nuevo sistema caló en los alemanes que se sintieron llamados a la revolución religiosa. Este fuerte movimiento «protestante» fue una de las causas de la guerra de las religiones que cobró un cariz político cuando los príncipes alemanes decidieron apoyar a Lutero con el fin de disfrutar de los privilegios políticos que su doctrina les brindaba. Es de sobra conocido cómo ante la imposibilidad de acabar con el movimiento protestante unido en la Liga de Esmalcalda, Carlos V hubo de asegurar la unidad del imperio –necesaria para luchar contra los turcos– en diferentes ocasiones, como la Dieta de Espira o la Paz de Nuremberg, autorizando momentáneamente la libertad religiosa y retrasando, por tanto, la solución del problema. Con la muerte de Lutero, en 1546, estalló en el Imperio la guerra civil entre protestantes y católicos. Así las cosas, cómo apuntaba Castelar, ni la Contrarreforma, ni la Compañía de Jesús ni el Concilio de Trento pudieron acabar con el fuerte movimiento protestante, por lo que en 1555 la tolerancia religiosa fue autorizada finalmente por la Paz de Augsburgo.

[459] *Revista de España*, nº 481, 1884, p. 507.
[460] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.,* vol. 2, pp. 388-389.

Lo cierto es que Castelar no se mostró partidario del protestantismo por considerarlo ligado a la política y por contener un carácter fuertemente individualista propio de aquella raza germánica tendente a la «religión nacional» y a la «independencia individual»[461]. Alabó, sin embargo, la gran obra de Lutero, que consistió en popularizar y universalizar la Biblia, traduciéndola a lengua vulgar y «logrando que el pueblo entero tuviese interés en la lectura de un libro religioso»[462]. Por otra parte, Castelar también destacó la figura de Calvino (1509-1564) como artífice de la reforma protestante. Su deseo había sido el de unir Evangelio y palabra de Dios al gobierno de una ciudad, para lo que tomó a Ginebra como base de su experimento. Así, partiendo de la doctrina luterana pero dándole ese matiz jurídico-social que Lutero había rechazado, organizó la Iglesia como una manifestación terrestre del reino de Dios, como una comunidad local ordenada y jerárquica, presidida por pastores y ancianos. Su sistema, basado en la esperanza, el perdón y la paciencia, puso el énfasis en la autoridad de Dios sobre todas las cosas, llegando a crear una auténtica democracia cristiana –para otros auténtica teocracia– en aquella ciudad suiza. Al contrario que Lutero, aristocrático y monárquico, Calvino promovió la democracia y el republicanismo, por lo que Castelar le consideró el propagador del «cristianismo de la libertad, de la democracia y de la República»[463]. No obstante, también le culpaba de haber enviado a Miguel Servet a la hoguera al rechazar las ideas que sobre la trinidad y el bautismo mantuvo con el científico español en una de sus últimas polémicas. Así lo narró Alberola, secretario de Castelar, a quien éste ordenó que no sentara en los bancos de la Iglesia de San Pedro, en Ginebra, por ser el lugar desde donde Calvino había dirigido la palabra a sus sectarios, por ser la silla que ocupó «quien por envidia personal y por fanatismo religioso, tras cruento martirio, mandó quemar vivo con leña verde al sabio aragonés, descubridor de la circulación de la sangre»[464].

Al mismo tiempo, aunque con orígenes completamente diferentes, surgió otro movimiento que a pesar de haber rechazado el luteranismo, se sumaría finalmente a la reforma protestante, el anglicanismo. Si bien el luteranismo había surgido como respuesta a la decepción de Lutero frente a una Iglesia decadente tanto a nivel moral como doctrinario, el origen de la Iglesia anglicana se derivaba de problemas más

[461] *La Ilustración Española y Americana*, 30 de julio de 1879.
[462] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.,* vol. 2, p. 388.
[463] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.,* vol. 3, p. 219.
[464] ALBEROLA, GINÉS: *Emilio Castelar… op. cit.,* p. 100.

personales, la negativa del papa Clemente VII a declarar nulo el matrimonio entre Enrique VIII y Catalina de Aragón. «Intereses políticos, voluntariedades regias, pasiones varias y hasta misterios de alcoba», censuraba Castelar, habían contribuido a aquella escisión de la Iglesia de Inglaterra que ponía «la primacía de su majestad sobre la tiara del Papa»[465]. 1536 fue así el año en que el monarca Enrique VIII emancipó a la Iglesia de Inglaterra de la Católica, autoproclamándose jefe supremo de dicha Iglesia. Se percibe de esta manera en los artículos y obras de Castelar una clara repulsa hacia el anglicanismo. Mientras a Erasmo, a Lutero y a Calvino los trataba, a pesar de no compartir sus ideas, como auténticos reformadores frente a esa Iglesia en estado decadente y necesitada de una reforma que no partiría de dentro; a los partidarios del anglicanismo los consideró individualistas e interesados únicamente en la política. Durante meses, Castelar dedicó un artículo semanal en *La Ilustración Española y Americana* a narrar aquellos acontecimientos, describiendo a Catalina de Aragón como una mártir enamorada y caracterizando a Enrique VIII como un rey especialmente egoísta y pasional, cuyo autoritarismo y orgullo había provocado un cisma entre Roma e Inglaterra[466].

Resulta de este modo manifiesto cómo la admiración o el respeto que Castelar demostró al escribir la historia de estos personajes reformistas, derivaba de su intento por purificar el cristianismo. Si bien cada uno a su manera, todos compartieron el desprecio por la decadencia clerical y la autoridad pontificia. En este sentido, parece llamativo que Castelar no incluyera nunca, en ninguno de los textos que escribió sobre la Reforma, a Tomás Moro. Éste amigo e inspirador de Erasmo, fue el primero en orientar la renovación del cristianismo en el retorno a las fuentes primigenias. Tanto la *Utopía* de Moro como el *Elogio de la locura* de Erasmo, reflejaron la degeneración de la sociedad de su época, ese estado lamentable en el que la Iglesia habría caído olvidando el espíritu cristiano, y mediante la parábola buscaron la sociedad perfecta basándose en Dios, la verdad y la razón. Además, a pesar de haber sido consejero real, Moro fue el primero en rechazar el cisma negándose a firmar el Acta de Supremacía, lo que le valió la condena de muerte acusado de alta traición. Del mismo modo, también resultan sugestivas las similitudes entre Castelar y Erasmo. Ambos querían devolver el cristianismo de su época al cristianismo primigenio de Cristo, de sus apóstoles, de los Evangelios, evitando, como la Iglesia venía haciendo, dedicarse únicamente a la lectura

[465] *La Ilustración Española y Americana*, 30 de mayo de 1899 (artículo póstumo).
[466] *La Ilustración Española y Americana*, de enero a abril de 1892.

del Antiguo Testamento; restaurar la teología regresando a las fuentes, haciendo del Evangelio un texto accesible a todos y acabar con el culto exterior de las ceremonias religiosas. Además, aunque Erasmo rechazó la escolástica, combinó tímidamente fe y razón, aunque esta última solo después del establecimiento de una base firme de fe, al contrario que Lutero que despreciaría la razón exaltando la fe sola. De este modo, aun siendo consciente de que antes de Erasmo ya hubo grupos como los Pobres de Lyon, los milenaristas o los cátaros, que se dedicaron a luchar contra el poder de la Iglesia proponiendo una vuelta al ideal evangélico, la similitud de ideas entre el humanismo eramista y la democracia cristiana propugnada por Castelar, se me sugiere como claro origen de la retórica religiosa castelariana.

Por otra parte, el último volumen de *La revolución religiosa*, lo dedicó Castelar al análisis de la Contrarreforma, aquel movimiento surgido como consecuencia de la Reforma Protestante materializado en el Concilio de Trento (1545-1563) con el fin de renovar la Iglesia y evitar el avance del protestantismo. A lo largo de aquel tomo otorgó especial importancia a San Ignacio de Loyola (1491-1556), aquel reformador que desde bien joven se dispuso a luchar contra la herejía y a transformar la Iglesia desde dentro. La poca estima que Castelar sintió hacía él y hacía su compañía no es ningún secreto. Los primeros párrafos que le dedicó en su obra se nos muestran como claro reflejo de ello:

> «Esta revolución [se refiere a la protestante] seguirá y obedecerá á las leyes sociales, teniendo una reacción promovida por San Ignacio de Loyola, sustentada por la órden de los jesuitas, que tenderá á destruir el criterio del pensamiento libre en las ciencias filosóficas, el criterio de la observación y de la experiencia en las ciencias naturales, la secularización del Estado en la política, la obra del Renacimiento en las artes, la reforma en la religión, fundando así un ultramontanismo de tal suerte exagerado y violento que muchas veces ha debido encontrar grandes oposiciones en el seno mismo de la Iglesia y en la persona misma del Pontífice»[467].

Así, narraba Castelar cómo en 1540, en la capilla de los mártires de la colina de Montmartre, con unos pocos seguidores como San Francisco Javier o el Beato Pedro Fabro, Ignacio constituyó la compañía pronunciando tres votos: pobreza, castidad y la peregrinación a Jerusalén, para que después, el papa Pablo III la aprobara en Roma. Este fue, en opinión del autor, el origen de la gran reacción religiosa y del periodo de

[467] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op. cit.,* vol. 4, pp. 169-170.

tinieblas que viviría la Iglesia en los siglos posteriores, así nacería «tan humildemente la Compañía siniestra»[468]. Destacaba Castelar cómo a pesar de aparecer «mística por sus ideas, resultó maquiavélica por sus procedimientos», mostrándose indiferente ante la falta de rectitud de los procedimientos utilizados para conseguir sus objetivos. Todo ello le llevaría rápidamente a una «fácil corrupción é inmediato decaimiento»[469]. Estas palabras describen de manera excelente el sentimiento de Castelar hacia el jesuitismo. Eran varias las razones que le hacían posicionarse en contra de la Compañía, como la meditación espiritual en soledad, derivada de los *Ejercicios* de San Ignacio y singularidad específica de la misma. Para Castelar, el hombre era un ser social caracterizado por la vida en colectividad, lo que hacía del sistema ignaciano «inadmisible como aplicación á la vida»[470]. También se mostraba en contra de su carácter de milicia, de caballería; pero lo que más desagradaba a Castelar era su renuncia al juicio propio que derivaba en la obediencia ciega y sin escrúpulos al superior, precisamente en el contexto de aquel mundo moderno en el que estaba floreciendo la libertad de conciencia[471].

Este cuarto tomo de *La revolución religiosa* dedicado a San Ignacio de Loyola, obtuvo respuesta de los «neos» bajo la pluma del sacerdote jesuita Julio Alarcón y Meléndez. Básicamente, Alarcón dedicó las páginas de su pequeño libro a refutar los datos históricos aportados por Castelar, negándole como historiador, estigmatizándole como «heterodoxo»: «Por los capítulos que preceden se han podido Vds. convencer de que en efecto, Castelar no es historiador, no es filósofo, no es ortodoxo», y rogándole que dejase de escribir por el bien de la Historia[472]. Tras dejar constancia de todos «los gazapos históricos-castelarianos» cazados a lo largo de los años por Ortí y Lara, Menéndez Pelayo, el Marqués de Pidal, Manterola o Mateos Gago, mostró Alarcón claramente su propósito: acabar con la faceta histórica de Castelar que después de más de veinte años, no había «rectificado una sola palabra ni de aquellos ni de otros de sus infinitos errores»[473].

En cualquier caso, con la influencia de la Compañía de Jesús, se instauró en Trento el absolutismo eclesiástico, y comenzó la lucha contra aquella religión humanista

[468] *Ibíd.*, p. 225.
[469] *Ibíd.*, p. 226.
[470] *Ibíd.*, p. 123.
[471] *Ibíd.*, p. 161.
[472] ALARCÓN Y MELÉNDEZ, JULIO (S.J.): *Genialidades. San Ignacio de Loyola según Castelar*. Imprenta del Corazón de Jesús, Bilbao, 1892, p. 67.
[473] *Ibíd.*, p. 170.

que intentaba resurgir. Al siglo XVI le siguieron tiempos de auténtica reacción absolutista basada en la espiritualidad vacía, la Inquisición o las persecuciones hacia todo el que no se atuviera al dogma establecido. La sociedad que le tocó vivir a Castelar no era sino heredera de aquello y, así, como sucediera a Lutero en su día, recogió en *Recuerdos de Italia*, la desilusión que sintió al ver la ciudad eterna por vez primera. Como él mismo narró, la frialdad de las grandes basílicas y de aquellos enormes monumentos que deslumbraban, pero no conmovían, le había llegado al alma[474]. Le llamó especialmente la atención la parafernalia del culto y la cola de pobres que esperaban en una plaza a ver cómo un eclesiástico extraía, desde un lujoso balcón, el número premiado de la lotería pontificia. Entonces se dijo: «Huyamos. Tenía razón el garibaldiano. ¿Esta es la ciudad del espíritu?»[475]. Precisamente, a combatir la pérdida de esos valores religiosos, del espíritu contenido en el Evangelio, había dedicado Castelar su lucha, destacando como ejemplo positivo a los reformadores protestantes, y recalcando como negativo, como muestra de la reacción, la figura de San Ignacio de Loyola y su orden jesuita.

4.3.4. De Pío IX a León XIII. La reconciliación y el espíritu del Evangelio

«Señores –preguntaba Castelar a la Cámara en un discurso de 1883–, ¿sabéis de qué peca el catolicismo, es decir, la práctica del catolicismo?» La respuesta se mostraba clara para el político: de pomposidad y ritualidad. El pueblo acudía a misa sin saber lo que rezaba y sin comprender el motivo por el que comulgaba, se trataba de una ceremonia exterior, rodeada de lujo y caracterizada por el olvido de lo espiritual[476]. De esta forma, la sociedad moderna no tenía ninguna necesidad de crear nuevas ideas religiosas, simplemente debía espiritualizar las antiguas, concluyendo con la sinrazón propugnada por «neos» y tradicionalistas y reconciliando el Evangelio con la libertad. En *Recuerdos de Italia*, Castelar culpó de esta situación al papa Pío IX[477]. Aunque ya

[474] El primer volumen de *Recuerdos de Italia* es una recopilación de artículos, que aunque publicados en 1872, narran su exilio en Roma en el año 68, antes de regresar con la Gloriosa. CASTELAR, EMILIO: *Recuerdos de Italia,* vol. I. Imprenta de T. Fortanet, Madrid, 1872, p. 11.
[475] CASTELAR, EMILIO: *Recuerdos de Italia… op. cit.,* vol. I, p. 39.
[476] Sesión del 7 de abril de 1883, en CASTELAR, EMILIO: *Discursos parlamentarios y… op. cit.,* vol. III, pp. 264.
[477] Más sobre el magisterio de Pío IX en: MARTINA, GIACOMO (S.J.): *Pio IX (1846-1850).* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1974; *Pio IX (1851-1866)… op. cit.*; *Pio IX (1867-1878).* Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990; REDONDO, GONZALO: «El pontificado de Pío IX, el Concilio Vaticano I y la pérdida de los Estados de la Iglesia», en G. Redondo: *La Iglesia en el mundo contemporáneo. De Pío VI a Pío IX (1775-1878),* tomo I, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 231-284;

hemos visto anteriormente su sentimiento hacia aquel pontífice que falló a la causa liberal abandonándola al sumarse a la reacción, se hace necesario volver brevemente al pontificado de este ambicioso papa que buscaba «fundar nuevos dogmas», inventarse nuevas ideas de piedad exaltada como el *Syllabus Errorum*, la Inmaculada Concepción o la Infalibilidad. A este respecto, censuraba Castelar, Pío IX no dudó en reunir un Concilio Ecuménico, el Vaticano I, con el fin de «crear una autoridad en la cima de la Iglesia, y un absolutismo sobre las conciencias» sin precedentes en los siglos anteriores[478]. Frente a estas pretensiones el siglo XIX necesitaba de una Iglesia que no contradijera a la ciencia constantemente; que no hiciera del ministerio sacerdotal un privilegio, una casta; que no condenara a las democracias modernas por traer a sus constituciones liberales los derechos naturales y erigir la libertad religiosa, pues con todo ello sólo estaban llevando «á la vida social y política las máximas del Evangelio»[479].

La figura del sucesor en el Solio de Pío IX, León XIII materializaría en buena medida ese sueño castelariano[480]. León XIII fue elegido papa el 20 de febrero de 1878 en un rápido y tranquilo cónclave. La postura moderada que mantuvo como cardenal durante el pontificado de Pío IX lo convirtió en el candidato más adecuado para el cargo. Ya desde los primeros años de pontificado llevó a cabo diferentes iniciativas académicas y su habilidad diplomática le hizo acercarse a los diferentes países europeos que se servirían de su mediación en determinados conflictos. El único enfrentamiento con el que fue incapaz de acabar fue el que mantenían los Estados Pontificios con el italiano. No obstante, uno de los momentos clave de su carrera llegaría con la encíclica *Inmortale Dei* en 1885, por la que se replantearían las relaciones de las naciones con la Santa Sede. En ella animaba a los católicos a participar en la política de sus respectivos

---

SOSA WAGNER, FRANCISCO: *Pío IX. El último soberano*. Yalde, Zaragoza, 2000; CÁRCEL ORTÍ, VICENTE: *Pío IX. Pastor universal de la Iglesia*. Edicep, Valencia, 2000.

[478] CASTELAR, EMILIO: *Recuerdos de Italia… op. cit.,* vol. I. p. 241.

[479] CASTELAR, EMILIO: *La revolución religiosa… op.cit.,* vol. 4, p. 484.

[480] Las siguientes obras nos ilustran sobre el pontificado de León XIII y las diferencias con respecto a su antecesor en el Solio: ABAITUA, CARLOS: *La doctrina sobre la libertad política en el magisterio del Papa León XIII*. Eset, Vitoria, 1966; REDONDO, GONZALO: «León XIII y la acción de los católicos», en G. Redondo: *La Iglesia en el mundo contemporáneo. De León XIII a Pío XI (1878-1939),* tomo II, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 15-94; ROBLES, CRISTÓBAL: *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. CSIC, Madrid, 1988; MONTERO, FELICIANO: «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», en *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 15, 1997, pp. 221-237; ROBLES, CRISTÓBAL: «León XIII y la memoria de un catolicismo que «nació libre»», *Hispania Sacra,* nº 56, 2004, pp. 289-332; LABOA, JUAN MARÍA: «León XIII y España», en A. Galindo García y J. Barrado Barquilla (eds.): *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontifica, Salamanca, 2004, pp. 33-46; DEL POZO ABEJÓN, GERARDO: *La Iglesia y la libertad religiosa*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

Estados uniéndose, para ello, en partidos políticos. Aunque Castelar llevaba ya tiempo manifestándose a favor del nuevo papa, parece evidente que fue este el momento en que percibió con claridad que la situación comenzaba a cambiar. Dejó constancia de ello en el prólogo a la obra de Monseñor Guilbert, arzobispo de Burdeos, al remarcar cómo tras la *Quanta Cura* y el *Syllabus,* la encíclica *Inmortale Dei* «apareció como el alba de nuevo día» al declarar cómo la Iglesia «podía vivir en paz con todas las formas de gobierno, muy especialmente con las formas revestidas hoy por nuestra democracia en el mundo»[481]. La diferencia entre ambos pontificados no había para que señalarla. Sin embargo, así lo hizo en 1893 en un ilustrativo artículo para *La Ilustración Española y Americana*. Después de adular la figura de León XIII, «á quien reverencia la cristiandad entera por su alta sabiduría, por su grande virtud, por su consumada política»[482], comparaba los irreflexivos arrebatos de uno con las maduras soluciones expuestas en las encíclicas del otro. Aquella venerable figura que en comparación «con el ultramontanismo jesuita reinante sobre Pio IX en su gobernación de la Cristiandad», se aparecía «como un progreso, y un progreso efectivo, el tomismo tan criticado por algunos de nuestro sublime León XIII»[483].

Después de tanta batalla verbal en las tribunas parlamentarias y académicas, y de tanta lucha desde las columnas de los diferentes diarios, ¿quién le iba a decir a Castelar que la solución que pondría fin a la lucha de las relaciones entre la Iglesia y los Estados vendría de la mano del propio pontífice?, ¿que la «reconciliación del catolicismo y de la democracia en esta creadora centuria» vendría del propio Vaticano?[484] Pese a la evidencia, ahí estaba el neocatolicismo para negar sus teorías. Desde las páginas de *El Siglo Futuro* rechazaron el espíritu liberal que Castelar veía en León XIII, recordándole cómo el papa, en su famosa Encíclica, había condenado todos los errores defendidos por el liberalismo:

> «Leon XIII –expresaban–, como Pio IX, como Gregorio XVI, como todos los Papas, realmente ha dicho ahora y siempre que bajo cualquier forma de gobierno se pueden consolidar los fundamentos esenciales de la sociedad civil; pero ha añadido que los fundamentos de la sociedad civil están, independientemente de las meras formas, en el derecho cristiano proscrito por el derecho nuevo, por las libertades liberales, por la

[481] GUILBERT, A.V.F.: *La democracia y su porvenir social y religioso. Con un prólogo de Emilio Castelar.* Dirección de El Tribuno, Madrid, 1886, pp. 22-23.
[482] *La Ilustración Española y Americana,* 15 de marzo de 1893.
[483] *Ibíd.*
[484] *Ibíd.*

> revolución, por el programa del señor Castelar triunfante en la actual monarquía; y ha condenado en conjunto y por menor, todas y cada una de las libertades de perdición, el espíritu y la esencia de ese programa castelariano»[485].

Del mismo modo, consideraron una irreverencia horrenda llamar al papa «El Pontífice liberal», como así lo había denominado Castelar en un artículo en *El Liberal* ese mismo día. Sea como fuera, si con Pío IX en 1873 Castelar no había conseguido que España fuera reconocida por el Vaticano como Estado republicano, el 10 de octubre de 1894 fue recibido por León XIII como un auténtico jefe de Estado. Durante más de una hora conversaron de la actualidad europea y del porvenir que les esperaba, destacando la especial relevancia que Castelar otorgó al papel mediador del pontífice en el conflicto social, ofreciéndole estas palabras:

> «Vuestra Santidad puede hacer mucho en pro de la pacificacion general, y yo no deseo más sino que así como se llamó á una época de la historia el siglo de Leon X, por el impulso y la proteccion que aquel antecesor vuestro dió á las artes, se llame al presente siglo, por antonomasia, el siglo de Leon XIII, denominacion que merecerá, seguramente, por los bienes que habeis derramado sobre el mundo»[486].

El historiador Emilio Oliver ha caracterizado este acontecimiento cómo la fe de bautismo de Emilio Castelar, resaltando la evolución que había sufrido la interpretación que desde el Vaticano se había hecho de la obra de Castelar desde el pontificado de Pío IX hasta el de León XIII, considerando así a Castelar como el «precursor de la democracia cristiana»[487]. Expresión, por otro lado, carente de argumentación para otros historiadores como Óscar Alzaga que ha entendido el concepto de democracia cristiana como una respuesta del catolicismo a la problemática social de la época y no como una aceptación de la filosofía política demoliberal por parte de la Iglesia[488]. En este sentido, el autor ha rechazado que Castelar pudiera ser incluido dentro de tal movimiento[489]. En cualquier caso, no hay duda de que ambos pontífices observaron la obra de Castelar desde ópticas radicalmente diferentes, pero no es menos cierto, como hemos visto a lo largo de estos capítulos, que la postura de Castelar se fue relajando a lo largo de los años. Si bien al comienzo de la Restauración continuó defendiendo esa separación entre Iglesia y Estado, con la entrada en la década de los ochenta, su actitud al respecto se fue

[485] *El Siglo Futuro*, 18 de abril de 1894.
[486] *El Siglo Futuro*, 12 de octubre de 1894.
[487] OLIVER SANZ DE BREMOND, EMILIO: *Castelar y el periodo revolucionario… op. cit.,* p. 265.
[488] ALZAGA, ÓSCAR: *La primera democracia cristiana en España*. Ariel, Madrid, 1973, pp. 22-28.
[489] *Ibíd.*, pp. 91-92.

suavizando, bien dado el carácter aperturista del nuevo papa con respecto al anterior o porque a medida que fue envejeciendo su religiosidad fue, si cabe, en aumento. Y es que, si algo se muestra claro en la retórica de Castelar es su idea de la religiosidad en los hombres. Para Castelar, el hombre no era de manera natural ni judío, ni católico, ni pagano, ni musulmán, pero si «naturalmente religioso»[490]. Así expresaba en otra ocasión su idea de lo infinito y la importancia de la existencia de Dios:

> «Lo mayor, lo mejor, lo más perfecto que hay allá en lo increado, es Dios; lo absoluto y lo mayor, lo mejor, lo más perfecto que hay en la creación, en los seres de nosotros conocidos, es el alma humana, lo espiritual. En el alma no hay como la mente, y en la mente no hay como la idea. Los seres no serían sin Dios, y no serían comprensibles sin la humana inteligencia»[491].

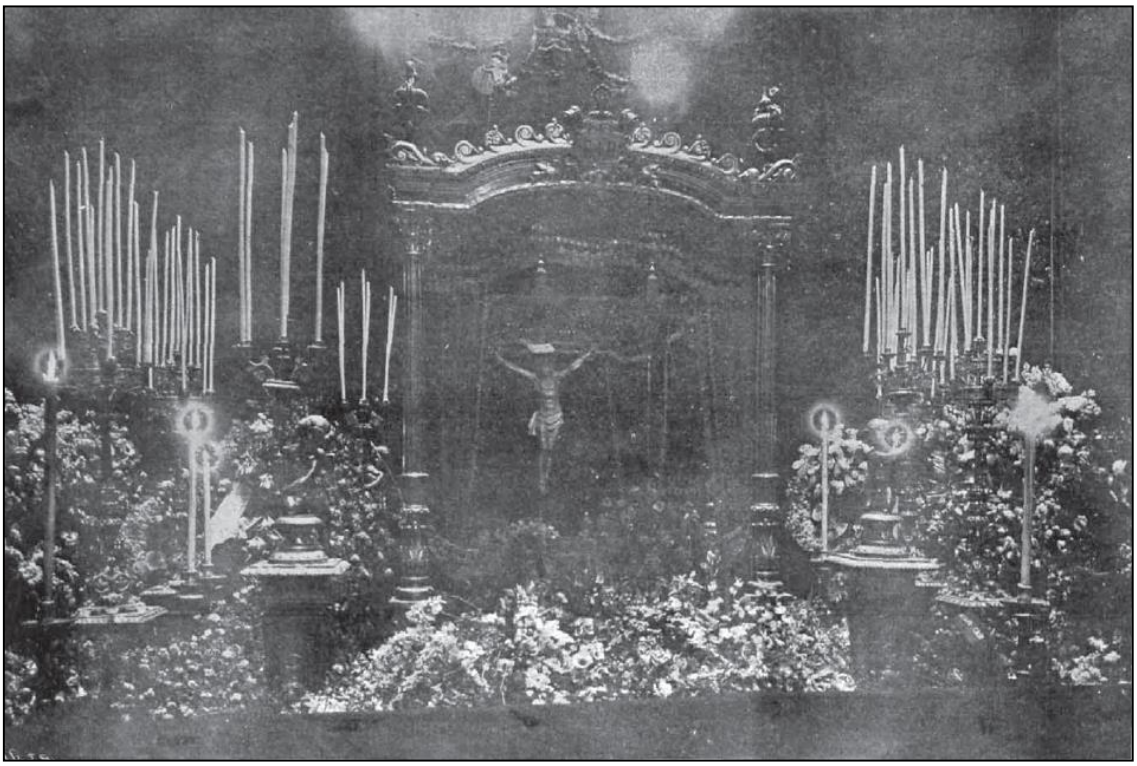
Aun no siendo una realidad demostrable, Castelar, haciendo honor a la filosofía hegeliana, afirmaba cómo el hombre, incapaz de demostrar lo imposible, está condenado a iniciar su raciocinio con un acto de fe, y dar, por tanto, ese salto hacia lo que para él era incomprensible: «lo indispensable es purificar el sentimiento religioso cual se purifican todos los sentimientos en el proceso y desarrollo progresivo de nuestro sér, y convertirlo en la comunicación estrecha é íntima entre el cielo y la tierra, entre lo finito y lo infinito»[492]. Castelar conciliaba de ese modo fe y razón: «Amar es la necesidad del sentimiento; creer es la necesidad de la inteligencia»[493]. En aquellos años, Montero Ríos también proclamó la perfecta compatibilidad entre la doctrina cristiana y los progresos de la civilización moderna, considerando «sacrílego empeño pretender divorciarlas»[494]. Y de la misma forma que Castelar, fue consciente de que aquel cambio había sido posible «desde el providencial advenimiento del inmortal Pechi, á la silla de San Pedro»[495]. Montero Ríos defendió que para León XIII la ciencia humana no era «incompatible con la verdad divina», sino que la vida moderna podía «amoldarse en el Evangelio»[496]. Para los católicos liberales, la religión cristiana era la esencia de la civilización, personificada en la figura de Jesús, quien llamó hacía sí a todos los hombres por igual y con su muerte reconcilió a la humanidad con Dios. Para Castelar, la

---

[490] CASTELAR, EMILIO: *Recuerdos de Italia… op. cit.,* vol. II, p. 392.
[491] *La Ilustración Española y Americana*, 30 de marzo de 1899.
[492] *La Ilustración Española y Americana*, 22 de diciembre de 1880.
[493] *Ibíd.*
[494] «La Iglesia católica y la civilización moderna», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 122, 16 de marzo de 1882, p. 53.
[495] MONTERO RÍOS, EUGENIO: *Restablecimiento de la Unidad Religiosa en los pueblos cristianos*. Librería de Victoriana Suárez, Madrid, 1897, p. 18.
[496] *Ibíd.*, p. 19.

sangre derramada por Cristo trajo consigo una renovación de la vida basada en la igualdad y el amor a todos los hombres[497]. Y ahora, con León XIII, ese espíritu religioso que compaginaba democracia y cristianismo, que reconciliaba a la sociedad moderna con la espiritualidad del cristianismo primitivo y los tiempos evangélicos, estaba salvado. Con la seguridad de que con él, el espíritu del Evangelio se cumpliría, murió Castelar en Murcia el 25 de mayo de 1899. Mucho se ha escrito sobre si recibió o no auxilio espiritual antes de morir. Dos de sus contemporáneos, Miguel Morayta y Bernardo Herrero se contradijeron en sus escritos. Mientras que el primero afirmaba que Castelar «murió sin recibir los sacramentos, sin hacer gala de ello, y hasta ocultándolo, y siendo así uno más del montón que de igual modo procede»[498], el segundo daba cuenta de cómo «cuasi entrada la noche recibían sus restos cristianos sepultura, junto á los de su hermana Concha, en el cementerio de la sacramental de San Isidro»[499]. De la misma manera, sembrando la discordia hasta el final, los periodistas de *El Siglo Futuro*, poniendo en duda la religiosidad de Castelar, se preguntaron cómo habría fallecido en el artículo en el que el diario anunciaba la muerte del político español: «Los telegramas dicen que contestaba acorde á las exhortaciones del sacerdote, de donde puede deducirse que en sus últimos momentos hubo á su lado un sacerdote, pero nada sabemos acerca de si recibió los Santos Sacramentos»[500]. Unos días más tarde no dudó el diario «neo» en remarcar con sus palabras la impiedad de Castelar: «Muerto el pobre Castelar, sin haber adjurado sus perversas doctrinas, sin confesión»[501]. De manera opuesta, *La Ilustración Española y Americana* publicó a su muerte una crónica esclareciendo cómo Castelar había acudido a la religión en sus últimos momentos, y recibido por tanto la extremaunción de las manos del párroco del pueblo. Tras moverse «sus labios rezando sin voz perceptible», los labios del político español besaron el crucifijo, «inclinó la cabeza tranquilamente, y hundiéndose el cuerpo en el eterno sueño, entregó el alma á Dios»[502].

[497] *El Globo*, 25 de marzo de 1880.
[498] MORAYTA, MIGUEL: *Juventud de Castelar… op. cit.,* p. 32.
[499] HERRERO OCHOA, BERNARDO: *Castelar: su… op. cit.,* p. 233.
[500] *El Siglo Futuro*, 25 de mayo de 1899.
[501] *El Siglo Futuro*, 31 de mayo de 1899.
[502] *La Ilustración Española y Americana*, 30 de mayo de 1899.



Una de las múltiples fotos que acompañaron a esta crónica reflejaba, tal y como se percibe en la imagen, la capilla ardiente que fue colocada en el Palacio del Congreso, atestada de coronas de flores y símbolos católicos, velas, cruces e imágenes religiosas, mostrando por tanto la religiosidad del difunto. Por último, su entierro en el cementerio de San Isidro, como así lo atestiguaban las crónicas, demuestra cómo a pesar de esas malintencionadas dudas expresadas por los «neos», su cuerpo fue sepultado en tierra consagrada. De este modo, a pesar de las críticas y las polémicas suscitadas al respecto, las fuentes nos muestran cómo Castelar vivió y murió en el seno de la Iglesia Católica.

SEGUNDA PARTE

LA CONSOLIDACIÓN DE LA RUPTURA.

KRAUSISMO Y RELIGIÓN

V.

CLAVES PARA INTERPRETAR

LA EXPERIENCIA KRAUSISTA EN ESPAÑA

Antes de centrarnos en la experiencia del krausismo español a través de aquellos personajes que conformaron lo que la historiografía ha denominado segunda generación de krausistas, se hace necesaria una breve recapitulación historiográfica con el fin de situar este trabajo en el contexto de las importantes contribuciones que desde hace décadas se vienen publicando en este campo. Del mismo modo, creo imprescindible realizar una somera explicación de cómo esta corriente llegó a España y lo que significó en nuestro país.

5.1. El krausismo en España

El krausismo es un movimiento filosófico de corte idealista organizado en torno a la figura del pensador alemán Karl Christian Friedrich Krause (1781-1832). Su penetración y difusión en España ha sido objeto de estudio desde la década de los ochenta, aunque anteriormente podemos encontrar estudios clásicos acerca del krausismo en España[503]. Autores como Manuel Andrino Hernández, Teresa Rodríguez de Lecea o Gonzalo Capellán de Miguel nos han descubierto cómo fueron los moderados quienes, en su afán por importar una nueva doctrina que propiciara un proceso regenerador del país frente a la decadencia de la cultura y la enseñanza españolas, y conocedores ya de la filosofía de Krause a la altura de 1840, se la presentaron a Julián Sanz del Río (1814-1869).

Así, por ejemplo, a finales de los ochenta del pasado siglo, Andrino Hernández ha reivindicado la traducción del *Curso de derecho natural* de Ahrens[504] en 1841 por Ruperto Navarro Zamorano como el inicio manifiesto de la estela del krausismo

[503] Nos referimos, por orden de publicación, a: JOBIT, PIERRE: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. I. Les krausistes*. E. de Boccard, París, 1936; LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *El krausismo español: Perfil de una aventura intelectual*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956; GÓMEZ MOLLEDA, Mª DOLORES: *Los reformadores de la España contemporánea*. CSIC, Madrid, 1966; GIL CREMADES, JUAN JOSÉ: *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Ariel, Barcelona, 1969; o *Krausistas y liberales*. Seminarios y ediciones, Madrid, 1975.

[504] Heinrich Ahrens (1808-1874), filósofo y jurisconsulto alemán, fue uno de los más importantes propagandistas de la filosofía krausista.

español[505]. Dadas la rígida ortodoxia religiosa y el marco legal del momento, Navarro Zamorano realizaría una reconstrucción propia del capítulo dedicado a la religión, destacando la importancia de la misma pero suprimiendo toda alusión a la teología racional[506]. Junto a él, figuras clave del moderantismo español como Eusebio María del Valle o Ramón de la Sagra –primer expositor de las doctrinas krausistas en el Ateneo de Madrid– constituirían el «primer núcleo del krausismo español»[507]. Así, en opinión de Andrino Hernández, el punto de arranque del krausismo español no sólo fue anterior al famoso viaje de Sanz del Río a Alemania, sino que la introducción y asimilación inicial de esas ideas krausistas se produjo en el seno de instituciones culturales madrileñas, como es el caso del Ateneo. De allí surgirían jóvenes entusiastas que de la mano de maestros como del Valle o de la Sagra, fomentarían la renovación política, económica y cultural que necesitaba España, basándose en los principios armónicos y conciliadores adquiridos en sus viajes al extranjero[508]. Por su lado, Rodríguez de Lecea también ha destacado cómo el grupo de moderados al que se unió Sanz del Río en Madrid fue decisivo para la configuración de su propósito. Así, sería Gómez de la Serna quien le encargaría la «búsqueda de una receta política para la regeneración del país y, en concreto, de su enseñanza»[509]. Aunque, en realidad, una vez allí, Sanz del Río decidiera seguir las indicaciones propuestas por Ahrens de buscar una doctrina filosófica más amplia y profunda, por ejemplo, la de Krause.

Ya en 2003, Capellán de Miguel, no sólo ha sumado a esa lista de moderados que introducirían a Sanz del Río en el mundo krausista a Santiago de Tejada, sino que lo ha considerado el «primer krausista español»[510] a raíz de sus viajes a Alemania en 1837 y las evidencias relacionadas con textos krausistas encontradas en su archivo personal[511]. A pesar de todo, Gonzalo Capellán ha sostenido cómo el viaje de Sanz del

[505] ANDRINO HERNÁNDEZ, MANUEL: «Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España», *Revista de Estudios Políticos*, nº 53, 1986, p. 75.
[506] ANDRINO HERNÁNDEZ, MANUEL: «La conciliación entre catolicismo y krausismo (su primer intento en la traducción de Ahrens por Navarro Zamorano», *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, nº 79, 1987, pp. 58-59.
[507] ANDRINO HERNÁNDEZ, MANUEL: «Navarro Zamorano y…», *op. cit.*, p. 80.
[508] *Ibíd.*, p. 87.
[509]RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA: «La aparición de un nuevo sistema filosófico», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 102-103.
[510] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El primer krausismo en España. ¿Moderado o progresista?» en M. Suárez Cortina (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 170-178.
[511] Para más información al respecto: CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Biblioteca nueva, Madrid, 2006, pp. 174-179.

Río a Alemania en 1843, seguía constituyendo «el acontecimiento clave para el asentamiento definitivo y la difusión de la filosofía de Krause en España»[512]. Capellán ha defendido además que la atención que el sector moderado puso en la filosofía krausista no fue casual, sino una apuesta por buscar una alternativa al eclecticismo francés. Después, hacia la década de los sesenta, la propia realidad política española provocaría que el krausismo español diera un giro hacia el progresismo, siendo considerado el año de 1860 como una especie de «hora cero» del krausismo español[513]. De esta forma, como ha afirmado el historiador, esa etapa inicial cercana al moderantismo fracasaría dando paso a una generación de jóvenes progresistas defensores de la razón y la libertad. Esta década de los sesenta será precisamente el punto de partida de esta investigación, si bien antes resultan imprescindibles unas breves notas sobre Julián Sanz del Río y la amenaza que sus novedosas doctrinas constituyeron para tradicionalistas y neocatólicos.

5.2. La irrupción del mal en la universidad española: Julián Sanz del Río

Sea como fuere y cómo llegara a conocer a Krause, lo cierto es que el principal difusor de la doctrina krausista en España fue Julián Sanz del Río. Los trabajos sobre su figura y escritos son numerosos: desde los primeros estudiosos del filósofo como Fernando Martín Buezas, Antonio Jiménez García o Marcos Martínez de Vadillo, hasta los miembros y colaboradores del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la Universidad Pontificia de Comillas como Rafael Orden Jiménez y Enrique Menéndez Ureña, sin olvidar al padre jesuita Rogelio García Mateo o a Roberto Albares[514]. De esta forma, se nos hace necesaria una referencia a los

[512] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *La España armónica… op. cit.*, p. 167.
[513] Capellán de Miguel se ha mostrado de acuerdo con esta afirmación realizada por Vicente Cacho Viu: CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El primer krausismo…», *op. cit.*, p. 187.
[514] Como ejemplo resaltamos por orden de aparición los siguientes títulos de los autores citados: MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río, autobiografía de intimidad*. Tecnos, Madrid, 1978; MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa de los krausistas españoles. Lección inaugural del curso académico 1974-75*. Centro regional de estudios teológicos de Aragón, Zaragoza, 1974; MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *La teología religiosa de Sanz del Río y del krausismo español*. Editorial Gredos, Madrid, 1977; JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: «Un texto raro de Sanz del Río: Carta y cuenta de conducta», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 7, 1989, pp. 255-280; GARCÍA MATEO, ROGELIO: «Krause, Ahrens, Sanz del Río: en torno a la génesis del Krausismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 117-138; MENÉNDEZ UREÑA, ENRIQUE: «El origen alemán del "Ideal de la humanidad" de Sanz del Río: hacia una nueva perspectiva del Krausismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 207-224; ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: *Sanz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de la filosofía de Krause*. Universidad de Navarra, Pamplona, 1998; ALBARES, ROBERTO: «Julián Sanz del Río y el

elementos biográficos más relevantes de Sanz del Río, pues como compendiador del sistema de Krause e introductor de esa filosofía en la universidad española, fue también el primer blanco de los defensores del catolicismo. A su regreso a España tras sus viajes por Europa –en los que había conocido a famosos discípulos de Krause como Ahrens, Leonhardi o Röeder, y entablado amistad con grandes historiadores como Weber–, Sanz del Río fue nombrado catedrático de Filosofía del Derecho en la Universidad Central, desde donde comenzó su divulgación del pensamiento krausista. Destacable resulta al respecto el discurso que pronunció en la inauguración del curso 1857-1858 reivindicando el papel de la razón y la libertad de la ciencia y dando las primeras pautas sobre el racionalismo armónico[515]. Este discurso fue impugnado rápidamente por Juan Manuel Ortí y Lara desde las páginas de la revista granadina *La Alhambra*, acusando a Sanz del Río de enemigo de la fe por utilizar un lenguaje oscuro, enigmático e ininteligible, así como un discurso plagado de errores contra la religión católica. En la siguiente cita podemos ver el miedo del tradicionalista a la propagación de la filosofía krausista entre los jóvenes españoles ya a finales de la década de los cincuenta:

> «La cátedra que desempeña el Sr. Sanz del Rio es única en España, de manera que su doctrina es como la fuente en que han de beber los futuros maestros de la juventud española; dentro de diez ó doce años… antes, antes, si hemos de juzgar por los frutos ya producidos, esas doctrinas habrán tomado asiento en universidades é institutos, y ¡ay Dios! ¡qué enemigo tan poderoso se prepara contra la fé católica y por lo tanto contra la ventura de la patria, si el Sr. Sanz del Rio enseña en su cátedra las doctrinas que profesa en su discurso inaugural!»[516].

En 1860, como hemos comentado, se puede situar el origen histórico-político del krausismo en España, con la publicación de la revista *La Razón* dirigida por Francisco de Paula Canalejas. También fue el año en el que Sanz del Río publicó dos de sus obras más relevantes: su personal adaptación de las obras de Krause *Ideal de la Humanidad*

---

krausismo» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 237-286; ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: «La aproximación ideológica de Sanz del Río al liberalismo progresista y su primera polémica con la prensa tradicionalista», *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, nº 22, 2005, pp. 177-245 y ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: «La recepción de la filosofía krausista en España», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 53-102.

[515] SANZ DEL RÍO, JULIÁN: *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 á 1858 en la Universidad Central*. Imprenta Nacional, Madrid, 1857.

[516] ORTÍ Y LARA, JUAN MANUEL: *Impugnación del discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858 en la Universidad Central por el doctor D. Julian Sanz del Rio, Catedrático de Historia de la Filosofia en la Facultad de Filosofia y Letras*. Imprenta y Libreria de D. José Maria Zamora, Granada, 1857, p. 24.

para la vida[517] y *Sistema de la Filosofía. Metafísica primera parte. Análisis*[518]. Llegados a este punto, resulta conveniente para una mejor comprensión de las teorías, exponer brevemente las líneas básicas del sistema krausista que hizo suyo Sanz del Río. En relación con la historiografía, a los miembros del Instituto de Investigación sobre Liberalismo, Krausismo y Masonería de la UPCo ya citados, Menéndez Ureña y Orden Jiménez, debemos sumar al actual director del mismo, José Manuel Vázquez Romero, además de citar a otros expertos en el tema como Teresa Rodríguez de Lecea y Gonzalo Capellán de Miguel[519]. Coincido con todos ellos en caracterizar al krausismo como una filosofía basada en la razón como única fuente y ley del conocimiento científico. Se trataría de un conocimiento dividido en dos etapas: analítica y sintética. A través de la primera, subjetiva y precientífica, se ascendería intuitivamente desde el Yo cartesiano hasta el Ser, que no es otra cosa que Dios, en el que todo está inmerso. La figura de Dios es así la fuente de toda realidad. De manera contraria, en la segunda fase, objetiva y deductiva, se recorrería el mismo camino de forma descendente, desde Dios hasta las cosas y el Yo. Finalmente habría una fase de construcción caracterizada por la armonización y puesta en práctica de los resultados. A pesar de que sería esta segunda etapa la encargada de dar rigor científico a la anterior, el krausismo prácticamente prescindió de ella, otorgando toda la relevancia a la analítica.

Con respecto al tema que nos ocupa, creo necesario destacar cómo la filosofía krausista, en su afán por conciliar fe y razón, se colocó en un término medio entre el racionalismo escéptico que negaba la posibilidad científica de la metafísica y la teología dogmática que alentaba la fe ciega. Una de sus grandes preocupaciones fue demostrar

---

[517] KRAUSE, C. CHR. F.: *Ideal de la humanidad para la vida, con introduccion y comentarios por D. Julian Sanz del Rio*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1871, 2º ed.

[518] KRAUSE, C. CHR. F.: *Sistema de la Filosofía. Metafísica primera parte. Análisis, expuesto por D. Julian Sanz del Rio*. Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1860.

[519] Véanse como muestra algunas obras: RODRIGUEZ DE LECEA, TERESA: «Presupuestos filosóficos: el krausismo», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 73-77; «Filosofía de la religión del krausismo español» en VV.AA: *Reivindicación de Krause*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1982, pp. 59-70; MENÉNDEZ UREÑA, ENRIQUE: ««El ideal de la humanidad» de Krause 175 años después: contexto y génesis de una obra desconocida», *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 42, nº 168, 1986, pp. 413-431; RODRÍGUEZ DE LECEA, TERESA: «La aparición…», *op. cit.*, pp. 99-115; ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*. UPCo, Madrid, 1998; VÁZQUEZ-ROMERO, JOSÉ MANUEL: *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. UPCo, Madrid, 1998; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «La renovación de la cultura española a través del pensamiento alemán: Krause y el krausismo», *Brocar: Cuadernos de Investigación Histórica*, nº 22, 1998, pp. 137-154; ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en E. Menéndez Ureña y P. Álvarez Lázaro (eds.): *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. UPCo, Madrid, 1999, pp. 243-275; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *La España armónica… op. cit.*

que no se trataba de un sistema irreligioso, sino que la religión para ellos era parte necesaria de la vida. Es más, como ha destacado Capellán, Krause explicó las incógnitas tradicionales de la filosofía en relación a la divinidad: «Vengo de Dios, soy parte de él y voy hacia la unidad con él, con el todo del que soy parte»[520]. Se trataba de una teología racional, «donde la razón va desvelando paulatinamente y con la limitación del alcance humano la infinita realidad de Dios»[521], y a la que Krause denominó pan-en-teísmo. Estaría éste caracterizado por la presencia de Dios dentro y sobre el mundo, es decir, sería un Dios inmanente y trascendente que actuaría como Ser Supremo sobre el mundo y como Providencia dentro del mundo[522]. Un Dios finito e infinito gracias a lo cual sería posible la intimidad del hombre con la divinidad[523]. Y en virtud de esa homogeneidad de esencia entre Dios y el hombre, superando la unidad panteísta y la variedad dualista, se formula el sistema armónico que proponían: la realización del ideal de la humanidad, esto es, asemejarse y reunirse con Dios en perfecta armonía universal. Este destino se lograría cumpliendo cada uno con sus fines particulares y atendiendo, asociados en *Alianzas*, a las diferentes esferas en que se desenvuelve la vida del hombre. Así, en lo moral promovieron la realización del bien por el bien con independencia de castigo o premio, es decir, sin la condena eterna propia del catolicismo; en el terreno religioso propiciaron la unión íntima con Dios; en relación con el derecho limitaron el poder del Estado a su esfera, respetando la constitución positiva de cada pueblo y resaltando la libertad y la tolerancia; en el ámbito social trataron de promover la regeneración y el progreso para todos; y en relación con la filosofía de la historia, desde esa triple concepción dialéctica de unidad, variedad y armonía, defendieron la libre y progresista marcha de la sociedad.

5.3. La guerra a la «impiedad» de Sanz del Río

A partir de ese momento, el sector denominado neocatólico, que nunca aceptó la concepción intimista de la religión krausista frente al imperante fanatismo, inició una dura campaña contra el krausismo centrada en la figura de Sanz del Río. Como ha afirmado Capellán, la dinámica de todas aquellas polémicas se basó en la

[520] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *La España armónica… op. cit.,* pp. 59-60.
[521] MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *La teología religiosa… op. cit.*, p. 49.
[522] El desarrollo de la teoría panenteísta ha sido estudiado por ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: *El sistema de la filosofía de Krause… op. cit*.
[523] ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: «La relación de intimidad…», *op. cit.*, p. 245.

desacreditación del krausismo acusándoles ante la sociedad de aspectos que ésta pudiera considerar negativos. Entre estas imputaciones resultan recurrentes las acusaciones de formar una escuela, una secta oscurantista o una logia[524]. Precisamente fue ese concepto de oscuridad el más utilizado por los adversarios del krausismo para criticarlo. En un artículo publicado en *El Pensamiento Español* en 1862 podemos ver cómo, en su afán por desprestigiar la doctrina, trataban de ridiculizarla enredando el mensaje:

> «Recordemos que este sistema –decían– admite sólo un sér, una esencia única de que participan los objetos particulares, cuya esencia es la misma en todos ellos y tampoco se distingue realmente de la divina. El Sr. Sanz del Río afirma que *no existe en la realidad ningun sér fuera de Dios –que Dios es en bajo –mediante sí el mundo –que Dios esencia en sí (en ser Dios) el mundo –que fuera del Ser-Dios nada queda que ser ni lo pensamos –que Dios es el sér uno mismo todo* –que lo finito es en la esencia uno con el todo, que de Dios afuera y sobre Dios no pensamos ser ni nos pensamos á nosotros, siendo conocido Dios como el Ser *uno, mismo, todo absolutamente*; luego siendo Dios y porque es Dios (en virtud de ser Dios) *esencia, funda, contiene el mundo y los séres finitos*»[525].

El importador de tan perniciosa doctrina también fue acusado, como observamos en la colección de artículos publicada por Francisco Navarro Villoslada bajo el título de «Los textos vivos. Don Julian Sanz del Río», de inventar palabras y de otorgar significados nuevos a otras. Así, explicaba el periodista cómo su lenguaje *bárbaro* resultaba completamente incompatible con la doctrina católica: «La palabra Dios en boca de la mayor parte de esos impíos, no quiere decir el ENTE REAL, personal, libérrimo, inmutable, perfectísimo de la metafísica cristiana y del catecismo católico», sino que significaba, por el contrario, «mera abstraccion, lógica que carece de vida, de libertad y de personalidad»[526]. Sanz del Río había inventado, en opinión de Navarro Villosada, «palabras nuevas y bárbaras como esenciar, ejemplar, (verbo) con otras ciento de la misma calaña», y trastornado «la gramática y el sentido comun» hasta el punto de afirmar «que el Sér es, en, bajo, y mediante sí, todo, (Krause) y que Dios se dirige hácia sí mismo, (Tiberghien)»[527]. Al mismo tiempo, el presbítero y polemista Miguel Sánchez López (1833-1889) publicaba en *La Concordia* una de las primeras exposiciones críticas contra las doctrinas krausistas. En sus artículos se destacaba de

[524] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «La renovación de la cultura…», *op. cit.*, p. 147.
[525] *El Pensamiento Español*, nº 718, 30 de abril de 1862.
[526] *El Pensamiento Español*, nº 873, 31 de octubre de 1862.
[527] *Ibíd.*

nuevo el krausismo como filosofía inconsecuente, caótica y oscura: «Su fuerza –afirmaba– estriba únicamente en el misterioso prestigio de la oscuridad»; mientras que «su valor consiste en la entonacion dogmática con que se propone, las sombras misteriosas desde las cuales se anuncia, y las densas tinieblas que forman la atmosfera de error en que vive»[528]. Para el presbítero, el krausismo negaba «todos los sistemas», se apartaba «de todos los conocidos principios», y destruía «la antigua armonía»[529], creando, en definitiva, «el caos»[530]. Acusaba además a Krause de haber construido un sistema servilista que rechazaba toda la filosofía anterior a él proclamando su razón como absoluta: «Y como todo el saber y toda la verdad se niegan a todos los filósofos –expresaba el autor–, es necesario que elevando la exageracion á su última potencia, todo el saber y toda la verdad se concedan al afortunadísimo Krausse»[531]. En cuanto al método, rechazaba Sánchez López su sistema intuitivo que partía del *yo* como primera manifestación de la conciencia para llegar al conocimiento de Dios, caracterizándolo como un «sistema de teorias estériles, de problemas inútiles, de doctrinas, mejor dicho, de fárrago inmenso de palabras incomprensibles»[532]. Vemos así, en estas primeras impugnaciones dedicadas al krausismo, el recurso al insulto fácil y a la complejidad y oscuridad de su lenguaje como única forma de crítica.

En sentido opuesto destaca la figura de Ortí y Lara, considerado uno de los mayores enemigos de la filosofía krausista por su beligerancia e intransigencia. Al contrario que las críticas anteriores, Ortí se sumergió en la doctrina krausista tratando de impugnarla desde dentro. Ya en 1864 publicó *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*, donde trató de probar cómo los krausistas profesaban doctrinas panteístas, o lo que era lo mismo, ejercían, como los diarios de la época se preocuparon por constatar, un ateísmo disfrazado[533]. Ortí y Lara dedicó su folleto a comprobar cómo mediante «fórmulas oscuras y capciosas»[534], el krausismo iba más lejos en su panteísmo de lo que fueron Hegel o Schelling. Comenzó negando que nada añadía la silaba *en* a la palabra panteísmo, por lo que eso del *pan-en-teísmo* significaba lo mismo, es decir, que Dios es todo y es uno, resultado de confundir, como reiteró a lo largo de su obra, lo

[528] «Filosofia kraussista. Su carácter», *La Concordia*, nº 3, 24 de mayo de 1863, p. 38.
[529] *Ibíd.*
[530] *Ibíd.*
[531] *Ibíd.*, p. 40.
[532] «Filosofia kraussista. Su método. Punto de partida», *La Concordia*, nº 6, 14 de junio de 1863, p. 93.
[533] Lo vemos por ejemplo en *La Esperanza*, nº 5942, 19 de febrero de 1864, o en *El Pensamiento Español*, nº 1279, 26 de febrero de 1864.
[534] ORTÍ Y LARA, JUAN MANUEL: *Krause y sus discípulos convictos de panteismo*. Imprenta de Tejado, Madrid, 1864, p. VI.

infinito con el todo. El error del panteísmo no era otro para el autor neocatólico que sustituir a Dios por esa idea universal donde todo se contiene y de donde todo sale sucesivamente. Así lo explicaba:

> «El vicio esencial de esta filosofía, está, pues, en su punto de partida, conviene á saber: en poner como principio de las cosas, no el sér infinito, necesario, inmutable, eterno, motor inmóvil de todo movimiento, causa inalterable de todo sér, si no una esencia indeterminada y abstracta, que durante un espacio de tiempo indefinido, está pasando de la potencia al acto, sin partir de ningun acto primero, ni llegar á ninguno postrero, es decir, sin que sus determinaciones tengan principio ni fin»[535].

Y es que era de esa percepción inmediata de la esencia de Dios de donde Krause hacía derivar la explicación de todas las cosas, es decir, la conciencia, el conocimiento intuitivo de la realidad, una noción completamente opuesta a la doctrina católica por la cual el conocimiento de Dios quedaba siempre encerrado en la oscuridad de la propia fe[536]. De manera opuesta, para la filosofía católica, «la verdad primera, que es Dios, no la conocemos en sí misma, y por consiguiente no podemos ver en la divina esencia la razon de los séres finitos»[537]. En 1865 recopiló Ortí y Lara en un volumen las *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteistica del aleman Krause*[538], pronunciadas en la sociedad literario-católica *La Armonía* durante los años 1864 y 1865. A lo largo de estas ocho lecciones, Ortí y Lara fue incidiendo en cada uno de los aspectos de la filosofía de Krause, tratando de desmontar ese concepto intuitivo de la ciencia que, en abierta oposición al Dios católico indemostrable a través de la razón, hacía del conocimiento de la esencia de Dios el fundamento de todas las cosas. El resultado de esta primera campaña contra la impiedad culminaría con la condena eclesiástica a través del *Syllabus Errorum* en 1864 y la inclusión del *Ideal de la humanidad para la vida* en el índice de libros prohibidos en 1865. Resulta interesante a este respecto la *Carta y cuenta general de conducta* que Sanz del Río comenzó a escribir en 1863, envió modificada en enero de 1865 y publicó después en octubre de 1867. La segunda versión[539], la más completa, iba dirigida al catedrático de Psicología, Lógica y Ética del Instituto de Badajoz, Tomás Romero de Castilla, defensor infatigable de la ortodoxia krausista. En ella Sanz del Río,

---

[535] *Ibíd.*, p. 40.
[536] *Ibíd.*, p. 47.
[537] *Ibíd.*, p. 57.
[538] ORTÍ Y LARA, JUAN MANUEL: *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteistica del aleman Krause*. Imprenta de Tejado, Madrid, 1865.
[539] Reproducida en: JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: «Un texto raro de Sanz del Río…», *op. cit.* pp. 255-280.

tras declararse racionalista y fiel creyente, sostenía cómo a nadie a excepción de Dios debía dar cuenta de su fe, y en cualquier caso, rechazando la acusación de panteísta, defendía el panenteísmo como una superación de aquél. Por último, negando todo sentido de secta y proselitismo, Sanz del Río se reafirmaba en sus ideas. No obstante, la incansable insistencia de los «neos» por expedientarlo culminó con su separación de la cátedra el 31 de diciembre de 1867, siete años después de haberse publicado el *Ideal*.

Apenas dos años más tarde, su muerte fuera de la Iglesia el 12 de octubre de 1869 y su entierro civil, no sólo significarían la ruptura social del maestro con la Iglesia, sino la de todo el grupo. Como ha afirmado el historiador Martínez de Vadillo, se trató del «reconocimiento externo y social de una ruptura que en espíritu había tenido lugar hacía muchos años»[540]. Los capítulos que siguen son una muestra de esta experiencia krausista cuyo precedente y víctima había sido Julián Sanz del Río. La inflexibilidad neocatólica, lejos de ceder a la muerte del maestro, se empecinaría durante décadas por acabar con todo rastro de doctrina krausista, aunque ellos, defensores acérrimos de su libertad de conciencia, buscarían nuevas fórmulas con las que participar en la sociedad de su tiempo.

5.4. Protagonistas para una historia del krausismo religioso en España

Tras la muerte de Julián Sanz del Río, nos encontramos frente a una segunda generación de krausistas que trataron de desarrollar de manera práctica las enseñanzas del maestro. Como en todo, no se puede generalizar, y tal y como ha afirmado Antonio Jiménez García, «hay casi tantos krausismos como krausistas»[541]. Se trató pues de una filosofía en constante evolución que se fue adaptando a la nueva marcha de los tiempos en su afán por procurar solución a los problemas de la época. Así, desde el punto de vista de la relación del krausismo con la religión o los problemas derivados de ella, dividiré este período en tres épocas: apoyo, decadencia, y reestructuración interna. La primera, a la que he considerado «de esperanzas», responde al contexto del Sexenio Democrático, aquel en el que los krausistas tuvieron la situación política del país a su favor. A esta fase siguió el fracaso de la primera República española y el advenimiento de la Restauración, trayendo consigo el desprestigio de la escuela y una etapa «de

[540] MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa… op. cit.* p. 28.
[541] JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: «El krausismo y el pensamiento liberal español. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Guadalajara el 27 de abril de 1982», *Gades*, nº 11, 1983, p. 314.

amarguras». En el tercer momento, centrado en el largo periodo restauracionista, la escuela hubo de reinventarse buscando estrategias que le permitieran participar del régimen canovista.

Por su parte, Gumersindo de Azcárate (1840-1917), perfecto representante del krausismo práctico, será el personaje que nos sirva de guía principal a través de esta experiencia krausista. De la mano del historiador y político Pablo de Azcárate, sobrino de nuestro protagonista, se iniciaron en España los estudios sobre Gumersindo de Azcárate[542]. A esta obra le siguieron varios trabajos en los que se incidió sobre la crisis religiosa del mismo. Autores como Juan López Morillas[543], Elías Díaz[544] o Ceferino Martínez Santamaría[545], han destacado al respecto. Ya en la década de los ochenta, Alfredo Marcos Oteruelo, dedicó una obra al pensamiento de Azcárate[546], y más recientemente, el historiador Gonzalo Capellán de Miguel ha demostrado ser un gran conocedor de la vida y obra del pensador[547]. Brevemente, hemos de dar cuenta de algunos rasgos importantes de la vida del autor. Azcárate, leonés de nacimiento, comenzó sus estudios de Derecho en Oviedo con tan solo 15 años, tres años después, en 1858, se trasladó a Madrid para finalizarlos. Fue durante estos años en la universidad cuando tuvo la oportunidad de escuchar en su cátedra a Sanz del Río y de compartir tertulias con él y otros destacados intelectuales de la época gracias a la relación de éstos con su padre, el filósofo Patricio de Azcárate[548]. Capellán de Miguel ha destacado precisamente el importante papel que jugó su padre en la definición del carácter de Azcárate, sobre todo en el ámbito religioso. Así, a pesar de que acabara abandonando el credo católico, nunca olvidaría esas verdades fundamentales reveladas por su padre,

[542] AZCÁRATE, PABLO: *Gumersindo de Azcárate. Estudio biográfico documental: semblanza, epistolario, escritos*. Tecnos, Madrid, 1969.
[543] LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*. Ariel, Barcelona, 1972.
[544] DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Estudio preliminar», en G. de Azcárate y J.L. Monereo Pérez (dir.): *Minuta de un testamento (Ideario del krausismo liberal)*, Granada, Comares, 2004, 2ª ed. (original 1967); *La filosofía social del Krausismo español*. Editorial Debate, Madrid, 1989, 3º ed. (Original 1973); y «Reformismo social krausista: Gumersindo de Azcárate», en C. Lida e I. Zabala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 239-253.
[545] MARTÍNEZ SANTAMARÍA, CEFERINO: «La religión en D. Gumersindo de Azcarate», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, nº 5, 1978, pp. 377-386.
[546] MARCOS OTERUELO, ALFREDO: *El pensamiento de Gumersindo de Azcárate*. Institución "Fray Bernardino de Sahagún", Excma. Diputación Provincial de León y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CECEL), León, 1985; y más recientemente: «Gumersindo de Azcárate» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 299-324.
[547] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «W.E. Channing y el krausismo: vías de recepción del unitarismo norteamericano en España», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 75, 1999, pp. 297-337; y *Gumersindo de Azcarate: biografía intelectual*. Junta de Castilla y León, 2005.
[548] Así lo atestiguó Pablo de Azcárate.

como «la existencia de Dios», «su providencia», «la espiritualidad e inmortalidad del alma» y «la inmutabilidad del principio moral»[549].

Como decía, en aquellas reuniones conoció también al que sería uno de sus mejores amigos, Giner de los Ríos. Junto a él se acercaría a la que pronto sería su familia política, los Inerarity. En 1862, tras obtener su licenciatura e ingresar en el Ilustre Colegio de Abogados de Madrid, comenzó Filosofía y Letras en la Universidad Central y fue aceptado como socio del Ateneo. Como ya avanzábamos, en 1866 se casó con Emilia Inerarity, quien murió apenas dos años después por una infección tras el parto, sumiendo a Azcárate temporalmente en la oscuridad. En 1869, mientras preparaba las oposiciones a la cátedra, obtuvo el puesto de auxiliar de Legislación comparada –única en España de este tipo– para el curso de doctorado de Derecho en la Central. El 28 de febrero de 1873 la ganó por oposición. En ese mismo año aceptó el puesto ofrecido por Salmerón durante su etapa como ministro de Gracia y Justicia, de Director General de los Registros Civil, de la Propiedad y del Notariado. Como veremos, con el fin del Sexenio y el advenimiento de la Restauración fue expulsado de la Universidad y desterrado a Cáceres. El año 1875 supondrá entonces un antes y un después, no sólo en la vida de Azcárate, sino para el krausismo en general. Estos hombres no serían repuestos en sus Cátedras hasta 1881, en el contexto de un gobierno liberal presidido por Sagasta. En 1882 volvió a contraer matrimonio con María Benita Álvarez, aunque esta vez, ya no lo haría como católico. Azcárate, reflejo –en palabras de Marcos Oteruelo[550]– de honradez política y entereza moral, desempeño a lo largo de su vida un gran número de cargos. Entre otros, fue secretario de la sección de Ciencias Morales y Políticas del Ateneo de Madrid en 1864 y 1869; presidente de la misma en 1876, 1877 y 1884; vicepresidente de la Academia de Legislación y Jurisprudencia en 1877; vicepresidente de la Junta de Gobierno del Ateneo en 1881, 1886, 1887, 1889 y 1891; diputado por León desde 1886; presidente del Ateneo en 1892, miembro del Consejo de Instrucción Pública entre 1900 y 1917; presidente del Instituto de Reformas Sociales en 1903; vicepresidente de la Junta para Ampliación de Estudios en 1907; académico de la Real Academia de la Historia desde 1910; y rector honorario de la Universidad de Madrid desde su jubilación en 1915. Esta resumida lista de cargos en organismos e instituciones de los que Azcárate formó parte, muestran su interés por los cuatro sectores que marcaron su vida: la política, la universidad, el derecho y la reforma

[549] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *Gumersindo de Azcarate… op. cit.,* p. 22.
[550] MARCOS OTERUELO, ALFREDO: *El pensamiento de… op. cit.,* p. 117.

social. Así, considero a Azcárate el mejor representante del krausismo práctico en España. Consciente del problema español y comprometido con la vida política de su país, llevó a la práctica la esencia del krausismo a través de proyectos pedagógicos, jurídicos y sociales. Su espíritu de caridad, amor y justicia –que hacía derivar de su cristianismo racionalista y moral– lo llevó a su vida entera: así, en lo político, fue defensor acérrimo de las libertades, especialmente de conciencia y culto; en lo social, su idea de la fraternidad evangélica le llevó a propugnar la justicia social y a comprender la necesidad de una regeneración social; en el plano científico, propugnó el racionalismo mezclado con tintes románticos e idealistas; y en lo moral, el concepto de la ética krausista altruista y desinteresada, aquella fundada en el bien por el bien, le hizo promover un movimiento de regeneración moral que incluyera a todos los sectores de la sociedad española. Sin olvidarnos de su crisis religiosa, ejemplo paradigmático de un proceso, más o menos manifiesto, por el que la mayoría de krausistas transitó. «Espíritu de armonía, defensa de la libertad, culto a la ciencia, afirmación de la razón, moralismo, pedagogía y religiosidad»[551], así resumía Elías Díaz las características generales de esta puesta en práctica del krausismo español que desarrollaremos en los capítulos que siguen de la mano de Gumersindo de Azcárate.

A pesar de su relevancia, no podemos obviar la necesaria presencia de otros personajes de la época. Así, el sacerdote Fernando de Castro (1814-1874)[552], protagonista del siguiente capítulo, resulta primordial pues su experiencia discursiva nos sitúa de pleno en el debate historiográfico actual sobre la relación entre catolicismo

[551] DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Estudio preliminar…», *op. cit.*, p. XV.

[552] Entre los estudios dedicados a Fernando de Castro, destacan, por orden cronológico, los trabajos siguientes: DÍAZ DE CERIO, FRANCO: *Fernando de Castro (1814-1874). Académico de la historia y teorizador de la Iglesia española*. Imprenta y editorial Maestre, Madrid, 1969; *Fernando de Castro. Filosofo de la historia, 1814-1874.* Centro de Estudios e investigación "San Isidoro", León, 1970; «La Iglesia y el Papado según Fernando de Castro (1814-1874)», *Archivum historiae pontificiae*, nº 9, 1971, pp. 279-307; o «La inauguración del monumento de Mallona (Bilbao) y la oración fúnebre de Fernando de Castro (1870)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Vizcaya (Real Sociedad Vascongada de Amigos del País)*, separata nº 6, 1972, pp. 407-426; ABELLÁN, JOSE LUIS: *Memoria testamentaria… op. cit.*; ABELLÁN, JOSE LUIS: *Fernando de Castro y el problema… op. cit.*; VILAR, JUAN BAUTISTA: «La dramática indagación de la verdad religiosa por un sacerdote krausista», *Estudios románicos*, nº 6, 1987-1989, pp. 1827-1835; NATAL ÁLVAREZ, ANTONIO: «Fernando de Castro» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 287-298; CARRACEDO SANCHA, MÁXIMO: *Fernando de Castro. Católico liberal, krausista y heterodoxo*. Diputación de León/Instituto Leonés de Cultura, León, 2003; CHACÓN GODAS, RAMÓN: *D. Fernando de Castro… op. cit.*; GARCÍA ROMERO, JUANA: *Fernando de Castro: paradigmas femeninos*. Edición personal, Madrid, 2010; SERRANO GARCÍA, RAFAEL: «Fernando de Castro (1814-1874). Recorrido vital y búsquedas intelectuales de un clérigo krausista», en F. de Castro: *Caracteres históricos de la Iglesia*, Urgoiti, Pamplona, 2010, pp. V-CXXI; y *Fernando de Castro (1814-1874). Un obrero de la Humanidad*. Junta de Castilla y León, Salamanca, 2010.

liberal y krausismo. De igual forma, Francisco de Paula Canalejas (1834-1883), catedrático de Literatura, primero en Valladolid y luego en la Universidad Central de Madrid, se nos presenta imprescindible como polemista[553]. Durante la década de los sesenta, dedicó su labor literaria a discutir, desde las páginas de diversos periódicos y revistas democráticas –como *La razón* o *Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública*– con el neocatolicismo y el moderantismo, y ya desde 1870, se aprecia en sus textos un influjo filosófico marcado por el idealismo hegeliano y el krausismo, llegando a cambiar su cátedra en 1874 por la de Historia de la Filosofía.

De otro lado se hacen necesarias en esta investigación dos figuras clave que acompañarán a Azcárate en importantes momentos de su vida: Francisco Giner de los Ríos (1839-1915) y Nicolás Salmerón (1838-1908). El primero, destacable como filósofo y pedagogo, tuvo su primer contacto con Sanz del Río y la doctrina krausista en 1863, cuando se trasladó a la capital tras finalizar sus estudios de Filosofía en Granada[554]. De carácter crítico y gran ilusión docente, no dudaría en enfrentarse

[553] La figura de Canalejas tampoco ha interesado de manera especial a los investigadores: CRUZ CASADO, ANTONIO: «Un krausista olvidado. Francisco de Paula Canalejas Casas (1834-1883)», en A. Cruz y M. Raders (eds.): *Estudios de Literatura General y Comparada. Literatura y alianza de civilizaciones. XVI Simposio de la SELGYC*, Ayuntamiento de Lucena, Córdoba, 2009, pp. 451-458.

[554] A continuación citamos algunas referencias bibliográficas como ejemplo del interés que la historiografía ha mostrado hacia la figura de Giner de los Ríos: ANDRÉS ROIG, ARTURO: «La reforma universitaria en los países hispánicos y las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 155-172; CEREZO GALÁN, PEDRO: «Giner de los Ríos, el «Sócrates español». De la política a la pedagogía», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 28-67; DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Francisco Giner de los Ríos», *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, nº 13, abril de 2003, pp. 12-20; DÍAZ DE CERIO, FRANCO: «Ideario religioso de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), fundador de la Institución Libre de Enseñanza», *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 22, nº 87-88, 1966, pp. 231-270; DÍAZ MARTÍN, EDUARDO: «La relevancia del hecho religioso: base y fundamento», en *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Universidad de Jaén, Jaén, 1999, pp. 67-80; GARCÍA-VELASCO, JOSÉ: «Giner y su descendencia. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española contemporánea», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 96-195; GARRIDO DOMÍNGUEZ, FRANCISCO: *Francisco Giner de los Ríos. Creador de la Institución Libre de Enseñanza*. Comares, Granada, 2001; LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*. Alianza, Madrid, 1988; MARCO, JOSÉ MARÍA: *Francisco Giner de los Ríos. Pedagogía y poder*. Península, Barcelona, 2002; MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa… op. cit.*; ONTAÑÓN, ELVIRA: «Francisco Giner de los Ríos, retazos de una vida», *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, nº 13, abril de 2003, pp. 4-11; RODRIGUEZ DE LECEA, TERESA: «Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la religión», en *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Universidad de Jaén, Jaén, 1999, pp. 107-116; RODRIGUEZ DE LECEA, TERESA: «Giner de los Ríos y la religión en la ILE», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 103-118; SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Los Caballeros de la Razón. Giner de los Ríos y el krausismo en la España del siglo XIX», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 341-382; y

abiertamente con aquellos que atentaran contra la libertad de cátedra, como veremos durante los sucesos ocurridos en 1875. Sería con la fundación de la Institución Libre de Enseñanza cuando saldría a relucir su genio como pedagogo, de acuerdo con esa idea de formar hombres útiles para la sociedad, íntegros y capaces. Aunque en 1881 fue restituido en su cátedra, la ILE siguió su andadura bajo su dirección, adquiriendo renombre internacional gracias a los innovadores principios que implementó en su escuela práctica. El segundo, mucho más conocido por su labor política, conoció a Giner de los Ríos durante sus estudios de Filosofía y Letras en la Universidad de Granada[555]. Más tarde, ya en Madrid, fue discípulo de Sanz del Río y ocupó diferentes plazas en la Universidad Central hasta obtener, en 1869, la cátedra de Metafísica. Con la república, Salmerón fue ministro de Gracia y Justicia durante la presidencia de Figueras, tiempo en el que se rodeó de su entorno intelectual como Azcárate, Ruiz de Quevedo, Giner, Labra o Arenal llevando a cabo una serie de reformas penales y penitenciarias. Después, con la dimisión de Pi y Margall fue nombrado presidente del poder ejecutivo entre julio y septiembre de 1873. Su dimisión por negarse a firmar la condena de muerte de los militares cantonalistas, reflejo de la moralidad krausista de la que sería representante, fue tan criticada entonces como ahora. En 1874 regresó a su cátedra de Metafísica, sin embargo, los sucesos conocidos como segunda cuestión universitaria, le llevaron al exilio en Paris. Allí entraría en contacto con nuevas corrientes de pensamiento que le harían evolucionar hacia el positivismo. No retornó a España hasta principios de 1885, tras la amnistía del gobierno fusionista de Sagasta en 1883. Con su

---

VÁZQUEZ-ROMERO, JOSÉ MANUEL: «Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza», *Padres y maestros*, nº 339, 2011, pp. centrales.

[555] Nicolás Salmerón ha sido y es importante objeto de estudio, por lo que la bibliografía al respecto es muy amplia. A continuación citamos algunas referencias útiles con respecto a la relación de Salmerón con el krausismo y a su labor político-social desde esta perspectiva: DÍAZ SÁNCHEZ, JUAN MANUEL: «Nicolás Salmerón, fundador y director del Colegio «El Internacional». Modelo y ensayo para la Institución Libre de Enseñanza – 1866-1874», en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*, nº 7, 1987, pp. 49-56; LLOPIS Y PÉREZ, ANTONIO: *Historia política y parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso*. Imprenta de ediciones España, Madrid, 1915; MARTÍNEZ LÓPEZ, FERNANDO: «Las enseñanzas del exilio. Nicolás Salmerón en Paris (1876-1885)», en F. Martínez López (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 97-118; «Nicolás Salmerón y Alonso. Entre la revolución y la política», en J. Moreno Luzón (ed.): *Progresistas*, Taurus, Madrid, 2006, pp. 127-160; y «Nicolás Salmerón y Alonso. Un filósofo apasionado por la política», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 321-368; SÁNCHEZ ARANDA, ANTONIO y MARTÍNEZ DHIER, ALEJANDRO: «Nicolás Salmerón y Alonso, la ética de la razón sobre la pasión política», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, nº 6, 2003, pp. 569-577; SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «El institucionismo y la cultura política republicana en la Restauración», en F. Martínez López (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 179-202; VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, JOSÉ MARÍA: «Nicolás Salmerón y el institucionismo ante el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: compromiso personal y posición doctrinal», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 25, 2009, pp. 535-546.

regreso volvió a ser diputado por la minoría republicana, catedrático de la Universidad de Madrid, co-fundador del diario *La Justicia* y jefe de la Unión Republicana.

Junto a ellos destaca la presencia de dos mujeres muy cercanas al krausismo y a la Institución Libre de Enseñanza. De una parte, Concepción Arenal (1820-1893), importante escritora y pionera del movimiento feminista en España, está irremediablemente ligada a la figura de Azcárate y al discurso krausista[556]. Infringiendo los ideales de género de su época, en 1841 entró como oyente en la Facultad de Derecho de la Universidad Central vistiendo ropas masculinas, que le sirvieron también para asistir a tertulias políticas y literarias vedadas a las mujeres en aquella época. La repentina muerte de su marido le obligó a abandonar la capital, refugiándose en diferentes pueblos del norte, donde, dispuesta a sostener a su familia con su propio trabajo, desplegó su gran proyecto social. En este sentido, la revista *La voz de la caridad*, publicada durante catorce años con el fin de movilizar a la sociedad en pro de los oprimidos sería clave para desarrollar su estrategia feminista. Del otro, Emilia Pardo

[556] AGUINAGA ALFONSO, MAGDALENA: «La educación y emancipación de la mujer en los escritos de dos gallegas universales. Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán», en J.M. González Herrán (coord.): *La literatura de Emilia Pardo Bazán*, Real Academia Gallega, La Coruña, 2009, pp. 113-124; ARESTI, NEREA: «Juegos de integración y resistencia. Discursos normativos y estrategias feministas (1860-1900)», *Historia social*, nº 68, 2010, pp. 25-46; CABRERA BOSCH, Mª ISABEL: «Las mujeres que lucharon solas: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán», en P. Folguera (comp.): *El feminismo en España: dos siglos de historia*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1988, pp. 29-50; CAPILLA PÉREZ, ANDREA: «Concepción Arenal un enfoque desde el trabajo social», *Porturalia: Revista de Trabajo Social*, vol. 1, 2001, pp. 155-170; CERCÓS i RAICHS, RAQUEL: «Las influencias krausistas en el pensamiento de Concepción Arenal y Victoria Kent: la lucha por la reforma de las prisiones femeninas», en M.R. Berruezo Albéniz y S. Conejero López (coords.): *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días*, vol. 2, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2009, pp. 57-68; CHARNON-DEUTSCH, LOU: «Concepción Arenal y los debates decimonónicos sobre la educación y la esfera de la mujer», en L. Wollendorf (ed.): *Literatura y feminismo en España (S. XV-XXI)*, Icaria, Barcelona, 2005, pp. 187-205; DÍAZ MORENO, JOSÉ MARÍA: «Una peculiar y significativa visión católica de Concepción Arenal. Notas sobre dos estudios de P. Julio Alarcón Meléndez, S.J.», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencia Humanas y Sociales*, vol. 66, nº 129, 2008, pp. 349-380; JAGOE, CATHERINE; BLANCO, ALDA y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA: *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*. Icaria, Barcelona, 1998; LACALZADA DE MATEO, Mª JOSÉ: «Concepción Arenal en la Institución Libre de Enseñanza», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 16, 1993, pp. 57-72; *La otra mitad del género humano: la panorámica vista por Concepción Arenal (1820-1893).* Atenea, Málaga, 1994; «Concepción Arenal: Humanismo liberal organicista, progresista y cristiano», en J. Ruíz Berrio (coord.): *Educación y marginación social. Homenaje a Concepción Arenal en su centenario*, Universidad Complutense, Madrid, 1994, pp. 17-54; y «Recuperando Dios y libertad una memoria inédita de Concepción Arenal», *Spagna Contemporánea*, nº 14, 1998, pp. 7-20; MANDADO, RAMÓN EMILIO; SÁNCHEZ-GEY, JUANA y MADARIAGA DE LA CAMPA, BENITO: *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la enseñanza de la mujer. Bosquejo sobre la educación española del siglo XIX*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 2011; PIRAT, AURÉLIE: «Concepción Arenal y el krausismo», *Moenia: Revista lucense de lingüística & literatura*, nº 10, 2004, pp. 355-373; ROMEO MATEO, Mª CRUZ: «Concepción Arenal: reformar la sociedad desde los márgenes», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 213-243.

Bazán (1851-1921), novelista, periodista, ensayista y crítica española[557]. Ya desde niña se salió del ritual de la educación femenina al negarse a recibir clases de música, dedicando todo su tiempo a la lectura y a la escritura. En 1868 contrajo matrimonio con José Quiroga, trasladándose a Madrid al año siguiente y después, dedicándose a viajar por Europa. A mediados de los setenta, a la par que escribía sus primeros ensayos y artículos, comenzó a interesarse por la filosofía, entre ellas la krausista, gracias a su amistad con Giner de los Ríos. La cultura europea y sus lecturas contribuyeron a desarrollar en ella un talante más tolerante. A inicios de los años ochenta inició su evolución hacia el naturalismo. *La cuestión palpitante*, publicada en 1883, la acreditó como uno de los principales impulsores del naturalismo en España. La obra causó tal escándalo que su marido le exigió que dejara de escribir. De manera contraria, esta joven que para nada respondía al estereotipo normativo de mujer de la época, se separó de su marido en 1884, desafiando a una religión y a una sociedad que censuraban el divorcio. En 1891 fundó la revista *Nuevo Teatro Crítico* y al año siguiente *La Biblioteca de la Mujer*, palestras desde las que defendió sus teorías feministas. Para finales de siglo, y gracias al hueco abierto por la Institución Libre de Enseñanza, ya había creado un arquetipo de mujer nueva, emancipada de la autoridad masculina y dispuesta a educarse y a ejercer su labor profesional de acuerdo con un destino propio.

Todos estos personajes, y otros que esporádicamente aparecerán a lo largo de las páginas que siguen, entre quienes destacan Manuel Ruiz de Quevedo, Urbano González Serrano, Adolfo Posada o Manuel de la Revilla por citar solo algunos, nos ayudarán a comprender la posición del krausismo como movimiento «heterodoxo» y las estrategias discursivas que construyeron, no sólo a modo de defensa frente a la intransigencia del tradicionalismo y la ortodoxia de la Iglesia católica, sino como manera de regenerar una España sumida en la tradición y el atraso social, cultural, económico y moral.

[557] Algunos estudios sobre su figura: AGUINAGA ALFONSO, MAGDALENA: «La educación y emancipación…», *op. cit.*; ARESTI, NEREA: «El ángel del hogar y sus demonios: ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia Contemporánea*, nº 21, 2000, pp. 363-394; *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de masculinidad y feminidad en el primer tercio del siglo XX*. Universidad del País Vasco, Bilbao, 2001; y «Juegos de integración…», *op. cit.*; CABRERA BOSCH, Mª ISABEL: «Las mujeres que lucharon…», *op. cit.*; GONZÁLEZ HERRÁN, JOSÉ MANUEL: «Idealismo, positivismo, espiritualismo en la obra de Emilia Pardo Bazán», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 141-148; JAGOE, CATHERINE; BLANCO, ALDA y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA: *La mujer en los discursos… op. cit.*; KIRKPATRICK, SUSAN: «Emilia Pardo Bazán: la ambigüedad de una mujer moderna», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 369-385.

VI.

DE CLÉRIGO A «HEREJE».

LA DISIDENCIA DE FERNANDO DE CASTRO

Como señalaba, el itinerario vital de Fernando de Castro, su desacuerdo con la práctica de un culto superficial y mundano y su consecuente ruptura con la Iglesia católica, reflejado en sus innumerables escritos, se nos muestran idóneos para identificar al ex-sacerdote con la escuela krausista, desvinculándole de la corriente católico liberal.

6.1. Fernando de Castro como centro del problema historiográfico, ¿católico liberal o krausista?

Ya adelantaba en el capítulo correspondiente al catolicismo liberal, cómo desde mi punto de vista, la historiografía ha mezclado y en ocasiones identificado los conceptos de catolicismo liberal y krausismo. En este sentido, López Morillas fue el primero en hacer coincidir en uno solo catolicismo liberal y krausismo, al considerar que Castro, «como representante más destacado del catolicismo liberal en España, fue portavoz, tal vez a pesar suyo, de las aspiraciones de un grupo de intelectuales que creían hacedera la concordia entre la Iglesia católica y el espíritu del siglo»[558]. De la misma forma, Mª Dolores Gómez Molleda, aunque mostrándose más cautelosa al respecto, consideró católicos liberales a los reformistas afines al krausismo: «Sólo de modo muy adjetivo –escribió– puede decirse de los innovadores que eran católicos liberales. Se adhieren al movimiento y lo ven con simpatía, porque lo consideran etapa más progresiva, en la evolución de la idea religiosa hacia su meta, que la versión intransigente y cerrada que el catolicismo "romano", expresado en el Concilio Vaticano, acababa de dar al cristianismo»[559]. Este uso intercambiable de dos conceptos, en mi opinión radicalmente diferentes, ha afectado en particular a la figura de Fernando de Castro. Así, en la década de los setenta, José Luis Abellán fue el primero en considerar a Castro en concreto como católico liberal. En 1975, en su edición de la *Memoria Testamentaria* de Castro, consideraba que esta obra hacía patente «el problema del liberalismo dentro del catolicismo» y que el catolicismo liberal, a pesar de no

[558] LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *El krausismo español… op. cit.,* p. 157.
[559] GÓMEZ MOLLEDA, Mª DOLORES: *Los reformadores… op. cit.,* p. 44.

representar en España una corriente organizada al modo europeo, no dejó de tener ecos en nuestro país[560]. Así, en consonancia con López Morillas, afirmó que el krausismo sería uno de esos ecos, aunque matizó: «Me parece que los krausistas eran sinceros católicos liberales, si bien […] antes liberales que católicos»[561]. De este modo, «se encontró Castro capitaneando un grupo de españoles que se habían adherido firmemente a las posturas del catolicismo liberal»[562]. En una conferencia pronunciada ese mismo año de 1975, Abellán se refirió a la evolución religiosa vivida por Castro como «el paso del catolicismo liberal al krausismo», y se preguntaba: «¿era ese paso necesario? O en otras palabras, ¿eran realmente incompatibles krausismo y catolicismo? He aquí una pregunta básica para enjuiciar de modo definitivo la evolución de Castro»[563]. Tras afirmar la compatibilidad entre catolicismo y krausismo, su conclusión fue considerarles más liberales que krausistas e insistir, por tanto, «en plantear el problema religioso de Fernando de Castro dentro del más general del catolicismo liberal»[564]. Finalmente, en 1984, Abellán explicó cómo krausismo y liberalismo serían dos caras de la misma moneda, generadoras de un movimiento al que se llamó catolicismo liberal, y «solo dentro de éste cobra pleno sentido la evolución religiosa de Fernando de Castro y del resto del grupo krausista»[565]. Es más, «el krausismo, al menos en algunos de sus representantes, fue entre nosotros –afirmó Abellán– el eco más importante de ese catolicismo liberal, extendido por varias naciones europeas»[566]. Y concluía el capítulo con estas palabras: «Me parece que los krausistas eran sinceros católicos liberales, si bien […] 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»[567].

La definición de Castro como católico liberal estuvo presente también en la historiografía de los años ochenta. A finales de esta década, Juan Bautista Vilar caracterizó de nuevo a Fernando de Castro como católico liberal, al defender que en el *Sermón de Barricadas* pronunciado por el sacerdote en 1861, «se destapa resueltamente ante la Corte como católico liberal y concluye su exposición invitando a la reina a

[560] ABELLÁN, JOSE LUIS: *Memoria testamentaria… op. cit.*, p. 53.
[561] *Ibíd.*, pp. 56-57.
[562] *Ibíd.*, p. 59.
[563] ABELLÁN, JOSE LUIS: *Fernando de Castro y el problema… op. cit.,* pp. 19-20.
[564] *Ibíd.*, pp. 23-24.
[565] ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Historia crítica del pensamiento español. Tomo IV, Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984, p. 448.
[566] *Ibíd.*, p. 449.
[567] *Ibíd.*, p. 450.

encabezar el movimiento de reforma que hiciera compatible en España catolicismo, libertad y progreso»[568]. De manera contraria, en 1991, Eamonn Rodgers, sometiendo a nuevo examen el concepto de «catolicismo liberal», negó que en España el krausismo hiciera las veces de un catolicismo liberal, por otro lado imposible en nuestro país: «Pero el que el krausismo ocupara el espacio político e intelectual que en otros países correspondía al catolicismo liberal no significa necesariamente que fuera una manifestación de éste»[569]. En cambio, el krausismo fue más bien, en opinión de Rodgers, «una filosofía práctica con cierto carácter religioso»[570], no una variante del catolicismo liberal como se venía defendiendo. De este modo, concluía el autor negando que el catolicismo liberal existiera en España, afirmando que lo que pasó por tal fue «un humanismo secular con un vago tinte religioso»[571]. En el año 2000, vemos cómo Gonzalo Capellán de Miguel, al tratar el problema religioso que se dio en España a raíz de la publicación de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*, presentó al catolicismo liberal –o lo que pudiera existir en España al modo del catolicismo liberal francés– y al krausismo como dos movimientos diferentes con distintas respuestas ante la intransigencia eclesiástica del momento[572]. A pesar de todo, la necesaria diferenciación entre ambas corrientes no quedó sancionada definitivamente con la obra de Capellán de Miguel, pues Máximo Carracedo, unos años después, volvía a retomar la idea de Abellán que hacía, no sólo a Castro, también a Giner de los Ríos o a Azcárate, simpatizantes del catolicismo liberal europeo. En su opinión, «se sentían antes liberales que católicos, en el sentido de que la jerarquía eclesiástica decimonónica interpretaba el contenido de ser católico. Por esa razón, a partir de 1870 se separaron de la Iglesia católica, al constatar la incompatibilidad de ser católicos y liberales»[573]. Para Carracedo, Fernando de Castro «pensó en la compatibilidad del catolicismo con la libertad, en definitiva, con los principios que defendían los católicos liberales europeos»; considerando de este modo a Castro «como el líder del grupo de krausistas que creían en las propuestas del catolicismo liberal: Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcarate, Tomás Tapia, Lázaro Bardón, etc.»[574], aunque la intransigencia de la Iglesia les cerrara finalmente la puerta. Por su parte, Ramón Chacón Godas ha caracterizado a Castro como «uno de los

[568] VILAR, JUAN BAUTISTA: «La dramática indagación…», *op. cit.*, p. 1832.
[569] RODGERS, EAMONN: «El fracaso del catolicismo liberal en España. El caso de Fernando de Castro», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, p. 88.
[570] *Ibíd.*, p. 89.
[571] *Ibíd.*, p. 94.
[572] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El problema religioso…», *op. cit.*, pp. 226-227.
[573] CARRACEDO SANCHA, MÁXIMO: *Fernando de Castro… op. cit.,* p. 218.
[574] *Ibíd.*

representantes más destacados del catolicismo liberal español del siglo XIX»[575], al tiempo que ha hecho resaltar el matiz krausista de sus escritos. Y es que Chacón, inscribiendo al krausismo en la línea del catolicismo liberal, decía: «Si entendemos por catolicismo liberal los caracteres citados, los krausistas fueron los humanistas liberales que, imbuidos de una visión religiosa, pretendían nuevos aires para la España social y política del XIX»[576], es decir, que en España, si hubo un catolicismo liberal, éste estuvo representado por los krausistas. Por último y de forma opuesta, en 2010, Rafael Serrano ha incidido en la dimensión krausista de Castro al rechazar la reducción de su compleja evolución religiosa a la categoría de catolicismo liberal. Así, desde su punto de vista, si se aceptara sin prejuicios que Castro asumió las tesis principales de la filosofía krausista como propias ya en 1860, se comprendería mejor su posición en materia religiosa[577].

Precisamente una de las hipótesis sobre la que se fundamenta esta investigación es en la radical diferencia entre lo que hemos venido denominando como catolicismo liberal en España y el krausismo. En mi opinión, la defensa de unos intereses, si bien parecidos nunca iguales, una filosofía de base diferente y unos problemas distintos a los que hacer frente, les hizo plantearse el futuro a través de estrategias distintas. En este sentido, sugiero cómo Fernando de Castro resulta un ejemplo paradigmático de personaje krausista y de puesta en práctica de un proyecto que para nada reflejaba una identidad católico liberal. En los capítulos que siguen nos acercaremos así a ese proceso de construcción identitaria de Castro a través de sus textos más importantes con el fin de confirmar dicha hipótesis.

6.2. La senda de Fernando de Castro: de fiel católico a krausista

La dificultad de periodizar la experiencia religiosa de Castro hace patente una vez más la controversia historiográfica en torno a su figura. De un lado, Díaz de Cerio situó el punto de inflexión en la experiencia vital de Fernando de Castro hacia 1859, fecha en la que «habría abandonado sus fervores religiosos ortodoxos, sobre todo de 1855, y se encaminaba hacia el naturalismo que lo irá dominando cada vez más hasta hacerle caer, a veces, en el ridículo»[578]. El autor atribuía ese cambio operado en Castro a la vida en la Universidad, sus lecturas y sus viajes por Europa. Después, a partir de

[575] CHACÓN GODAS, RAMÓN: *D. Fernando de Castro… op. cit.*, p. 2.
[576] *Ibíd.*, p. 190.
[577] SERRANO GARCÍA, RAFAEL: *Fernando de Castro… op. cit.,* p. 10.
[578] DÍAZ DE CERIO, FRANCO: *Fernando de Castro. Filosofo… op. cit.,* p. 196.

1870, aunque continuara vistiendo sotana y diciendo misa, «en su interior estaba apartado de la Iglesia católica, si nos atenemos a la *Memoria Testamentaria*»[579], mostrándose claramente heterodoxo. Abellán, por su lado, achacó el cambio de Castro tanto a la actitud de la Iglesia hacia el liberalismo, como a las influencias krausistas de la Universidad. En referencia a las fechas exactas de ese itinerario religioso, creyó el autor que el cambió debió de comenzar hacia 1854. Después, en 1861, aparecerían los primeros brotes de heterodoxia, produciéndose desde entonces una evolución lenta hasta 1869, fecha en la que Castro compartió plena y públicamente la ideología krausista. «En las palabras pronunciadas en el cementerio en 1869 –explicaba Abellán–, con motivo del enterramiento de Sanz del Río, la unción con que pronuncia la palabra HUMANIDAD y con que habla de su amigo parecen indicar que esa transformación se ha operado ya definitivamente. Si algún rescoldo quedaba de fe, lo que no es improbable, se desvanecería del todo en 1870 con las conclusiones del Concilio Vaticano I y su declaración de la infalibilidad pontificia»[580]. Así, a mediados de 1870 abandonaría la práctica del sacerdocio, y en los cuatro años que le quedaban de vida, pondría las bases de un pensamiento religioso propio cuya expresión sería la *Memoria testamentaria*[581]. La distinción realizada por Vilar fue más sencilla: ortodoxa y heterodoxa, separadas por el Sermón de Barricadas de 1861. El alejamiento de Castro, defendió el autor, vendría anunciado por su interés por la filosofía moderna en el segundo lustro de la década de los cincuenta. Durante un tiempo, «intentará armonizar corrientes del pensamiento actual con la fidelidad a la Iglesia»[582], pero en 1861 rompió con la Iglesia pudiendo manifestar más libremente su religiosidad. Desde 1864, ha defendido Vilar, entraría en conflicto íntimo, «un soterrado y desgarrador drama espiritual»[583] que concluiría con la ruptura en 1870 a raíz del Concilio Vaticano I y la definición dogmática de la infalibilidad pontificia. Carracedo, por su parte, sostuvo que aunque en el *Sermón de Barricadas* se percibe una interpretación krausista de la evolución de la historia y las ideas religiosas, no mostró aún una ruptura con su pensamiento precedente. El autor dividió la vida ideológico-espiritual de Castro en tres etapas: de ortodoxia hasta 1854, de dudas y lucha interior entre 1861 y 1869, y de

[579] *Ibíd.*, p. 107.
[580] ABELLÁN, JOSE LUIS: *Memoria testamentaria… op. cit.*, p. 31.
[581] *Ibíd.*, p. 21.
[582] VILAR, JUAN BAUTISTA: «La dramática indagación…», *op. cit.*, p. 1832.
[583] *Ibíd.*, p. 1833.

heterodoxia y abandono del sacerdocio desde 1870[584]. Finalmente, para Chacón Godas, se percibe ya un matiz krausista en sus escritos desde 1856, pero sobre todo desde la publicación del primer tomo del *Compendio de Historia* en 1863: «Estas obras –afirmo Chacón– suponen una transformación de su manera de pensar, como hombre religioso, como intelectual y como historiador, descubriéndose claramente como católico liberal y por primera vez como krausista, pues admite el sistema armónico y el racionalismo científico»[585]. La división establecida por Chacón fue la siguiente: de 1829 a 1844 influirían en Castro las primeras ideas liberales; entre 1845 y 1861 mantendría aún un pensamiento ortodoxo; desde 1862 a 1869 este pensamiento evolucionaría a la heterodoxia; y finalmente, de 1870 a 1874 se daría en él una total crisis religiosa.

El análisis cronológico de sus textos más importantes, sin tener en cuenta la *Memoria Testamentar*ia que analizaremos más adelante dadas sus singulares características, me ha llevado a la hipótesis de que su experiencia puede ser dividida en dos sencillas fases: como fiel católico primero y de acuerdo con una filiación krausista después, a partir de el contacto que tuvo con otras religiones y corrientes filosóficas durante los primeros años de la década de los sesenta. Veámoslo.

Con tan sólo 16 años de edad, Fernando de Castro pertenecía ya a la comunidad franciscana. Durante estos primeros años en diferentes conventos de la Orden, ocupó distintos cargos como hospedero o enfermero. Resulta destacable esta idea pues Castro no dedicó su tiempo a labores bibliotecarias o agrícolas en el contexto conventual, sino que decidió ayudar a los demás, destacándose ya en él esas ideas que le serían tan propias de caridad y humanidad. Con la desamortización de Mendizábal comenzó estudios de Teología en el Seminario Conciliar de San Froilán de León y en 1846, ya en Madrid, obtuvo la licenciatura y el doctorado en Teología. Solo un año después, la Cátedra de Historia General y de España del Instituto de San Isidro era suya. También fue nombrado Predicador Supernumerario de la Reina Isabel II y designado Capellán de Honor en 1850. En 1852, obtuvo la Cátedra de Historia General en la Universidad Central, a la vez que se matriculó en Derecho. Fue durante estos primeros años en la Universidad de Madrid cuando conoció y trabó amistad con Sanz del Río.

Las oraciones y sermones públicos que pronunció como sacerdote y capellán de palacio a lo largo de estos años se caracterizaron por la fidelidad conferida a la Iglesia

[584] CARRACEDO SANCHA, MÁXIMO: *Fernando de Castro… op. cit.,* p. 217.
[585] CHACÓN GODAS, RAMÓN: *D. Fernando de Castro… op. cit.*, p. 29.

católica y la consecuente crítica a los anatemas del momento, especialmente hacia el protestantismo y sus consecuencias. Resultan características estas líneas enunciadas en 1852, en las que criticó la separación de ciencia y religión: «Así ha sucedido, se ha creado una filosofia enteramente independiente y enemiga de la enseñanza católica, y á esa separacion funesta de la ciencia y de la religion, se le ha llamado, pásmese V.M., se le ha llamado la grande época de la emancipacion del espíritu humano»[586]. También resultan significativas estas afirmaciones, realizadas un año después, resaltando, frente a otras naciones europeas que habían caído en la corrupción de las conciencias, la gran labor de España en contra de las herejías: «Una nacion se preservó entonces del contagio general de la herejía y de la revolucion, y esa nacion fue la ESPAÑOLA, regida por el prudente Felipe II […] que en su cualidad de *defensor* del catolicismo, le conservó puro y acentrado en España, y le salvó victoriosamente en Europa»[587]. En aquellos años mantenía Castro esperanzas de que España volviera a ser esa nación europea en la que se ensayase con resultado triunfante la compatibilidad entre civilización moderna y fe católica[588]. Por otro lado, resulta reseñable cómo entre aquellos grandes sabios de la España moderna, Castro resaltó la labor de San Ignacio de Loyola. En su discurso de entrada en la Academia de la Historia, que veremos más adelante, Castro subrayó la figura del fundador de los jesuitas como creador de una institución religiosa dedicada a una vida cristiana más en consonancia con la idea de Humanidad. En opinión del autor, a diferencia de otras órdenes de la edad media, los jesuitas no se encerraron en la penitencia y la teología, sino que aceptaron todos los estudios bajo la convicción de que la ignorancia y el atraso del clero habían sido una de las causas de las herejías. Así, en contraposición al antijesuitismo presente en la época –ya hemos visto, por ejemplo, lo que representaron San Ignacio y su compañía para Castelar– destacó Castro la idea de que la Compañía de Jesús había nacido «franca é hidalgamente española, para defender á las claras, con nobleza y lealtad y á la usanza castellana, la causa del catolicismo romano contra el protestantismo, y para servir de dechado y modelo de una vida cristiana, en unidad de costumbres y sentimientos con la

[586] DE CASTRO, FERNANDO: *Sermon que el Domingo de Quinquagésima predico en la Real Capilla el Dr. Don Fernando de Castro, Capellán de Honor, predicador de S.M. y Director de la Escuela Normal de Filosofía*. Imprenta de D.F.R. del Castillo, Madrid, 1852, pp. 26-27.
[587] DE CASTRO, FERNANDO: *Panegírico de la mística doctora Santa Teresa de Jesús, predicado á la ilustre congregacion de su nombre por el Dr. D. Fernando de Castro*. Imprenta de La Esperanza, Madrid, 1853, p. 10.
[588] *Ibíd.*, p. 39.

sociedad humana»[589]. En esta misma línea, en 1855, Castro no dudó en responder a una colección de artículos anónimos publicados en *La Iberia* a lo largo del año anterior en contra de la definición del dogma de la Inmaculada Concepción[590]. En su refutación, Castro probó las facultades del pontífice infalible para poder realizar declaraciones dogmáticas y defendió en concreto la validez del dogma de la Inmaculada, doctrina contenida en las sagradas Escrituras y protegida desde siempre por la Iglesia Católica[591]. En el sermón que pronunció al respecto en el Monasterio de las Salesas de Madrid, reincidió en la legalidad de la definición y lanzó una advertencia que no hacía sino situarle a lo largo de estos años cincuenta como fiel protector de la ortodoxia católica: «No os declareis enemigos de la Iglesia, no la persigais, porque no lograreis mas que enaltecerla, puesto que con la persecucion se aviva su fe, se purifica y triunfa»[592].

Durante el curso de 1857 y 1858, Fernando de Castro fue comisionado por el Gobierno para viajar por Europa estudiando los diferentes sistemas educativos. El siguiente texto con el que nos encontramos después del viaje es el famoso, en expresión tomada de Marcelino Menéndez Pelayo[593], «*Sermón de Barricadas*», pronunciado ante la corte el 1 de noviembre de 1861 en la fiesta de conmemoración anual por las víctimas del terremoto que asoló Lisboa y libró a España en 1755. En este texto, equiparando los terremotos con las revoluciones, Castro vaticinó una revolución social como consecuencia de la decadencia y ligereza de costumbres en que la Corte, y la propia Isabel II, habían caído:

> «Las causas de los terremotos y de las revoluciones –explicaba Castro– son enteramente distintas, aunque en los efectos se parezcan; pero en lo que convienen es,

[589] DE CASTRO, FERNANDO: *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia Española, leído ante la Real Academia de la Historia en la recepcion pública del Pbro. D. Fernando de Castro, el dia 7 de enero de 1866*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1866, p. 99.
[590] Fueron recopilados después en un folleto: J.J. y T.: *Nulidad de la definicion dogmática de S.S. Pío IX, acerca del Ministerio de la Inmaculada Concepcion*. Establecimiento tipográfico de la Europa, Madrid, 1855.
[591] DE CASTRO, FERNANDO: *Refutacion del folleto titulado Nulidad de la definicion dogmática de S.S. Pío IX, acerca del Ministerio de la Inmaculada Concepcion, por el Sr. Don Fernando de Castro. Doctor en Sagrada Teología, Capellán de Honor y predicador de S.M. y Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central*. Imprenta de Aguado, Madrid, 1855.
[592] DE CASTRO, FERNANDO: *Sermon predicado con motivo de la definicion Dogmática del ministerio de la Inmaculada Concepcion de la Santísima Virgen María, por el señor D. Fernando de Castro, Capellán de Honor de S.M. y Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central.* Imprenta de Aguado, Madrid, 1855, pp. 36-37.
[593] MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007, p. 960.

en que los unos y las otras son avisos que la justicia divina envia á los Reyes y á los pueblos para que vivan precavidos y se corrijan en su vida y costumbres»[594].

La solución que proponía Castro en su interpelación a la Reina era una regeneración social y moral en el sentido krausista, basada en los principios cristianos de amor y caridad, una nueva aplicación de la doctrina católica donde progreso y libertad fueran compatibles con la religión: «La España confía, Señora, en que sereis vos el ángel que la remueva […]. Quépaos á vos, Señora, la de fundar su unidad moral y política, regenerándola»[595]. Se ha dicho que este sermón le valió su puesto como capellán de la reina; sin embargo, la mayoría de autores convienen en que su renuncia no se produjo hasta octubre de 1863, retirándose del cargo por motivos de salud e incompatibilidad con su trabajo de catedrático en la Universidad de Madrid. En cualquier caso, resulta evidente el radical giro operado en el discurso de Castro desde principios de la década de los sesenta ¿Qué había sucedido? ¿Dónde quedaba aquella ortodoxia exagerada defendida apenas unos años atrás? Si a lo largo de los años cuarenta y mediados de los cincuenta, Castro había defendido fielmente la labor de la Iglesia católica, criticando incluso duramente otros credos como el protestantismo, ahora no dudaba en atacar el oscurantismo de la Iglesia católica y la pérdida de pureza en la doctrina y en las costumbres del clero y de la sociedad. Así, convengo con Díaz de Cerio en considerar que fueron el contacto con el krausismo en la Universidad Central y sus viajes por Europa, los que provocaron en él un cambio de mentalidad que demostró en el *Sermón de Barricadas*. A partir de entonces desarrollaría un nuevo discurso influido por el mensaje krausista encaminado a reformar la sociedad. Castro mostró de manera más clara estos planteamientos krausistas en un artículo para la *Revista Ibérica* en 1862 sobre el carácter práctico de la Filosofía. En él, en sintonía con la idea krausista de perfectibilidad humana y fe en el progreso, formulaba –aunque sin citarlo expresamente– la teoría del racionalismo armónico que conciliaba naturaleza y espíritu en perfecta armonía: «Avanzando –decía Castro– ya á mas la razon humana, á hacer que el carácter práctico de la filosofia en relación con la historia se formule en un sistema armónico, en el que se complete la naturaleza humana en sus dos sustancias espiritual y corpórea, y cese el antagonismo en la vida, como consecuencia de la dualidad en la

[594] DE CASTRO, FERNANDO: «Sermon que ante la Córte, en la fiesta del Terremoto, el 1.º de Noviembre del año 1861, predicó el Sr. D. Fernando de Castro», en *Dos sermones de D. Fernando de Castro, publicados en cumplimiento de su voluntad por los fideicomisarios*, Imprenta de J.M. Perez, Madrid, 1874, p. 10.
[595] *Ibíd.*, p. 25.

ciencia»[596]. Concluía el texto expresando cómo la filosofía del siglo XIX debía resumirse «en estas tres palabras que son como la clave filosófica de su historia: *ciencia, utilidad, progreso*»[597]. Su *Compendio razonado de historia general*, publicado en cuatro tomos entre 1863 y 1875[598], también resultó impregnado de espíritu krausista. A lo largo de estos volúmenes, abogando siempre por la libertad de cultos y la aplicación de unidad a la historia, realizó una crítica racionalista de la religión, negó de manera clara la infalibilidad pontificia –llegando a rechazar la figura del primado–, y resaltó las bondades de la religión natural.

En 1864, Castro fue elegido Académico de la Real Academia de la Historia, tomando posesión el 7 de enero de 1866 con un discurso sobre los caracteres históricos de la Iglesia Española. En su disertación, dividió en cuatro los momentos de la Iglesia española a lo largo de su historia: el primer periodo sería así la unidad de fe católica del reino visigodo, caracterizado por conservar la pureza de la doctrina; el segundo la unidad de disciplina en tiempos de la reconquista como distintivo de la nueva nacionalidad española; en tercer lugar, destacaría la unidad de vida y de costumbres durante la monarquía austriaca; y por último la unidad de relaciones entre la Iglesia y el Estado en la monarquía de los Borbones. Resaltando estos momentos, sugiero que Castro quería demostrar la diferencia de España con respecto al resto de Europa. Su historia le había hecho afirmar su personalidad católica frente a Roma en muchas ocasiones –podemos ver en otros escritos de Castro alusiones a ese carácter diferencial de España, a su personalidad nacional–, y en ese momento de crisis espiritual por el que pasaba la nación, el clero español debía reivindicar la celebración de un Concilio Ecuménico donde se gestase la idea de una Iglesia nueva, liberal, tolerante y universal, capaz de conciliar la tradición con el progreso. Además, España debía caminar hacia la independencia de ambas potestades, unidas, no obstante, en beneficio del bien común del género humano[599]. Esta particular concepción de la Historia de la Iglesia en España fue duramente criticada por Navarro Villoslada desde *El Pensamiento Español* a lo

[596] DE CASTRO, FERNANDO: «Carácter práctico de la Filosofía en relación con la historia», *Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública*, tomo V, 1862, pp. 5-6.
[597] *Ibíd.*, p. 6.
[598] DE CASTRO, FERNANDO: *Compendio razonado de Historia general. Tomo I. Edad Antigua*. Establecimiento tipográfico de Gregorio Estrada, Madrid, 1863; *Compendio razonado de Historia general. Tomo II. Edad Media. 1er periodo*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1866; *Compendio razonado de Historia general. Tomo III. Edad Media.2º periodo*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1872; y *Compendio razonado de Historia general. Tomo IV (Continuado por Manuel Sales y Ferré)*. Imprenta de José María Pérez, Madrid, 1875.
[599] DE CASTRO, FERNANDO: *Discurso acerca de los caracteres… op. cit.*, p. 113.

largo de una docena de artículos[600]. Son innumerables las citas en las que el «neo» trató de desautorizar la labor de Castro como historiador, calificándola de «invencion peregrina»[601], «porcion de errores»[602], o «dislate histórico y canónico»[603] entre otras expresiones. Y al preguntarse, «¿Cuánto dice de verdad el autor?»[604], la respuesta por parte de Navarro Villoslada era contundente: «La tésis del Sr. Castro es falsa histórico y filosóficamente»[605]. Sin embargo, el peligro radicaba para el periodista de *El Pensamiento Español*, en la doble posición de Fernando de Castro como profesor universitario y sacerdote: «La gravedad que tienen este y otro conjunto de disparates, es que salen de la pluma de un doctor, de un catedrático de la Universidad de Madrid, de un académico, de un Sacerdote»[606]. Circunstancia que Navarro Villoslada creía incompatible al considerar que ni sería tan puro en la doctrina como debiera serlo un sacerdote, ni tan exacto en el análisis de los hechos como correspondería a un académico de la historia:

> «El hombre, pues, que en unos tiempos en que, bajo el nombre de teoría del progreso, se oculta nada ménos que una filosofia panteísta de la historia, el hombre, repetimos, que al traspasar los umbrales de la Academia y en el exordio mismo de su discurso sobre los *caractéres históricos de la Iglesia española*, se nos dá á conocer como representante, entre otras cosas *del espíritu progresivo de los tiempos modernos*, por más que se vista el traje talar y esté adornado con el sagrado carácter Sacerdotal, no es, no puede ser intérprete en ese alto Cuerpo de la manera de pensar y sentir del Clero español»[607].

Así, tras criticar uno por uno los errores dogmáticos e históricos cometidos, según Navarro Villoslada, por el nuevo académico, y mostrarse tajantemente en contra de esa Iglesia «cismática» al margen de Roma que Castro proponía, consideró que detrás de toda la sucesión de irreligiosidades se encontraba la ignorancia del autor. De ese modo, Navarro Villoslada, «ántes que suponer impio al Sr. Castro», antes que

---

[600] Véase *El Pensamiento Español*, 23 de enero de 1866, nº 1863; 24 de enero de 1866, nº 1864; 27 de enero de 1866, nº 1867; 29 de enero de 1866, nº 1868; 5 de febrero de 1866, nº 1874; 13 de febrero de 1866, nº 1881; 14 de febrero de 1866, nº 1882; 16 de febrero de 1866, nº 1884; 12 de marzo de 1866, nº 1904; 13 de marzo de 1866, nº 1905; 22 de marzo de 1866, nº 1914; 27 de marzo de 1866, nº 1918.
[601] *El Pensamiento Español*, nº 1867, 27 de enero de 1866.
[602] *Ibíd.*
[603] *El Pensamiento Español*, nº 1874, 5 de febrero de 1866.
[604] *Ibíd.*
[605] *El Pensamiento Español*, nº 1868, 29 de enero de 1866.
[606] *El Pensamiento Español*, nº 1904, 12 de marzo de 1866.
[607] *El Pensamiento Español*, 23 de enero de 1866, nº 1863.

situarlo del lado de la herejía, prefirió considerarlo «ignorante»[608], quizá esperando una rectificación por parte del todavía miembro de la Iglesia. Así lo explicaba en este expresivo párrafo:

> «Sus doctrinas tienen unas veces sabor protestante, otras jansenistas, regalista frecuentemente y alemanesco en más de una ocasion. La ignorancia del autor es la única disculpa que le hallamos: creemos que la caridad no puede ir más alla sin frisar con la hipocresía. […] Para atacar á la Iglesia, es menester salirse resueltamente de la Iglesia y colocarse frente á ella. Combatirla y protestar que se la ama y respeta como madre, sabiendo que se la combate y queriendo destruirla, es repetir el beso de Judas para recibir la perpétua infamia de todos los Judas que han deshonrado á la humanidad. Por eso, nótese bien, por eso hemos insistido tanto en demostrar la ignorancia del Sr. Castro en materias teológicas, canónicas y aun históricas; pues cuanto más patente sea su falta de conocimiento, ménos imputables le serán sus errores en materias religiosas»[609].

En marzo de 1868, Castro fue separado de su cátedra por negarse a firmar el manifiesto de adhesión a la Reina. Con el triunfo de la Revolución de 1868 fue restablecido en su cargo y nombrado Rector de la Universidad Central. Durante su mandato desarrolló una prolífera actividad en beneficio de la libertad de enseñanza, el espíritu científico, la despolitización de la universidad y el acceso de todas las capas sociales a la educación, en un afán, como veremos más adelante, de regenerar España. Nada tenía que ver aquel Castro con el de diez años antes. En su discurso de apertura del curso del 68 habló de la necesidad de crear una universidad libre como herramienta indispensable para la regeneración social y política que España necesitaba:

> «Independiente la Universidad en la organizacion interna de sus funciones, declarada campo neutral donde planten su bandera todas las escuelas y todas las teorías; inviolable el profesor en la expresion de su pensamiento bajo la salvaguardia de su dignidad científica y de su conciencia moral, habrá de mandarnos la razon, no la arbitrariedad; el derecho, no la fuerza. Esta consagracion de la libertad de la enseñanza será uno de los timbres más gloriosos de nuestra regeneración presente»[610].

Con este proyecto trataba de llevar a la práctica el concepto de armonicismo krausista que al independizar las respectivas esferas de la tutela del Estado, permitía, sin

---

608 *El Pensamiento Español*, 27 de marzo de 1866, nº 1918.
609 *Ibíd.*
610 DE CASTRO, FERNANDO: *Discurso que en la apertura de los estudios de la Universidad Central, en la toma de posesion del doctor Don Fernando de Castro, catedrático de la Facultad de Filosofia y Letras, nombrado rector de la misma, y en la reposicion de los catedráticos separados, leyó el nuevo rector el 1º de noviembre de 1868*. Imprenta de José M. Ducazcal, Madrid, 1868, p. 8.

embargo, un auxilio temporal por parte de dicho Estado: «De hoy mas, la Ciencia y la Enseñanza, elevadas á poder y sociedad fundamental, serán tan soberanas en su esfera como la Iglesia y el Estado en las suyas; y auxiliadas por este, sólo de un modo temporal y transitorio, llegará el día en que, descansando exclusivamente en sus propias fuerzas, caminen en armonioso, pero libre concierto con todas las demás instituciones humanas»[611]. Como no podía ser de otra manera, su discurso y su puesto como Rector de la Universidad Central, obtuvieron sus críticas en *El Pensamiento Español*. Resulta característica una carta enviada por un suscriptor, Valentín Gómez, muy sorprendido por el hecho de que un sacerdote hubiera sido nombrado rector por un comité revolucionario que había proclamado medidas en contra del espíritu católico: «¡Libertad de la ciencia y de la razon! –interpelaba a Castro– ¿No ha oído V. señor Castro, pronunciar estas palabras constantemente á aquellos vergonzantes secuaces del protestantismo, para quienes la Iglesia no tiene derecho ninguno á regir la ciencia y á encaminar la razon?»[612]. Destacando el aprecio que sentía hacía Castro, el suscriptor finalizaba su misiva negándose a dudar acerca de la fidelidad de éste a la Iglesia con tan significativas palabras: «no quiero ver la sagrada sotana en íntimo consorcio con la rebelde toga»[613]. No obstante, hay que destacar cómo a pesar de todas las medidas que Castro llevó a cabo en beneficio de la libertad de la ciencia, no dejó nunca de aludir a Dios y al cristianismo en aquel contexto universitario. Una de sus primeras medidas fue inscribir en el paraninfo de la Universidad Central, *Veritas Liberabit Vos*. Un pasaje contenido en el propio Evangelio de San Juan: «Si os mantenéis en mi Palabra, seréis verdaderamente mis discípulos, y conoceréis la verdad y la verdad os hará libres»[614]. Además, concluyó su discurso de apertura encomendándose sinceramente a Dios: «¡Que Dios ilumine nuestro pensamiento, vivifique nuestro ánimo y sostenga nuestra voluntad en los prósperos tiempos como en los adversos y contrarios! La Providencia, estad seguros de ello, coronará nuestra obra, como bendice ya nuestras aspiraciones»[615]. Ejemplos de cómo su filiación krausista no suponían para Castro ningún impedimento hacia su condición de religioso.

Por otro lado, mayo de 1869 supuso simbólicamente un antes y un después en la vida de Fernando de Castro. Tal y como expresó por carta a Nicolás Salmerón, el

[611] *Ibíd.*, pp. 7-8.
[612] *El Pensamiento Español*, 1 de noviembre de 1868.
[613] *Ibíd.*
[614] Evangelio según San Juan, capítulo VIII, versículos 31 y 32.
[615] DE CASTRO, FERNANDO: *Discurso que en la apertura… op. cit.*, p. 15.

discurso que pronunció en la capital vizcaína, en la inauguración en Mallona del monumento a las víctimas de los sitios de Bilbao, fue el último como sacerdote. A lo largo de aquella oración, Castro narró los sucesos ocurridos en 1835 y 1836 durante la primera guerra carlista, ensalzando la valentía y heroicidad de los bilbaínos, animando a vencedores y vencidos a rezar por el eterno descanso de las víctimas y favoreciendo la reconciliación: «Si realizáseis tan generoso como cristiano pensamiento –expresaba Castro–, las almas de los que han muerto os bendecirían desde el cielo, y los que viven derramarían lágrimas de consuelo sobre la tierra»[616]. Nada en sus palabras hacía presagiar que sería su última oración como miembro de la Iglesia. Sin embargo, el 3 de noviembre de 1871, en una carta enviada a Salmerón, en la que además de felicitarle por su primer discurso pronunciado en el Parlamento, le obsequiaba con la pluma que le había regalado la villa de Bilbao, así lo reveló:

> «Pues bien; es mi voluntad, añadida hoy por codicilo a mi testamento, que esa pluma pase a manos de usted a mi muerte, como monumento histórico, que será del último sermón de un sacerdote que ha perdido la «virginidad de la fe»; pero que ha ganado, en cambio, la «maternidad de la razón» y una nueva creencia en Dios; y que, después de las fatigosas horas que preceden a todo alumbramiento, vive hoy la vida de la conciencia con fuerzas antes desconocidas, y en medio de un bieneestar (sic) tan tranquilo, plácido y sereno, que ni la duda le atormenta, ni la calumnia le contrista, ni el fin de la vida le preocupa»[617].

En esta carta, en un tono claramente krausista, hizo alusión a lo que denominó como «teoría de lo inmanente», el único medio posible para conseguir la regeneración de la sociedad española:

> «Punto de arranque para la afirmación del derecho en lo humano y para la negación de lo sobrenatural en lo divino; pero centro también fijo y permanente, desde el cual, de premisa en premisa y de deducción en deducción, se haya de llegar, por indagación libre y racional discurso, al principio de lo *Trascendente*, a Dios, causa, fundamento y ley de todo lo que existe, ideal y ley de vida de lo que se piensa. Único procedimiento […] para regenerar nuestra sociedad, corrompida por la ambición y por

[616] DE CASTRO, FERNANDO: «Oracion fúnebre que en la funcion cívico-religiosa para celebrar la inauguraracion del monumento erigido en Mallona á la memoria de las víctimas de los gloriosos sitios de Bilbao, el dia 24 de mayo de 1870, pronunció el Ilmo. Sr. D. Fernando de Castro, Rector de la Universidad de Madrid», en *Dos sermones de D. Fernando de Castro, publicados en cumplimiento de su voluntad por los fideicomisarios*, Imprenta de J.M. Perez, Madrid, 1874, p. 46.
[617] «Carta a Nicolás Salmerón», en J. L. Abellán: *Memoria testamentaria… op. cit.,* p. 125.

el egoísmo, falseada por la incredulidad y la duda, peligrosamente conturbada por la falta de un criterio absoluto y regulador de la vida política y de las naciones»[618].

En octubre de aquel mismo año del 69, Castro pronunció un breve discurso en el entierro de Sanz del Río. En él, resaltando la fuerte religiosidad del difunto, denunció la situación legal que les hacía enterrar al maestro en aquel patio abandonado del Cementerio del Sur: «Antes de retirarnos y dejar solo y en escondido y como vergonzoso lugar al virtuoso pensador, derramemos sobre su tumba una lágrima de dolor»[619]. Y con ese lenguaje plagado de alusiones a lo metafísico que caracterizaba el discurso krausista, prometió luchar en defensa del legado de Sanz del Río:

> «En tanto que tú reposas y vives en las eternas y serenas regiones de lo infinito, y hasta que nos llegue a nosotros el turno de pisar los umbrales de la muerte y de acompañarte en la eternidad, lucharemos sin tregua y sin descanso, ruda quizá, pero pacífica y noblemente, por las ideas que envuelve y representa la palabra Humanidad, que tú con tan envidiable gloria has enaltecido»[620].

Tal y como apuntó en su *Memoria Testamentaria*, en noviembre de 1871, tras el Concilio Vaticano I, su apuesta por la libertad religiosa y su defensa de una Iglesia más evangélica y espiritual separada del Estado, le hizo separarse de la Iglesia de Roma, «por tener en mí más fuerza las ideas que los honores e intereses mundanales»[621]. Aquel cambio, se obró en él «por grados, hasta llegar a una firme y total convicción; sin ira y sin odio contra dicha Iglesia»[622]. Falleció el 5 de mayo de 1874. Había pedido ser enterrado «*religiosa* y *cristianamente*, en el sentido más ampliamente universal y humano»[623], siendo su deseo «morir en la comunión de todos los hombres, creyentes y no creyentes, pues a tanto obliga el eterno y amoroso vínculo de la caridad y humanidad sobre este Mundo y Tierra»[624]. Y así fue. En su entierro íntimo, en el Cementerio General del Sur, «en el lugar en que lo está mi compañero y amigo Sanz del Río, y a su lado»[625], Salmerón leyó parte de la *Memoria testamentaria*; Giner de los Ríos el *Sermón de la Montaña* según San Mateo y la *Parábola del buen Samaritano* de San Lucas; Juan

---

[618] *Ibíd.*, p. 124.
[619] MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *El krausismo español desde dentro… op. cit.,* p. 334.
[620] *Ibíd.*, pp. 334-335.
[621] DE CASTRO, FERNANDO: «Memoria testamentaria añadida al testamento que otorgue el 30 de mayo de 1857, ante el escribano Granja (1874)», en J. L. Abellán: *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Ed. Castalia, Madrid, 1975, p. 75.
[622] *Ibíd.*, p. 76.
[623] *Ibíd.*
[624] *Ibíd.*
[625] *Ibíd.*, p. 75.

Uña los *Mandamientos de la Humanidad* de Sanz del Río; y Manuel Ruiz de Quevedo unas palabras de recuerdo.

Una vez analizada su obra, es momento de responder a algunos de los interrogantes planteados. Así pienso, en primer término, que estos textos no dejan lugar a dudas sobre la identidad krausista de Fernando de Castro. Del mismo modo, considero un único punto de inflexión en el itinerario vital de Castro: aquel producido alrededor de 1861 como consecuencia de la irrupción en su vida de otras religiones y corrientes de pensamiento, rompiendo con la exagerada ortodoxia que había defendido hasta el momento. En esos años comenzaron sus duras críticas contra ese catolicismo que había revestido de exterioridad al cristianismo, fijando el dogma, el culto ostentoso y ordenando la jerarquía y gobierno de la nueva Iglesia, en un sentido muy opuesto al de Jesucristo, dando a la Iglesia una dirección mundanal y política. También criticó al papado, siendo el fin supremo del pontificado «exaltar la personalidad del Papa hasta hacer de él un Dios y un Rey para fines temporales de poder y dominación»[626]. A pesar de todo, no podemos pasar por alto cómo todo su texto está plagado de alusiones religiosas, de referencias a la bondad del cristianismo, en su opinión una de las religiones positivas que mejor responde a la necesidad de los pueblos de creer y adorar a Dios. Esta práctica de la religiosidad en la intimidad, muestra cómo en realidad nunca perdió la fe en Dios ni en las enseñanzas de Jesucristo, el hombre, en su opinión, que mejor había entendido a Dios, proclamando la igualdad y la fraternidad entre los hombres. En este sentido, su ruptura definitiva con la Iglesia, aquel movimiento acontecido tras su oración en Bilbao hacia 1870, habría que entenderla como un paso más en ese radical giro que había dado a su vida. Por otro lado, su discurso caminaba en perfecta armonía con la filosofía krausista que desde entonces comenzó a propugnar y que se materializó en las constantes alusiones al progreso, a la perfectibilidad del hombre, a la religión natural, a la moralidad desinteresada o al racionalismo armónico que encontramos a lo largo de sus textos. Del mismo modo, su defensa activa de las libertades y la promoción de una campaña en provecho de la regeneración social y moral de España irían encaminadas en la dirección de ese espacio discursivo que el krausismo estaba construyendo en su proyecto de regenerar España que veremos a lo largo de los siguientes capítulos.

[626] *Ibíd.*, p. 103.

6.3. Reconstrucción autobiográfica a partir de su *Memoria testamentaria*

La reconstrucción que de su propia vida realizó Castro en su *Memoria Testamentaria*, ha sido también objeto de estudio por parte de los biógrafos del ex-sacerdote, que han considerado que existe una gran contradicción entre sus textos y su *Memoria*. Aun considerando infundadas estas teorías que enseguida expondré, he decidido, como ya he adelantado, no incorporar dicha *Memoria* al resto de los textos que ya hemos analizado. Defiendo a este respecto cómo esta reconstrucción autobiográfica debería corroborar o desmentir la interpretación que hasta el momento he realizado de su vida.

En este sentido, Díaz de Cerio fue el primero en exponer cómo «la publicación de su *Memoria Testamentaria* nos obliga a admitir una contradicción entre los que pensaba ya en su interior, según el testimonio de su *Memoria Testamentaria*, y lo que parece que expresan las palabras de sus escritos»[627], defendiendo que la situación íntima y religiosa del biografiado le habría provocado una visión distorsionada de los hechos y las personas de su tiempo, «convergiendo hacia su propio problema e identificándose con él»[628]. Y a pesar de que no mostró dudas sobre la sinceridad de Castro, sostuvo que éste proyectó «en demasía sus últimas experiencias religiosas sobre el camino entero de su vida»[629]. Por su parte, uno de los problemas que Abellán planteó sobre este texto fue la tergiversación de la evolución religiosa de Castro. Si Díaz de Cerio lo había atribuido «a un inconsciente proyectar sobre el pasado sus ideas actuales»[630], Abellán se reiteró en esa afirmación, pareciéndole natural que cada momento que vivimos proyecte una luz distinta sobre el pasado, sin embargo, por este motivo calificó a la *Memoria Testamentaria* de documento dudoso «en cuanto a la reconstrucción de su pasado ideológico-religioso»[631]. Por último, Vilar apuntó a una «necesaria contrastación crítica entre la interpretación personal por el autor de su propio pensamiento en sus notas autobiográficas de última hora […] y la evidencia de las ideas reflejadas en escritos precedentes»; y aunque se mostraba de acuerdo con Abellán en que Castro proyectó

[627] DÍAZ DE CERIO, FRANCO: *Fernando de Castro… op. cit.,* pp. 16-17.
[628] *Ibíd.,* p. 41.
[629] DÍAZ DE CERIO, FRANCO: *Fernando de Castro. Filosofo… op. cit.*, p. 123.
[630] ABELLÁN, JOSE LUIS: *Memoria testamentaria… op. cit.,* p. 52.
[631] *Ibíd.*

subjetivamente sus últimas experiencias en su *Memoria*, ésta «resulta absolutamente coherente con la evolución que venía experimentando en los últimos años»[632].

Así, tal y como explicó Castro al inicio del mismo, su objetivo al redactar un testamento no era sólo legar sus bienes, sino disponer de su alma, legarla a sus discípulos, «mostrándosela tal como ha sido en los diferentes estados y varias vicisitudes por que ha pasado, para que más acertadamente juzguen su memoria, y por si a alguien pudiera servir tal conocimiento de ejemplo y enseñanza»[633]. El legado era, efectivamente, más que material, y su *Memoria Testamentaria* representa un testimonio clave para la comprensión del hecho religioso por Fernando de Castro. Castro reveló en su escrito la forma en la que las ideas liberales afectaron su vocación religiosa. Comenzaba aludiendo a sus primeros años como religioso, durante los cuales fue tan fervorosa su vocación que incluso «maceraba mi cuerpo con cilicios y disciplinas hasta dejar el suelo salpicado en sangre»[634]. Al referirse a sus primeros contactos con las ideas liberales, explicó cómo su disposición de ánimo, su espíritu de rectitud y justicia y su amor constante al estudio y a la adquisición de la verdad «despertaron en mí aun antes de la exclaustración las llamadas ideas liberales». Aquellas novedosas ideas, que se vieron robustecidas, decía, con el contacto del siglo, vendrían a apagar, según confesaba él mismo, sus primeros ardores de religioso, si bien nunca las experimentó como contrarias a su fe y, de hecho, nunca negaría recordar «con placer haber vestido el hábito de la Orden Franciscana»[635]. Posteriormente, ya en Madrid, como catedrático de Historia en la Universidad Central y Capellán de Honor de la reina, la libertad de sus explicaciones universitarias «no halló buena acogida en Palacio». Sin embargo, lejos de recibir favor alguno de la Corte, «supe conquistarme, a fuerza de prudencia y circunspección, un respeto y aprecio poco comunes»[636]. Como prueba de la lealtad e independencia con que ejerció aquel cargo, mencionaba el *Sermón de Barricadas* de 1861. Seguido del «último acto que yo ejercí como sacerdote»[637], el sermón predicado en Bilbao al inaugurarse el monumento de Mallona. Explicaba entonces Castro cómo había sido el estudio de la Teología Escolástica lo que le había provocado las primeras dudas al no encontrar asiento donde establecer su fe. De este modo, se dio cuenta de que

[632] VILAR, JUAN BAUTISTA: «La dramática indagación…», *op. cit.*, pp. 1829-1830.
[633] DE CASTRO, FERNANDO: «Memoria testamentaria…», *op. cit.*, p. 83.
[634] *Ibíd.*, p. 86.
[635] *Ibíd.*
[636] *Ibíd.*, p. 87.
[637] *Ibíd.*

ningún dogma había sido entendido ni explicado de igual forma por las diferentes escuelas. Además, la lectura de los horrores narrados por el Antiguo Testamento le hizo pensar que el Dios de los judíos no podía ser el mismo que el de los cristianos: «Parecíame a mí –expresaba– que el Dios de los judíos era lo opuesto al de los cristianos, toda vez que aquél tendía a fundar por la fuerza, y éste a edificar por la justicia y la caridad»[638]. Si uno representaba la muerte, la venganza; el otro simbolizaba en su opinión la gracia, el perdón y el olvido. Por otro lado, la lectura de Concilios y de historia eclesiástica, no mejoró la situación. Se reflejaba para el autor en aquellos documentos una historia de lucha, ambición, pasiones mundanales, etc. Así expresaba su dolor al constatarlo:

> «Semejante manera de desenvolverse la Iglesia en su progresión histórica y de proceder en todos sus asuntos, idéntica en un todo a la de las sociedades humanas, a saber, con las mismas pasiones, desórdenes y mudanzas, sin que en nada o en muy poco se note que es sobrenatural, instituida y dirigida por Dios, es uno de los hechos que más me ha preocupado y hecho dudas [y confusión en mi alma]»[639].

De este modo, su dura crítica iba dirigida contra la Iglesia de Roma y el catolicismo. Atacó su intento de preponderancia y la degeneración en la que había caído la institución a lo largo de la Historia. Dirigió sus diatribas también contra el Papa y el dogma de la infalibilidad, «sentado el supuesto de que Dios es sustituido por un hombre que se llama su Vicario y tiene el Don de la *infalibilidad* [todo] es dispensable y se perdona todo, menos oponerse al que es Vice-Dios en la Tierra»[640]:

> «Una religión –decía– que se cree la sola verdadera, la que mejor conoce a Dios y lo explica, y la que menos obra en sentido de tales afirmaciones. Una adhesión y obediencia incondicionales al que es Vicario de Dios en la Tierra, y una facilidad suma en perdonar los pecados sin ningún esfuerzo ni trabajo propios, perpetúan la relajación de costumbres dentro de la Iglesia Romana»[641].

Frente a todo esto, buscó, tal y como expresó, «luz y fortaleza» fuera de la Iglesia: leyó libros prohibidos, estudió la Naturaleza, comparó religiones, penetró en la filosofía racionalista, y, sobre todo, fue la Universidad de Madrid la que le ayudó a renacer religiosamente. Sin embargo, los que acabaron de renovar interiormente su

[638] *Ibíd.*, p. 90.
[639] *Ibíd.*, p. 92.
[640] *Ibíd.*, p. 94.
[641] *Ibíd.*, p. 93.

conciencia fueron sus viajes al extranjero: «Sentía yo la necesidad de conocer la sociedad [directamente] en sí misma»[642], «recibir una lección práctica que me mostrase que en algunas partes existía la libertad de conciencia y de cultos, que la tolerancia religiosa era una verdad, y notar si todo eso se avenía [bien] con las buenas costumbres y con el público sosiego»[643]. Allí, alojado en Stuttgart con la familia del protestante Reilhen, después en Tubinga en la residencia del católico Keller, y finalmente en compañía del filósofo Roeder en la ciudad de Heidelberg, descubrió una serie de características positivas propias del protestantismo. Se dio cuenta de «cuán superiores son los países protestantes a los católicos en punto a estar mejor gobernados, a conservarse más asegurado el orden público y a disfrutar de un bienestar material y moral envidiable»[644]. Resulta característica esta experiencia teniendo en cuenta su lucha inicial contra dicha doctrina. En definitiva, todas aquellas cosas:

> «Acabaron de tranquilizar mi espíritu y de operar por completo la transformación lenta pero segura que en mí se venía preparando desde largo tiempo, *convirtiéndome, en el fuero interno de mi conciencia, de católico romano en hombre real y verdaderamente religioso*, según el espíritu del Cristianismo, en lo que no se opusiese a la razón universal humana, adorando a Dios privadamente en espíritu y verdad y esperando hacerlo en público, si alguna vez tuviera la suerte de encontrar hombres de verdadera e ilustrada fe religiosa, que abundasen en mi manera de pensar»[645].

Finalmente explicaba lo que se puede considerar como su fallido proyecto de Iglesia Universal. Narraba cómo a lo largo de su vida había aspirado a asociarse con alguien que, como él, quisiera reunirse bajo «una nueva aplicación de la religión más conforme a la idea que la ciencia y la sociedad tienen hoy de Dios y del Hombre y al carácter de universalidad de nuestro siglo»[646]. No obstante, al no encontrar a nadie, se vio obligado a «renunciar a la práctica de la religión, colectiva y públicamente»[647], concentrándose en vivir religiosamente en el fondo de su conciencia. Aunque, añadía que si hubiera tenido recursos, aún con pocos asociados, habría «ensayado el pensamiento de una Iglesia Universal o de los *Creyentes*»[648], en la que estarían

[642] *Ibíd.*, p. 98.
[643] *Ibíd.*
[644] *Ibíd.*, pp. 99-100.
[645] *Ibíd.*, p. 100.
[646] *Ibíd.*, p. 106.
[647] *Ibíd.*, p. 107.
[648] *Ibíd.*

admitidas todas las formas de culto, oración y alabanza a Dios, predicación y obras de Caridad. A pesar de todo, con la mano en el corazón, declaraba haber «vivido más tranquilo»[649], y dejaba constancia de cómo «en menos tiempo he hecho más bien en beneficio de mis semejantes que en toda mi vida anterior; en suma, que he sido más religioso y más honradamente bueno»[650]. Estos eran los estados por los que había pasado su vida, «no sin temibles y congojosas luchas por entre las cuales he aspirado constantemente a la prosecución del bien y de la verdad, sin haber maldecido nunca de mi suerte, sin haber aborrecido ni hecho mal, a sabiendas, a nadie»[651].

Los periodistas de *La España Católica*, no estuvieron de acuerdo con esta declaración de Castro. Fueron varios los artículos publicados a lo largo de octubre de 1874 –fecha en que se publicó la *Memoria testamentaria*– en los que se preguntaban cómo había sido posible evolucionar de aquel fervor de juventud, a semejante indiferencia en la vejez, y acusaban a Castro de reinterpretar a su modo las Escrituras y de no orar lo suficiente. Aunque el problema mayor lo encontraron en la amistad mantenida con Sanz del Río, el origen de su depravación: «Completó la obra de su perversion el Ideal de la Humanidad de Sanz del Rio, y el frecuente trato con este su inolvidable amigo»[652]. Son destacables, por otro lado, las acusaciones de cobardía contra Castro, por no haber tenido el valor suficiente para llevar a cabo su proyecto de Iglesia Universal, y la minusvaloración que hicieron de la *Memoria*:

> «En suma, la historia religiosa del señor Castro, es la de todos los apóstatas vulgares, que tienen bastante orgullo para separarse del camino señalado por Dios á los hombres, y carecen de talento é influencia para crear una secta nueva, atrayendo á otros hombres á la senda por donde ellos se precipitan. […] Sus amigos, bien hallados con el estado de indiferencia que les permite gozar del crédito de hombres cuerdos y aun de católicos cuando les conviene, se negaron á seguirle; él mismo, á pesar del valor de que se envanece, no se atrevió á publicar su proyecto, dejando á sus fideicomisarios el cuidado de dar á luz su último desvarío»[653].

De manera totalmente opuesta, Castro había incluido en su *Memoria* unas líneas que se nos sugieren reveladoras como ejemplo de tranquilidad y satisfacción. Se percibe en su discurso una cierta paz interior al sentirse salvado por esa fe personal que propuso

[649] *Ibíd.*
[650] *Ibíd.*
[651] *Ibíd.*, p. 109.
[652] *La España Católica*, 19 de octubre de 1874, nº 90.
[653] *Ibíd.*

basada en todo lo bueno de las religiones positivas. Como si su alma, a pesar de todo, estuviera salvada:

> «No me he cuidado jamás de saber si los demás me aborrecían o me hacían mal, sino de que debía, a imitación de Jesús, amar a mis enemigos y no aborrecer a mis perseguidores; fuera de que, al pensar en la eternidad como término de la vida, no se escriben palabras de agrura ni de venganza, sino de paz y de reconciliación»[654].

En relación con la exposición de esta *Memoria*, resulta claro, tal y como ha resaltado la historiografía, el hecho de que Fernando de Castro otorgara en esa autobiografía mayor importancia a momentos clave de su vida como su crisis religiosa o su salida de la Iglesia. Sin embargo, defiendo que esta reconstrucción subjetiva de su pasado, lejos de quitar valor histórico a su *Memoria*, hace de este texto un excelente documento para el historiador. Tal y como nos ha recordado la historiadora Miren Llona aludiendo al sociólogo francés Maurice Halbwachs, detrás de la memoria no está el pasado, «sino la vida y con ella, el presente»[655]. La memoria biográfica no la forma sólo la experiencia vivida; por el contrario, tanto las emociones, como el presente e incluso las expectativas futuras, resultan parte importante de esta reconstrucción del pasado. La memoria, ha afirmado Llona, «opera desde la instancia del presente, y las circunstancias personales del momento de la rememoración son, por ello, un factor fundamental, que interactúa con el recuerdo del pasado»[656]. De este modo, Fernando de Castro, al construir su autobiografía se aprehendió dentro de un colectivo, el krausista, y fuera de otro, la Iglesia católica, otorgando así mayor importancia a la experiencia relativa a esos momentos de inflexión que maximizó en su *Memoria*, como los periodos de duda, el *Sermón de Barricadas* o la oración en Bilbao. Continúo manteniendo así para la experiencia de Castro, la sencilla división entre un Fernando de Castro católico y otro krausista. En este sentido, teniendo en cuenta la teoría que vengo defendiendo a lo largo de todo este trabajo, diferenciando claramente entre catolicismo liberal y krausismo al considerarlos movimientos o corrientes independientes entre sí, con distintas estrategias con las que encarar el antagonismo histórico entre Iglesia católica y modernidad, desvinculo completamente a Castro del movimiento denominado catolicismo liberal. Centrándonos en Fernando de Castro, considero que su discurso constituye un claro

[654] DE CASTRO, FERNANDO: «Memoria testamentaria…», *op. cit.*, p. 88.
[655] LLONA, MIREN: «Prólogo», en M. Llona (coord./ed.): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, UPV/EHU, Zarautz, 2012, p. 11.
[656] LLONA, MIREN: «Historia oral: la exploración de las identidades a través de la historia de vida», *ibíd.*, p. 21.

reflejo de su espíritu krausista y que antes de sentirse llamado por estas ideas, se le puede considerar simplemente católico.

Por último, en relación a la importancia que se le ha otorgado al hecho de que Castro continuara vistiendo sotana hasta el final de sus vidas −en opinión de Carracedo, como queriendo ocultar públicamente su separación de la Iglesia por la impopularidad que esto le supondría[657]−, se me sugiere que dicha sotana podría considerarse como un símbolo de la falta de arresto de Castro, que careció del valor para ir más allá, para romper con todo de forma radical, y en su defecto, se guardó para sí tanto su angustia, como esas ideas de Iglesia Universal, que aunque mencionadas de soslayo en algunos escritos, no desarrolló hasta la *Memoria*. Precisamente sería en esa revisión de su vida, al final de la misma, cuando advirtió lo que le quedaba por hacer: «Faltándome valor –decía– para arrostrar el desdén y la impopularidad, y acaso también la suficiente confianza en mis propias fuerzas»[658]. Sin embargo ahora, a las puertas de la muerte, parece como si hubiera decidido exponer sus ideas con el fin de que alguien le relevara en su frustrado proyecto. De ese modo, exhortaba a todo el que como él pensara, a que continuara defendiendo la libertad religiosa y cualquier otro culto que no fuera el católico frente a la intransigencia de tradicionalistas y neocatólicos. «¡Que mis amigos y discípulos, que como yo piensan, se consagren a hacer que prevalezca de hecho en nuestra Patria la libertad religiosa, a hacer que todos los españoles crean en Dios y le adoren, sea cualquiera la forma en que lo hagan…!», «¡Que no se amedrenten; que no se retraigan ante el epíteto de irreligiosos y subversivos con que les califique la ignorancia o la protervia; porque presentar a Dios y adorarle de otra manera […] no es ser impío», es simplemente «abrir y facilitar el camino a ese mismo progreso»[659]. De cualquier forma, esa Iglesia Universal de todos los creyentes, basada en ideales como el amor, la caridad o la compresión que Castro concibió frente a la inflexibilidad dogmática de la Iglesia católica, no tuvo adeptos. A partir de su muerte, la siguiente generación de krausistas se dedicaría a llevar a la práctica los fundamentos de la filosofía de Krause y Sanz del Río, limitándose, en materia religiosa, a vivir en intimidad con Dios. Sus proyectos en este sentido, irían encaminados a regenerar la sociedad a través de la educación y la moral, en armonía, claro está, con el plan de Dios.

[657] CARRACEDO SANCHA, MÁXIMO: *Fernando de Castro… op. cit.,* pp. 184-185.
[658] DE CASTRO, FERNANDO: «Memoria testamentaria…», *op. cit.*, p. 109.
[659] *Ibíd.*, p. 110.

VII.

LA CRISIS RELIGIOSA DE LOS KRAUSISTAS ESPAÑOLES. GUMERSINDO DE AZCÁRATE COMO GUÍA DE UN PROBLEMA

«Padecen, pues, una equivocacion notoria los sectarios de la escuela que combatimos, al considerar como realizables, dentro de sus órdenes respectivos, los destinos temporales de la vida, mediante abstraccion completa del órden religioso, con el que viven ligados con lazos indisolubles que solo el tiempo es el encargado de romper.

[…]

Mas se nos ocurre preguntar: ¿son independientes las verdades científicas de la verdad religiosa, ó como manifestacion una y otras de la verdad absoluta aunque en muy distinto modo, están estrecha é íntimamente relacionadas entre sí?

[…]

Pues si el catolicismo está en posesion de la verdad absoluta, ¿qué fines de la vida pueden sustraerse á su influencia?»

La España, 6 de noviembre de 1877, nº 442.

7.1. Tiempo de esperanza (1865-1874)

La segunda mitad de la década de los sesenta nos sitúa en una época de reafirmación del krausismo en España. El triunfo de la Revolución Gloriosa en 1868 permitió a los krausistas llevar a la práctica política la teoría que venían desarrollando en libros y artículos y exponiendo desde el atril universitario a partir de las enseñanzas de Sanz del Río desde hacía diez años. Educación y justicia fueron las principales materias en las que participaron a lo largo de los diferentes periodos del Sexenio Democrático, con el fin de acabar con aquel irracional principio que imponía los criterios de una fe positiva, de una Iglesia particular, a la política del Estado, vulnerando la libertad de conciencia de los ciudadanos[660]. Los «neos», por su parte, no

[660] Sobre esta dimensión política del krausismo español a lo largo del Sexenio Democrático podemos ver las siguientes obras: CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *La España armónica… op. cit.*; y «Liberalismo armónico. La teoría política del primer krausismo español (1860-1868)», *Historia y política*, nº 17, 2007, pp. 89-120; DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: pensamiento social y político», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail,

permanecieron ajenos a este intento por «democratizar» la sociedad, tratando continuamente de denostar un mensaje que, esperanzadoramente para algunos, comenzaba a calar en la universidad española.

7.1.1. Ensayo de un sistema armónico o la defensa de las libertades

Dentro de la primera generación del krausismo español, la persona que acomodó la filosofía metafísica de Krause a una filosofía política de corte liberal fue Francisco de Paula Canalejas en 1860. En el artículo titulado «Programa del racionalismo armónico» publicado en *La Razón*, Canalejas desarrolló una política basada en el reformismo, la delimitación de esferas, la descentralización y la libre asociación. Como ha apuntado el historiador Gonzalo Capellán, con este texto, Canalejas sumaba a las ideas krausistas de Dios, Bondad, Verdad, Belleza o Armonía, conceptos políticos tales como Estado, Sociedad, Individuo o Libertad[661]. Así, el liberalismo armónico definiría el pensamiento político del krausismo español a través de un sistema basado en la armonía –como superadora de oposiciones– entre individuo y sociedad, capital y trabajo, naturaleza y espíritu, religión y ciencia, reacción y revolución, tradición y novedad, libertad e igualdad.

En este sentido, Gumersindo de Azcárate constituye un buen ejemplo de la puesta en práctica de este racionalismo armónico en política durante el tiempo que duró el Sexenio Democrático. Su defensa del Derecho y la Libertad por encima de todo le hizo situarse del lado de las fuerzas democráticas. Para el autor, el cumplimiento del derecho era el fin básico al que se debía el Estado como sociedad jurídica. Tenía, además, un concepto de la libertad no como fin, sino como medio social a través del cual cumplir nuestro cometido: «La libertad no es un fin –expresaba Azcárate–; es un

---

Toulouse, 1998, pp. 335-348; GIL CREMADES, JUAN JOSÉ: «La dimensión política del krausismo en España», en Luis Martínez-Calcerrada (coord.): *Homenaje a Don Antonio Hernández Gil*, vol. I, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2001, pp. 229-246; MARTÍNEZ LÓPEZ, FERNANDO: «Los krausistas en la política del sexenio democrático», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 40-85; ROMEO MATEO, MARÍA CRUZ: «Progresistas, republicanos y krausistas antes de la revolución de 1868», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 22-39; SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Krausoinstitucionismo, democracia parlamentaria y política en la España liberal», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 348-389.

[661] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «Liberalismo armónico…», *op. cit.*

medio. No hemos venido á este mundo para ser libres, sino que debemos ser libres para poder cumplir nuestro destino»[662]. Su ideario, como veremos, estuvo compuesto de conceptos como self-government, evolucionismo, reforma, secularización, descentralización y accidentalidad de las formas de gobierno, siendo esta última idea la que le proporcionó a Azcárate la posibilidad de participar en el gobierno de España en sus diferentes etapas históricas con diversas propuestas.

La irrupción de Azcárate en el panorama intelectual vino dada por su labor como publicista en las páginas de *La voz del siglo* (aunque los artículos no iban firmados, no resulta difícil precisar cuáles eran suyos). Desde allí dejó claro su punto de vista con respecto a la legalidad de las revoluciones: éstas sólo serían justas en el caso de que un pueblo careciera de libertades, es decir, si las condiciones que a continuación enumeramos no se dieran. El primer requisito de una revolución legítima era la imposibilidad de que el pensamiento pudiera «manifestarse y propagarse libremente»[663], de donde resulta la importancia de la libertad de prensa y de los derechos de reunión y asociación. En segundo término, si el Estado no estaba «organizado de modo que la opinion de la generalidad se traduzca en ley»[664], es decir, el Estado como garante del sufragio. La tercera condición en cuya ausencia hacía legítima la protesta, era que la ley, reflejo de la opinión pública, fuera «acatada y respetada por todos, y singularmente por los encargados de velar por su cumplimiento»[665]. De este último término emanaría la responsabilidad de los poderes públicos. Como decíamos, en el caso de que estas premisas básicas fueran vulneradas, el pueblo, entonces, tendría derecho «para rechazar la fuerza con la fuerza, para derrocar con las armas el poder»[666], tal y como ocurrió con la Revolución de Septiembre. Años más tarde, durante la Restauración, advirtiendo primero cómo ellos, los demócratas, no eran de los que creían «que el árbol de la libertad deba regarse con sangre»[667], repetiría esta misma idea.

Para Azcárate, y en general para todo el grupo krausista, aunque la revolución no era la manera común de progresar de los pueblos, se volvía lícita cuando se trataba de «rechazar la fuerza de que el poder se vale para violar la ley que está obligado en primer término á respetar, ó para estorbar la accion social, sustituyendo violentamente su

[662] «La libertad no es un fin», *La Voz del Siglo*, nº 9, 25 de noviembre de 1868.
[663] «Por que la revolucion tiene derecho al órden», *La Voz del Siglo*, nº 6, 21 de noviembre de 1868.
[664] *Ibíd.*
[665] *Ibíd.*
[666] *Ibíd.*
[667] «El self-government y la monarquía doctrinaria», primera parte, *Revista de España*, nº 48, 1876, p. 164.

propio criterio al del país»[668]. Sin embargo, aunque apoyó la Revolución de 1868, se mostró muy crítico con la labor de un gobierno provisional que, en su opinión, se decía liberal pero tenía miedo de aplicar ciertas libertades. Les acusaba así de actuar como los viejos partidos políticos, «más atentos á la engañosa voz de la conveniencia que al imperioso mandato del derecho y de la justicia»[669] y les apremiaba a admitir la libertad de enseñanza, la libertad de reunión y asociación y, sobre todo, la libertad de cultos con todas sus consecuencias, sin miedo a esa teoría que advertía que la separación de la Iglesia y el Estado haría surgir una sociedad religiosa tan potente «que sería un peligro permanente para el desenvolvimiento progresivo de las ideas modernas»[670]. Hemos de recordar cómo Azcárate fue el primero en firmar el documento a favor de la libertad religiosa y la igualdad de cultos en diciembre de 1868. Del mismo modo, una de las entradas del diccionario enciclopédico hispano-americano de Montaner y Simón que Azcárate redactó, fue, precisamente, la de *libertad de cultos*, definiéndola como un derecho elemental que consistía en «la facultad jurídica que tiene el hombre para profesar las ideas emanadas de su razón», pudiendo manifestarlas públicamente «en tanto que no se opongan á la Moral y al Derecho»[671].

Para Azcárate, el respecto a los derechos y libertades individuales se situaba por encima de cualquier otro principio. Así lo demuestra su crítica a la labor concreta del ministro de Gracia y Justicia. Recordemos cómo Antonio Romero Ortiz, entre otras medidas, había suprimido comunidades de frailes, reubicado a monjas de diferentes conventos y disuelto la Compañía de Jesús y las conferencias de San Vicente de Paul. Azcárate, más atento a la honradez ideológica de principios que a la fidelidad al partido o a las convenciones políticas del momento, consideró que el gobierno carecía de poder para legislar sobre la constitución interna de las sociedades religiosas, criticando esas medidas adoptadas por el Gobierno Provisional que en su opinión atentaban contra la propia idea de libertad religiosa. Así lo expresó:

> «Tal afirmacion niega por completo el fundamento de la libertad religiosa, que consiste en establecer clara y distintamente que así como la Iglesia, como tal Iglesia, no entiende ni puede entender en la organizacion propia de la sociedad política, el Estado tampoco sabe ni puede saber más que la condicion externa de la vida religiosa, que es la

[668] *Ibíd.*, p. 165.
[669] «El miedo a la libertad», *La Voz del Siglo*, nº 10, 26 de noviembre de 1868.
[670] *Ibíd.*
[671] «Libertad de cultos», *Diccionario Enciclopédico Hispano-Americano de Literatura, Ciencias y Artes*. Montaner y Simon, Barcelona, 1887-1910, vol. XI, p. 867.

libertad, la garantía del derecho sagrado que tiene toda persona humana para adorar al Sér Supremo en el modo y forma que su conciencia le dicte»[672].

De esa forma, reclamó, valiéndose de la frase del Conde de Cavour, pero amoldándola a su necesidad, «la Iglesia y el Estado libres en la sociedad libre»[673], como forma de relación entre la Iglesia y el Estado en España. En lo que respecta a esta famosa expresión, hizo notar cómo *la Iglesia libre en el Estado libre* significaría una Iglesia contenida dentro del Estado, cuando lo que se quería promover era la integración autónoma de ambas esferas dentro de una sociedad libre[674]. Del mismo modo, de acuerdo con la teoría organicista del Estado por la que todas las libertades formaban un sistema armónico, advirtió Azcárate cómo la independencia de la Iglesia, lejos de conducir a la temida teocracia, formaría parte de un sistema en el que todas las esferas se apoyarían mutuamente. Desde su punto de vista, esa independencia recíproca entre ambas esferas, junto a la proclamación de todos los derechos propios de la humanidad, iba a afirmarse pronto en España, arraigándose «en las costumbres el eterno reinado de las ideas liberales»[675]. En 1876 volvería a incidir sobre la misma idea al promover de nuevo la independencia del Estado frente a la Iglesia como la única forma en la que el hombre, en sociedad, podía cumplir sus diferentes fines dentro de ese organicismo krausista.

En opinión de Azcárate, Estado e Iglesia eran las únicas instituciones que podían cumplir sus respectivas misiones, de modo que ambas debían ser independientes en su orden respectivo[676]. Aunque resulta necesario aclarar cómo esa separación radical sólo se planteaba como una solución momentánea mientras la sociedad no estuviera preparada para desarrollar ese ideal armónico que auspiciaba la conciliación. Un proyecto en el que la religión formaba parte indisoluble de la armonía social. De ese modo, Azcárate podía entender que la unidad religiosa fuera proclamada, «pues dando al Estado el derecho de intervenir en materias de fé, afirma la verdad de una religion positiva y no consiente la predicacion ni el culto de ninguna otra de las que considera como falsas». De igual forma consideraba lógica la absoluta libertad religiosa, que establecía «la libertad de las manifestaciones de las creencias y de las opiniones

[672] «La Iglesia y el Estado», *La Voz del Siglo*, nº 5, 20 de noviembre de 1868.
[673] *Ibíd.*
[674] Desarrolla esta idea en «La Iglesia y el Estado libres en la sociedad libre», *La Voz del Siglo*, nº 31, 20 de diciembre de 1868.
[675] «La Iglesia y el Estado», *La Voz del Siglo*, nº 5, 20 de noviembre de 1868.
[676] «El derecho y la religion», *Revista Europea*, nº 147, 17 de diciembre de 1876, p. 772.

religiosas en nombre de la santidad inviolable de la conciencia humana»[677]. Sin embargo, no podía comprender una situación en la que, proclamada la libertad religiosa, el Estado mantuviera una Iglesia oficial pagada por quienes no creían en ella. «Tener el Estado una religion positiva, y sin embargo permitir el culto de otras religiones que considera falsas, es un absurdo», afirmaba. Así, Azcárate defendió siempre la libertad religiosa como garantía de la libertad científica y de la política, y animaba a sus compañeros de la prensa liberal a combatir «la falsa idea de que la libertad religiosa es el descreimiento y la irreligiosidad» o «el eterno enemigo del catolicismo y de la moral cristiana»[678]. Resaltó en innumerables ocasiones cómo la secularización del Estado, de la escuela, del matrimonio o de los cementerios nada tenía que ver con el indiferentismo, sino con el respeto a la coherente independencia de esferas y la necesidad de garantizar la libertad de conciencia en España.

Por otro lado, la Primera República Española proclamada en febrero de 1873 permitió a estos autores krausistas participar de forma directa en la política nacional gracias a la presencia en ella de Nicolás Salmerón, primero como ministro de Gracia y Justicia durante la presidencia de Estanislao Figueras, y después como presidente del poder ejecutivo. Desde su perspectiva krausista, que hacía de la vida un derecho inviolable, Salmerón planteó una reforma del Código Penal en la que participaron Azcárate y Arenal; decretó la amnistía para los insurrectos republicanos, se comprometió a garantizar la independencia del poder judicial e influyó en Eduardo Chao, ministro de Fomento, para que aboliera el juramento político exigido a los profesores y se permitiera el reingreso en la universidad de los catedráticos tradicionalistas que se habían negado a jurar la Constitución de 1869. En este sentido, no hay que olvidar cómo su principio de moralidad había llevado a Salmerón y a Giner a protestar años atrás contra la expulsión de estos catedráticos católicos de la universidad al vulnerar su libertad de conciencia y la independencia de cátedra. Por otra parte, en los años anteriores, los krausistas habían luchado en vano desde las Cortes por incluir en la Constitución de 1869 el principio de separación entre Iglesia y Estado. Ahora, desde la cartera de Gracia y Justicia se le presentaba a Salmerón la oportunidad de modificar la legislación[679]. Así, en julio de 1873, la Comisión designada para redactar una nueva Constitución presentó a la Cámara un proyecto cuyo artículo 35

[677] «La Iglesia y el Estado libres en la sociedad libre», *La Voz del Siglo*, nº 31, 20 de diciembre de 1868.
[678] «Libertad religiosa», *La Voz del Siglo*, nº 40, 1 de enero de 1869.
[679] Ver: VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, JOSÉ MARÍA: «Nicolás Salmerón…», *op. cit*.

declaraba, como hemos visto anteriormente, la separación de ambas esferas. Con la dimisión de Pi i Margall, Salmerón era designado Presidente de la República y su nuevo ministro de Justicia, José Moreno Rodríguez, no tardó en presentar a las Cortes un proyecto de Ley de separación de la Iglesia y el Estado. A pesar de todos sus esfuerzos, la situación político-social del momento obligó al gobierno a centrarse en la insurrección cantonal, aplazando un debate que nunca llegaría. Frustrados quedaron también los esfuerzos reformistas que desde Fomento emprendieron otros personajes afines al krausismo como José Fernando González, Juan Uña o Manuel de la Revilla, en pro de una radical reforma de la enseñanza española.

7.1.2. La campaña contra el «panenteísmo». El krausismo, blanco de los ataques neocatólicos

En el campo religioso, también fue Canalejas uno de las primeras víctimas de la intransigencia de aquel grupo de tradicionalistas y «neos» que no comprendía las doctrinas «panenteístas» vertidas por el krausismo. Su discurso de doctorado, titulado *Ley de relacion interna de las ciencias filósoficas* y pronunciado en 1858, y los artículos sobre filosofía que publicó en la *Revista de Instrucción Pública* a finales de los cincuenta, ya despertaron algunas críticas entre las filas del neocatolicismo. Navarro Villoslada le acusó a comienzos de los sesenta de «blasfemar en germania»[680], y de impío y panteísta por defender la filosofía de Hegel y Fichte, aunque aclaraba: «El Sr. Canalejas no es hegeliano, sino *uno de los más decididos partidarios de la doctrina krausista*»[681]. De este modo, Navarro Villoslada, mostrándose preocupado por las enseñanzas heréticas que se impartían en la universidad, rechazaba, en contra de lo defendido por *El Contemporáneo*, que se pudiera ser al mismo tiempo seguidor de las doctrinas de Krause, Hegel o Fichte sin dejar de ser católico: «Es imposible, absolutamente imposible afirmar lo que afirma el Sr. Canalejas y permanecer dentro de la doctrina de la Iglesia y del espíritu católico»[682]. En consecuencia, aquellas lecciones que incluían errores dogmáticos debían ser impartidas por «maestros profundamente religiosos, que lejos de profesar la doctrina errónea la conozcan á fondo, la detesten

[680] «Los textos vivos. Don Francisco de Paula Canalejas», *El Pensamiento Español*, nº 879, 7 de noviembre de 1862.
[681] «Los defensores de los textos vivos», *El Pensamiento Español*, nº 882, 11 de noviembre de 1862.
[682] «Los textos vivos. El panteismo en la universidad», *El Pensamiento Español*, nº 925, 1 de enero de 1863.

cordialmente y tengan capacidad y decision para combatirla y pulverizarla»[683]. Por el contrario, la enseñanza de las doctrinas racionalistas por parte de profesores que la profesaran considerándola verdadera, como era el caso de Canalejas, era «un estudio funestísimo, intolerable en un país católico, repugnante á nuestra santa Religion, única verdadera»[684]. El discurso de Navarro Villoslada mostraba ese miedo a las perniciosas doctrinas enseñadas a los jóvenes universitarios que hemos visto en otros capítulos.

Canalejas, por su parte, fue uno de los mayores defensores de ese panenteísmo –que no panteísmo– propugnado por los krausistas en el ámbito religioso. La polémica que mantuvo con Campoamor así lo demuestra, aunque fueron muchos los artículos que anteriormente había dedicado a la cuestión religiosa. Ya en 1872, a propósito de la publicación de la obra de Émile Burnouf, *La ciencia de las religiones*, dedicó Canalejas varios artículos al análisis de las teorías teológicas modernas, en los que se veía definido claramente el concepto de religión krausista como la unión personal entre el hombre y Dios: «La religion no es lazo y vínculo de hombre á hombre, –apuntaba Canalejas– sino vínculo y lazo real y amorosísimo de la humanidad con Dios. No brota y se engendra de una concepcion individual y de las oraciones de un alma mística; es que la concepcion y el alma mística son efectos de la Religion»[685]. Una idea de intimidad entre Dios y el hombre que Canalejas no se cansó de repetir en infinidad de artículos, como vemos en estas líneas dedicadas a Campoamor: «Se entienda que Dios es sér, ente realísimo y vivo, que está en mi sér, en mi vida, en el mundo, y que lo rige y guia amorosísimamente, atrayendo nuestro espíritu por encantamientos inefables, que sucesiva é incesantemente nos mejoran y perfeccionan»[686].

Los krausistas propugnaron así una religión universal, implícita al ser humano –no olvidemos que para estos autores el ser humano era religioso por naturaleza– de la que Dios era el centro y a quien el hombre llegaba a conocer a través de la razón. Una religión, además, concebida como «necesidad suprema para el espíritu humano»[687]. Y es que para ellos, como nos muestra Canalejas, resultaba imposible separar la esfera religiosa de la vida: «Yo no entiendo –expresaba en otra ocasión– qué es la vida civil separada de la vida religiosa; porque la vida entera es un mero cumplimiento y

[683] «Los textos vivos. El panteismo en la universidad», *El Pensamiento Español*, nº 928, 5 de enero de 1863.
[684] *Ibíd.*
[685] «La ciencia de las religiones», *Revista de España*, nº 25, 1872, p. 166.
[686] «Religion y filosofía», *Revista de España*, nº 27, 1872, p. 289.
[687] CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA: *Doctrinas religiosas del racionalismo contemporáneo*. Librería de Hernando, Madrid, 1875, p. 222.

satisfaccion de la esencia religiosa, que es la inicial en el hombre»[688]. De la misma forma, el hombre, como ser religioso e inteligente al mismo tiempo, necesitaba tanto de la ciencia como de la religión. Filosofía y teología, ciencia y religión resultaban para el krausismo binomios no sólo inseparables, sino complementarios, resultando absurdo intentar reemplazar una cosa por otra. «Sin razon –resumía Canalejas–, imposible la ciencia: sin la *religiosidad* en el hombre, imposible la religion»[689]. A partir de esta idea se puede comprender el rechazo a las teorías darwinistas que daban al traste con la idea que el krausismo tenía sobre el conocimiento de Dios. Así se apartaba Canalejas de «esa orgía de doctores que se llama el Darwinismo, porque es cada vez más clara en mi razon la *Idea*, es decir, lo que ni se ve ni puede ser visto en la experimentación, ni imaginarse por inducciones frívolas»[690]. Más adelante indagaremos sobre esta actitud de los krausistas ante las teorías positivistas.

Continuando con el discurso de Canalejas, la religiosidad de los hombres no debía influir en el Estado, que tenía que ser laico y neutral. No ateo ni irreligioso, sino secular, separado de cualquier religión positiva: porque ni el Estado ni la sociedad debían profesar ningún culto determinado[691]. Sin embargo, era deber del Estado proteger el respeto y la tolerancia ante cualquier culto: «Respetemos sincera, religiosamente las creencias ajenas, que nada hay más santo, si pura y sinceramente se profesan, y demos al olvido contiendas depresivas é injuriosas para la religiosidad humana, muy seguros de que algo de divino […], palpita donde quiera que el hombre aspira á unirse con Dios»[692]. Precisamente, frente a esa tolerancia defendida por el krausismo, vemos a lo largo de los artículos de Canalejas una gran preocupación ante los furores religiosos extremistas de su tiempo, que pasaban de la más absoluta deificación de la autoridad eclesiástica al materialismo más ateo. Si bien para él, el cristianismo era la religión positiva más perfecta hasta el momento, el dogmatismo de sus doctores, ya fueran católicos o protestantes, lo habían desvirtuado, llevando a sus cultos a la decadencia. Resulta interesante percibir cómo Canalejas era consciente, a pesar de todo, de que la transformación desde dentro resultaba imposible, de que la crítica y el rechazo eran inevitables y de que, por tanto, la reforma debía hacerse desde fuera:

[688] «Religion y filosofía», *Revista de España,* nº 27, 1872, p. 290.
[689] «La ciencia de las religiones», *Revista de España,* nº 25, 1872, p. 510.
[690] CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA: *Doctrinas religiosas… op. cit.*, p. 217.
[691] *Ibíd.*, p. 221.
[692] *Ibíd.*, p. 230.

> «Esa transformación racional del cristianismo, encuentra y encontrará sólo anatemas y excomuniones en el Pontificado, en los concilios, en los sínodos mismos del protestantismo. Los dogmatismos no transigen: *non possumus*. Luego la transformacion se ha de cumplir fuera del catolicismo y del protestantismo»[693].

Para Canalejas, esa renovación del cristianismo propugnada por Guizot, Janet, Lessing o Channing resultaba una utopía. No obstante, a la altura de 1875, no dudó en proclamar su profesión de fe como cristiano, como seguidor de las enseñanzas de Cristo, a quien adoraba «porque insensiblemente, en mi esencia humana, se levanta un grito y una luz, que me arrastra á contemplar en mi mismo muestras imborrables de su inefable amor que enciende al mio»[694]; ni en mostrar con verdadera libertad sus dudas metafísicas y su esperanza en la consecución de la armonía universal al expresar: «la razon será siempre razon, y Dios causa y fundamento de la vida. ¿En qué forma? ¿Con qué culto? No lo sé»[695]. En cualquier caso, revelándose frente al fanatismo, expresaba cómo cada día era «más devoto de la libertad de la razon» sintiéndose a la vez «cristiano más convencido»[696]. Así, fueron numerosas las veces que Canalejas se reveló como víctima de la intransigencia de unos y otros, «neos» y laicistas, por intentar armonizar la libertad, con la razón y la fe, defendiendo su religiosidad como un sentimiento inexplicable de amor a Dios[697].

En mayo de 1875, la *Revista Europea* publicó el desafortunado prólogo que Ramón de Campoamor dedicó a la colección de poesías *Dudas y tristezas* de Manuel de la Revilla. La propia revista fue consciente de la polémica que suscitaría el prólogo al apuntarlo en nota a pie de página y ofrecer sus columnas para la contienda: «Hay un punto, que podremos llamar de actualidad, y sobre el cual suponemos que se levantará una tempestad de discusiones, y es su modo de apreciar el krausismo», esperando, continuaba más adelante, «que los defensores de este sistema se apresuren á tomar parte en una discusion para la cual la REVISTA EUROPEA les brinda desde ahora con sus columnas»[698]. En dicho prólogo, se apresuraba Campoamor a desvincular a Revilla de la escuela krausista, a cuyos seguidores denominó «*Los caballeros de la lenteja*»[699]. Así, tras criticar el «hipócrita» panenteísmo de Krause, afirmaba la imposibilidad de que

[693] «Religion y filosofía», *Revista de España*, nº 27, 1872, p. 299.
[694] *Ibíd.*, p. 291.
[695] *Ibíd.*, p. 305.
[696] CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA: *Doctrinas religiosas… op. cit.*, p. VI.
[697] *Ibíd.*, p. 244.
[698] «Dudas y tristezas», *Revista Europea*, nº 62, 2 de mayo de 1875, p. 321, nota a pie de página.
[699] *Ibíd.*, p. 321.

Revilla fuera krausista «porque de esta escuela no pueden salir artistas, pues en filosofia es un todo-nada, un panteísmo echado á perder; en moral es el indiferentismo; en política el comunismo; en artes la indeterminacion y en literatura el cáos»[700].

En el número siguiente de la *Revista Europea* apareció la respuesta de Canalejas, mostrándose dolido por los duros comentarios lanzados por Campoamor. Aunque su primera reacción fue desvincularse, en beneficio de su libertad de pensamiento, de escuela o secta alguna, le era imposible no defender la figura de su maestro, Sanz del Río, «cuya memoria venero, y no quiero que pase, sin desagraviar su respetable nombre, la airada página que usted escribe, y que cae sobre la noble figura del que trajo á España y difundió entre nosotros las doctrinas de Krause»[701], escribía a Campoamor. De este modo, tras ensalzar la figura del maestro, defendía la teoría del ser de Krause que exponía cómo «*en Dios somos* y en su esencia están todas las cosas»[702], que derivaba de los propios autores cristianos. Precisamente era esta concepción de esencia el mayor argumento que Campoamor presentaba contra el krausismo. Para él, esta corriente se fundaba en «una nocion de la *esencia* radicalmente falsa»[703], ya que entendía que únicamente podían existir dos opciones: o bien el mundo y Dios eran de la misma esencia, panteísmo; o de esencias diferentes, es decir, dualismo. En opinión de Campoamor, ese panenteísmo por el que ambos, mundo y Dios, se unirían sin confundirse y se distinguirían sin separarse (una de las principales máximas del krausismo) no tendría sentido. Así lo expresaba: «Todo es *en* Dios. De modo que si está *en* él *esencialmente*, es el panteismo: si no está *en*, sino *bajo*, es decir, en categoría *inferior*, esa esencia ya es otra esencia, y en tal caso caemos en el *dualismo*». De esa manera, «el krausismo no puede dejar de ser, ó un dualismo vergonzante, ó un panteismo más vergonzante todavia»[704]. Continuando con su artículo, Campoamor acusaba a los krausistas de ser enemigos del orden moral y perturbadores de la enseñanza, en sus propias palabras: «Focos perennes de intoxicacion intelectual y moral»[705] en el contexto de la segunda cuestión universitaria que a continuación estudiaremos. Fueron en concreto estas acusaciones las que provocaron que Revilla se incorporase a la polémica, recriminando a Campoamor lo inadecuado de criticar a

[700] *Ibíd.*, p. 322.
[701] «El panentheismo», *Revista Europea*, nº 63, 9 de mayo de 1875, p. 361.
[702] *Ibíd.*, p. 364.
[703] «Polémica sobre el panentheismo. ¡Á la lenteja! ¡Á la lenteja!», *Revista Europea*, nº 65, 23 de mayo de 1875, p. 442.
[704] *Ibíd.*
[705] *Ibíd.*, p. 444.

quienes no podían defenderse: «¡Ah, Sr. Campoamor! Cuando el adversario está indefenso, cuando la desgracia y la persecucion le abruman, no es justo ni caritativo denostarle, y ménos excitar contra él las iras de la opinion y del poder»[706]. Aprovechó Revilla también para defender la libertad de la ciencia como presupuesto común de todos los liberales y no sólo del krausismo, y asemejó el comportamiento de Campoamor con el de un «neo»:

> «¿Cómo se permite usted atacar la libertad de la ciencia, como lo haría el más furibundo neo-católico, y dar á entender que ese es principio exclusivamente propio de los krausistas? ¿Ignora acaso que la libertad de la ciencia es dogma de toda filosofía racional, sea la que fuere, de toda política liberal y de todo gobierno culto […]? ¿Tanto le ciega su furor anti-krausista que le obliga á renegar de sus antecedentes liberales y á poner en olvido los más elementales principios de la ciencia moderna?»[707].

Destacable resulta en este sentido la intervención del tradicionalista Gumersindo Laverde en la polémica. En su epistolario con Menéndez Pelayo veremos más adelante sus infructuosos intentos por que el santanderino entrase en la polémica. Fue él finalmente quien lo hizo en un artículo –firmado por L. Ruiz– en el que resaltó el hecho de que después de tantas críticas, algún krausista se decidiera por fin a defenderse públicamente. Aprovechó la circunstancia para calificar también el método krausista que llevaba al conocimiento del Absoluto como contradictorio y especulativo[708]. Canalejas, por su parte, se centró en combatir las impugnaciones de Campoamor al panenteísmo, las cuales se mostraban contra la propia ontología del cristianismo. De ese modo, dejando claro el concepto de esencia como lo inherente a una cosa o lo que la constituye en especie determinada, explicaba cómo «en Dios se identifican absolutamente la esencia y la existencia, y como por la soberana esencia son todas las cosas, todas viven por ella y en gracia de su accion conservatriz y presente». Además, como esta esencia soberana está en todo, «y comprende, penetra y contiene todo lo que es, de ella son todas las cosas y en ella son y por ella son»[709], por lo que esencialmente, concluía Canalejas, «*somos en Dios*»[710]. Como cabía esperar, en su réplica, Campoamor, tras acusar al krausismo de utilizar un lenguaje tan oscuro e ininteligible que ni el propio Canalejas entendía, tornaba de nuevo al asunto de la esencia, incapaz de

[706] «Carta al Sr. D. Ramon de Campoamor», *Revista Europea*, nº 67, 6 de junio de 1875, p. 534.
[707] *Ibíd.*
[708] «Dos palabras sobre el krausismo», *Revista Europea*, nº 71, 4 de julio de 1875, p. 10.
[709] «El panentheismo», *Revista Europea*, nº 67, 6 de junio de 1875, p. 527.
[710] *Ibíd.*

comprender la diferencia entre panteísmo y panenteísmo: «Lo único que nos importa saber –decía–, y es precisamente lo que el Sr. Canalejas no dice, es cómo ese vehículo universal, llamado *esencia*, […] une al Sér y á los Séres, siendo *una* y *varia*; y cómo es blanca sin dejar de ser negra, y cómo es negra sin dejar de ser blanca»[711]. Para Campoamor resultaba a todas luces imposible armonizar dualismo y panteísmo en ese «guirigay antigramatical» de «todo es *en, bajo, mediante* Dios»[712] propugnado por Krause. Pero antes de dar por finalizada la batalla discursiva, alentaba Campoamor a sus seguidores a combatir las doctrinas impías de un krausismo que era «panteista á medias y dualista por casualidad, para acabar por ser *panentheista*, que es una purísima ilusión»[713], luchando por eliminarlas de las universidades. En su respuesta poniendo fin a la polémica, un Canalejas visiblemente afectado por la separación de sus compañeros de sus cátedras, acusaba a Campoamor de tornar una y mil veces –a pesar de todas las explicaciones que al respecto le había proporcionado– a las acusaciones de panteísmo. Finalizaba, a pesar de todo, reafirmándose en sus creencias: «Yo creo que la doctrina de Krause […] fortalece y vivifica la enseñanza cristiana, que no quiere panteismos ni dualismos, y que quiere que siendo yo, como individuo, distinto esencialmente de Dios, y eterno como Dios, no *sea* ni *exista* fuera ni léjos de Dios»[714]. Se hace destacable esta polémica al mostrarnos nuevamente el problema que tuvieron los tradicionalistas para denostar a un krausismo que no entendían o no querían entender. El recurso al insulto, como hemos visto para el caso de Sanz del Río páginas atrás, o a la insostenibilidad de los presupuestos krausistas fueron los argumentos comunes de este sector que trataba de impedir el progresivo afianzamiento de la doctrina krausista en España.

Del mismo modo, Nicolás Salmerón había defendido desde bien pronto la doctrina del maestro. Ya en 1864, había fundado su discurso de investidura como Doctor en Filosofía y Letras sobre principios krausistas. Su tesis, *La historia universal tiende, desde la edad antigua á la edad media y la moderna, á restablecer al hombre en la entera posesion de su naturaleza, y en el libre y justo ejercicio de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la Humanidad*, se asentaba sobre el principio del progresivo perfeccionamiento del ser humano, «que marcha sucesivamente hácia la más plena realizacion de su destino, aproximándose al

[711] «Polémica sobre el panentheismo. Repito que ¡á la lenteja!», *Revista Europea*, nº 73, 18 de julio de 1875, p. 83.
[712] *Ibíd.*, p. 84.
[713] *Ibíd.*, p. 90.
[714] «Fin de la polémica», *Revista Europea*, nº 75, 1 de agosto de 1875, p. 169.

cumplimiento de su *ideal*, esto es, del fin racional que debe cumplir en su vida»[715]. Salmerón, dividiendo al hombre en espíritu y naturaleza, alma y cuerpo, lo dotaba de características propias como la razón, la libertad y la conciencia. Serían estas cualidades propias del ser humano las que le harían, a través del camino del bien, de la moralidad, llegar al fin último del hombre, la unión con Dios. La religión supondría de este modo el cumplimiento de los fines del hombre con los demás seres y con Dios. Así resumía Salmerón el concepto de religión krausista:

> «En esta *union íntima y personal del hombre con Dios* y con todos los *séres*, como bajo Dios absolutamente, cumplida con diligente cultivo del conocimiento de Dios innato en la conciencia y del amor de Dios impreso en el corazon (piedad) y del amor asimismo de todos los séres según Dios (caridad), en esta union, decimos, consiste la *Religion*, el fin supremo y el más alto destino de la Humanidad. Inspira la religion el piadoso deseo de unirse pueblos y hombres en el conocimiento y amor de Dios bajo una comunion religiosa para honrarle de una manera pura, libre y bella con espíritu de amor filial, y en universal fraternidad»[716].

Francisco Navarro Villoslada dedicó varios números de *El Pensamiento Español* a criticar el panteísta discurso de Salmerón[717]. Alegaba que un discurso de investidura había de ser primero aprobado por la junta de la facultad, lo que significaba que la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad Central, no sólo era consciente de las «faltas contra la Religion y la Moral»[718] que se estaban cometiendo, sino que lo autorizaba, siendo no sólo «responsable de las ideas capitales emitidas en el discurso por el Sr. Salmeron y Alonso, sino del sentido que este da al tema de la Universidad». De ese modo, Navarro Villoslada consideraba que la doctrina que la facultad de filosofía defendía era «esencialmente la misma que del Sr. Salmeron y Alonso»[719], esto es, panteísta, o lo que era igual para él, atea. Dedicó el autor los siguientes artículos a dar cuenta del panteísmo defendido por Salmerón. Así, denunciaba Navarro Villoslada, cómo la idea krausista que hacía de Dios única esencia de todo, derivada de la máxima de que toda realidad era Dios, negaba el dogma principal de la creación y existencia de Dios, y aquello, «negarlo desde la cátedra suprema de la Universidad central; negarlo

[715] SALMERÓN, NICOLÁS: *Discurso leido ante el claustro de la Universidad Central*. Imprenta de F. Martinez García, Madrid, 1864, p. 19.
[716] *Ibíd.*, p. 17.
[717] 7 de marzo de 1864, nº 1287; 9 de marzo de 1864, nº 1289; 10 de marzo de 1864, nº 1290; 17 de marzo de 1864, nº 1296; 18 de marzo de 1864, nº 1297; y 19 de marzo de 1864, nº 1298.
[718] «El panteismo en la Universidad Central. Artículo primero», *El Pensamiento Español*, nº 1287, 7 de marzo de 1864.
[719] *Ibíd.*

con consentimiento del tribunal que representa á la facultad de filosofia y letras»[720], suponía un autentico atentando contra la ortodoxia católica. En línea con esa interpretación impía que Navarro Villoslada hacía de la doctrina krausista, negaba también el importante valor que éstos otorgaban a la religión. Así lo expresaba en tono de burla:

> «Aquí el doctor universitario que acaba de relegar á Dios á las regiones de lo absurdo y de negar la creacion, haciendo á las criaturas *consustanciales* al criador; aquí el Sr. Salmeron y Alonso toma el aire místico de su escuela, enarca las cejas, eleva la mirada, y con voz suave y melosa como los sonidos del arpa eólica, pronuncia el augusto nombre de Religion. Si, la Religion es para este nuevo apóstol *el fin supremo y el más alto destino de la humanidad*. ¿Qué es esto? ¿Arrepentimiento de las anteriores lineas y retractacion de los precedentes errores? ¿Una contradiccion más por ventura? No; una blasfemia más»[721].

Estas y otras herejías, denunciaba Navarro Villoslada, eran las materias que el gobierno estaba permitiendo que se enseñaran en una universidad pública. Y es que la filosofía krausista no hacía sino recoger «todas las impiedades», ataviándolas «con nombres piadosos y sagrados ornamentos» con el fin de «conducir á la juventud, al son de música religiosa, á los altares donde sacrifica el hombre la fe de sus padres»[722]. Salmerón, totalmente ajeno a las críticas, escribió en 1865 varios artículos mostrando su pesar por la imperante teocracia que reinaba en el Vaticano, a raíz de la publicación en diciembre del año anterior de la *Quanta Cura* y el *Syllabus*. Un problema, el de la intolerancia en su más amplio sentido, «origen del empobrecimiento moral»[723] de la sociedad, que aquella época debía resolver con urgencia. Una cuestión que colocaba a las sociedades católicas, como era el caso de la española, en «la dura y violenta alternativa de renunciar á las condiciones de la vida moderna, ó desoir la palabra del Sucesor de San Pedro»[724], es decir, de elegir entre religión o libertad. La Encíclica del papa hacía incompatible el catolicismo con el progreso y el liberalismo, exigiendo a los fieles la renuncia a todas las conquistas de la civilización moderna y el sometimiento a

[720] «El panteismo en la Universidad Central. Artículo cuarto», *El Pensamiento Español*, nº 1296, 17 de marzo de 1864.
[721] «El panteismo en la Universidad Central. Artículo quinto», *El Pensamiento Español*, nº 1297, 18 de marzo de 1864.
[722] «El panteismo en la Universidad Central. Artículo sexto», *El Pensamiento Español*, nº 1298, 19 de marzo de 1864.
[723] «El pontificado y la civilizacion moderna», original publicado en *La Revista Democrática* en febrero de 1865, reproducido en: LLOPIS Y PÉREZ, ANTONIO: *Historia política y… op. cit.*, p. 749.
[724] «La Encíclica "Quanta cura„ y la civilización moderna», original publicado en *La Revista Democrática* en febrero de 1865, reproducido en *ibíd.*, p. 755.

la suprema autoridad del pontífice. La cuestión se planteaba clara para el político español: «Ó el ultramontanismo, ó la civilización moderna. Su incompatibilidad no hay para qué mostrarla». Igual de clara que se le esbozaba la respuesta para el caso de España: «La libertad de conciencia, principio fundamental de derecho público en toda Europa, á excepción de España; la soberanía de la Nación, base de todas las constituciones modernas, ¿prevalecerán contra el anatema de la Corte Romana?... No dudamos de la Providencia»[725].

Aunque Canalejas o Salmerón destaquen en las polémicas como blanco de los ataques tradicionalistas, no fueron los únicos en expresar su opinión crítica con respecto a la situación del momento en materia religiosa. En 1866, Giner de los Ríos, con el folleto *La Iglesia Española* –comentario al discurso pronunciado por Castro en su ingreso en la Academia de la Historia– demostraba ser consciente de la situación de crisis que vivían la Iglesia y el catolicismo, y alababa el trabajo del aún sacerdote que obligaba a preguntarse a los creyentes cuál era su papel en aquel contexto crítico. En un momento en el que «la fe sincera ha de sufrir las pruebas más terribles para nuestra frágil condición», resultaba fortalecedor para Giner el hecho de que una personalidad de la talla de Fernando de Castro obligara a la sociedad a preguntarse «cuáles son nuestros deberes y nuestro destino, como hombres y como pueblo, como creyentes y como ciudadanos»[726]. Así, se mostraba a favor de la reconciliación universal promovida por Castro sobre el fundamento del catolicismo, lo que Giner llamó «católica universal comunión» para una «reconstitución de la unidad cristiana»[727]. Una misión, la de «dilatar el reino de Dios sobre la tierra»[728], que Giner encomendó al decadente clero español, quien, en aras de su propia rehabilitación, debía reclamar en un Concilio ecuménico la regeneración de la Iglesia. Su reprobación se extendió también al neocatolicismo, «el último *¡ay!* del absolutismo expirante, que en vano busca una salvación imposible en una alianza más imposible, si cabe, todavía». Una «secta», continuaba Giner, «que desaparecerá conforme se vaya cristianizando la sociedad»[729]. Como vemos, aunque el autor se mostró siempre en contra de la politización de la religión, promovió la indisolubilidad de la religión y el derecho, la armonía entre la fe y

[725] *Ibíd.*, p. 765.
[726] «La Iglesia española», en F. Giner de los Ríos: *Estudios filosóficos y religiosos*, Espasa-Calpe, Madrid, 1922, pp. 289-290.
[727] *Ibíd.*, p. 315.
[728] *Ibíd.*, p. 319.
[729] *Ibíd.*, p. 326.

la libertad. El siguiente párrafo nos muestra esa idea última que compatibilizaba todas las esferas en una perfecta armonía social:

> «Mas si, esencialmente, no hay ni puede haber género alguno de antagonismo entre la Religión del Mesías y la libertad fundada por ella sobre bases indestructibles, acontece con harta frecuencia, esta división que aqueja al espíritu contemporáneo: que los amigos del Catolicismo son enemigos de la libertad, y que los amigos de la libertad son enemigos del Catolicismo. En tal situación, la conducta del hombre sincero que ama por igual a entrambas cosas está, a nuestro entender, determinada por la naturaleza de las cosas mismas: defenderá su fe contra toda suerte de adversarios, cualesquiera que sean sus convicciones políticas; defenderá sus principios políticos contra todo aquel que los combata, ahora participe, ahora no, de sus creencias religiosas. La Religión no conoce partidos, como la política no entiende […] de profesiones de fe ni controversias dogmaticas»[730].

Por su parte, Azcárate, a pesar de mostrarse reacio a participar en controversias públicas, no dudó, a finales de 1868, en refutar el folleto que el presbítero Miguel Sánchez López (1833-1889), reconocido polemista contra el krausismo y el carlismo, había publicado en contra de la libertad de cultos y en defensa de la unidad religiosa[731]. En su refutación, Azcárate directamente le acusó de negar el Derecho y la Filosofía como la única manera de poder sostener su intransigencia por la fuerza:

> «Hé aquí en resúmen el raciocinio del presbítero D. Miguel Sanchez: la libertad de cultos no puede pedirse en nombre de la libertad, porque el hombre es demasiado malo para ser libre; ni en nombre del derecho, porque no sabemos lo que es derecho; ni en nombre de la filosofía; porque la filosofía no existe; ni siquiera en nombre de los derechos individuales, que no pueden ser definidos por ningún filósofo; y de aquí se deduce claramente que debe sostenerse la unidad forzosa de cultos como el mayor bien posible para la sociedad española»[732].

De esta manera, Azcárate, ante las dudas presentadas por Sánchez en su folleto, se preguntaba: «¿en qué derecho ó en qué filosofía se apoya el Sr. Sanchez para decir que es justa y buena la unidad forzosa de cultos?»[733]. Lejos de fundarse en ninguna filosofía, el presbítero defendía la unidad católica de España basándose simplemente en el ejemplo de otros países de Europa en los que tampoco se contemplaba la libertad

[730] *Ibíd.*, pp. 326-327.
[731] SÁNCHEZ LÓPEZ, MIGUEL: *La libertad de cultos*. Anastasio Moreno, Madrid, 1868.
[732] «Un folleto en contra de la libertad religiosa», primera parte, *La Voz del Siglo*, nº 13, 29 de noviembre de 1868.
[733] *Ibíd.*

religiosa. Además, recurriendo al argumento clásico utilizado por los defensores a ultranza del catolicismo[734], explicaba cómo la libertad de cultos supondría el consentimiento de prácticas como la poligamia o los sacrificios humanos utilizadas en algunos cultos: «¿Direis que esto no puede tolerarse? Entónces, ó violais el derecho, ó convenís conmigo en que todo derecho tiene sus límites, ó en que, como diria en este caso Bossuet, no hay derecho contra el derecho»[735]. Tratándose del ámbito jurídico, no resultó difícil para Azcárate refutar la contradicción expresada por el teólogo: «Es muy sencillo –expresaba– hacer ver al Sr. Sanchez cómo se explica lógicamente el que, aun proclamada la más absoluta libertad religiosa, no se consientan los sacrificios humanos, ni la *poligamia legal*, ni ningun culto, en fin, que lleve en sí un atentado contra la esencia misma de los principios del derecho»[736]. ¿Cómo? Cumpliendo las exigencias dadas por el Estado para vivir en armonía y justicia, apoyándose en un Derecho que tipificaba como delito, y no como pecado, los sacrificios humanos. Una vez aclarada cómo la libertad de cultos tenía su fundamento en el conocimiento del derecho que limitaba determinadas prácticas, concluía Azcárate calificando al autor de pesimista y escéptico, caracterizándolo como «neo». El folleto, señaló Azcárate, «se halla escrito siguiendo la direccion de un pesimismo anti-humano y de ese escepticismo anti-filosófico que forma la base fundamental y el necesario término de las doctrinas neo-católicas»[737]. Con esta frase, hacía Azcárate del neocatolicismo una corriente incoherente e intransigente guiada únicamente por el fervor a la más rígida ortodoxia católica. De la misma manera, resulta interesante esta disputa por ser de las pocas ocasiones en que el autor krausista tomó parte directa y por propia iniciativa en una controversia pública con el fin de defender sus ideas, en este caso, la libertad de cultos.

Como vemos en estos primeros textos, los krausistas, lejos de negar la religión, hicieron de ella algo esencial al hombre, un modo de vivir en Dios, de engrandecerle. Aunque defendían el cristianismo como la mejor y más completa religión positiva hasta el momento, y consideraban a Jesús como el personaje que había llegado a una vivencia religiosa más autentica, rechazaron los dogmas y milagros promovidos por el Catolicismo, echando por tierra la revelación, la divinidad de Jesucristo y la autoridad

[734] En *La España Católica* también vemos ejemplos de este discurso católico que alegaba que la libertad de cultos solamente toleraba «algunos» cultos (nº 26, 4 de agosto de 1874).
[735] «Un folleto en contra de la libertad religiosa», segunda parte, *La Voz del Siglo*, nº 15, 2 de diciembre de 1868.
[736] *Ibíd.*
[737] *Ibíd.*

del papa y de la Iglesia como institución. Les repulsaban el estrecho dogmatismo de la sociedad española, la hipocresía y el ritualismo exterior. Frente a esto defendieron una fe racional, y dieron valor a una espiritualidad basada en la piedad, en la oración íntima y personal, en el amor y en la ética del deber por el deber. Su concepto de secularización no significó impiedad, indiferencia o ateísmo, sino todo lo contrario, un intento por despolitizar la Iglesia, separarla del Estado haciéndola más pura y libre. De ahí su rechazo al afán de poder político del clero, y su crítica a la perversión y corrupción que sólo había logrado fanatizar a la sociedad. En su rechazo de esa Iglesia Católica, algunos, como Castro, creyeron conveniente unirse en una Iglesia Universal, mientras que otros, a falta de un culto que les satisficiera plenamente, simplemente se dedicaron a vivir poniendo en práctica estas ideas, llevando el sentido religioso a todas las esferas de la vida, al trabajo, al arte, a la ciencia, a la naturaleza, en ese armonicismo krausista tan denigrado por el neocatolicismo. Estos últimos, por su parte, desarrollaron una estrategia que consistió en denostar las ideas krausistas a partir de la burla y el sarcasmo, con el fin de destruirlas. Trataron de desvirtuar su contenido haciéndolo incomprensible para que a ojos de la sociedad figurasen como un grupo de insensatos que sólo mezclaba ideas carentes de sentido. Además, parece claro que realmente tuvieron miedo de que aquella filosofía religiosa, más tolerante, respetuosa y espiritual que la difundida por la Iglesia Católica, triunfase entre la maleable juventud española.

7.2. Grandes amarguras (1875-1881)

1875 supuso un antes y un después para la experiencia krausista. Nos encontramos ante un radical cambio de régimen que conllevó la conculcación de los avances y progresos conseguidos en la etapa anterior. Así, a lo largo de los primeros años de la Restauración se posicionarían frente a frente dos mundos antagónicos, el uno liberal, afín al progreso, de talante democrático y tendente a la tolerancia y a la neutralidad en todos los campos; conservador y antidemocrático el otro, de cariz doctrinario, apegado a la confesionalidad católica y a la tradición. Dos maneras diferentes de ver la realidad que tratarían, cada una por su lado, de hacer prevalecer sus principios. Del mismo modo fueron apareciendo a lo largo de estos primeros años de la Restauración, los diferentes problemas sociales que irrefrenablemente se cernían sobre el país.

7.2.1. ¿Y qué fue de las libertades? La segunda cuestión universitaria

A diferencia de la primera, los acontecimientos de la segunda cuestión universitaria han sido perfectamente documentados por la historiografía. Ya en 1876, el krausista Manuel Ruiz de Quevedo decidió agrupar los documentos más importantes al respecto en una obra a modo de denuncia[738]. En la década de los sesenta del pasado siglo XX, Vicente Cacho Viu fue el primero en dedicar un estudio completo a la labor de la Institución Libre de Enseñanza y sus orígenes[739], mientras que Pablo de Azcárate decidió recoger la correspondencia mantenida durante ese tiempo entre su tío, Gumersindo, y el resto de protagonistas[740]. En 1971 se reimprimió censurado el estudio de Alberto Jiménez Fraud, destacado discípulo de Giner de los Ríos y yerno de Cossío, sobre la universidad española[741]. Después, en un contexto más propicio, proliferaron los estudios sobre el tema de la mano de una nueva generación de historiadores, entre los que destacaron Antonio Jiménez García o Antonio Jiménez-Landí como expertos en krausismo e institucionismo, y más recientemente Teresa Rodríguez de Lecea, Gonzalo Capellán de Miguel o Alejandro Mayordomo[742].

Centrándonos ya en la cuestión en sí, concluíamos el capítulo dedicado a la Primera Cuestión Universitaria en el apartado sobre catolicismo liberal, aludiendo al famoso artículo de Ortí y Lara, «Las cinco llagas de la enseñanza pública», y a los sucesos de 1867. Como consecuencia de la sublevación del cuartel de San Gil, en enero de 1867, una disposición de Manuel Orovio, ministro de Fomento, establecía como causa de separación «las doctrinas perniciosas en el orden religioso, moral o político vertidas por un profesor, bien en cátedra, libros o folletos»[743]. Así, se animó a los

[738] RUIZ DE QUEVEDO, MANUEL: *Cuestión Universitaria. Documentos coleccionados por M. Ruiz de Quevedo referentes a los profesores separados, dimisionarios y suspensos*. Imprenta de Aurelio J. Alaria, Madrid, 1876.
[739] CACHO VIU, VICENTE: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit*.
[740] AZCÁRATE, PABLO: *La Cuestión Universitaria, 1875. Epistolario de Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón*. Tecnos, Madrid, 1967.
[741] JIMÉNEZ FRAUD, ALBERTO: *Historia de la Universidad… op. cit.*, 1971.
[742] Podemos destacar entre otras, las siguientes obras: JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: *El krausismo y la Institución libre de Enseñanza*. Cincel, Madrid, 1986; JIMÉNEZ-LANDI, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.*; RODRIGUEZ DE LECEA, TERESA: «La escuela de la Institución», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 68-72; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *De Orovio a Cossío… op. cit.*; o MAYORDOMO, ALEJANDRO: «La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo y pedagógico», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*. Tecnos, Madrid, 2011, pp. 213-251.
[743] AZCÁRATE, PABLO: «Introducción», en *La Cuestión Universitaria… op. cit.*, p. 19.

profesores a firmar, como recalcó Jiménez-Landí, de manera voluntaria[744], escritos de adhesión a la reina Isabel. Entre los más de treinta educadores que se negaron a adherirse a este escrito destacaron Sanz del Río y algunos discípulos como Salmerón y Castro, alegando que como profesores no debían firmar ningún texto político. Meses después fueron expedientados y, finalmente, separados de sus cátedras arbitrariamente y sin pruebas fehacientes, en el contexto de aquella campaña emprendida por los «neos». Junto a ellos, Giner de los Ríos, que había elevado un escrito protestando por dichas separaciones, fue también suspendido de empleo y sueldo. La Revolución Gloriosa no sólo restituyó a estos hombres en sus puestos, sino que, como afirmó Pablo de Azcárate, «abrió la breve era de realización de los principales objetivos del "krausismo" en orden a la enseñanza y la Universidad», frustrando ese intento reaccionario por eliminar de la universidad los elementos renovadores[745]. El rectorado de la Universidad, rechazado primeramente por Sanz del Río a causa de su enfermedad, fue ocupado por Fernando de Castro.

Desde la universidad, los krausistas tuvieron la oportunidad de llevar a la práctica todas las reformas en materia educativa y pedagógica que venían promoviendo. Además del establecimiento de la libertad religiosa y la reforma de las escuelas, destacó en este sentido la publicación del *Boletín Revista de la Universidad de Madrid*, conocido como *BRUM*, y la apertura de la universidad a toda la sociedad. En 1870, las revueltas estudiantiles ocasionadas como protesta a la ocupación del trono de España por Amadeo de Saboya acabaron con el rectorado de Castro y con el intento krausista de reforma universitaria desde arriba. Y no fueron los únicos. A lo largo del Sexenio, la prensa católica no cejó en su empeño, como también hemos visto, por acabar con todas esas libertades contenidas en la Constitución de 1869, especialmente la libertad de cultos y la de enseñanza. Precisamente esta última permitiría a los catedráticos, según el discurso neocatólico, forzar «á la juventud española y católica á aprender una ciencia que no es católica ni española, expuesta en un lenguaje sibilítico más bárbaro que el antiguo *Bárbara celarent*»[746], provocando la irreligiosidad en los alumnos. ¿Cuál era entonces la solución al problema de la difícil armonización entre la libertad de los profesores y el derecho del alumno? Para *La España Católica*, establecida la libertad de cultos, «la lógica no encuentra más que dos maneras de respetarla en el profesor y en el

[744] JIMÉNEZ-LANDÍ, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.,* p. 127.
[745] AZCÁRATE, PABLO: «Introducción…», *op. cit*., p. 20.
[746] *La España Católica*, nº 4, 9 de julio de 1874.

alumno: suprimir toda enseñanza religiosa en las escuelas, lo cual es imposible, ó crear escuelas de todas las religiones, lo cual es impracticable»[747]. Los tradicionalistas se esforzaron así por denunciar la que consideraban situación de extrema libertad que estaban viviendo. Tal fue el caso de Francisco Caminero (1830-1885), catedrático de la Universidad de Valladolid y obispo electo de León, quien, preocupado por la difusión que estaba alcanzando la filosofía krausista en España y la degeneración moral a la que estaba conduciendo, escribió una serie de artículos que fueron apareciendo en *La defensa de la sociedad* a lo largo de 1875[748]. En ellos, tal y como he venido señalando, culpaba a aquellos «hombres que pasan por sabios», de inventar «nuevas teorías é ideales nuevos, muy sintéticos, muy sistemáticos y armónicos, pero que no arman con los hombres de carne y hueso que habitan en el mundo»[749]. En su opinión, eran dos las doctrinas más perniciosas desarrolladas hasta el momento: de un lado destacaban los materialistas, «por lo que halagan las tendencias del hombre al goce, al medro personal, al egoísmo más grosero»; y del otro los krausistas, «por el aire de profundidad que se dan, por la alianza que han hecho con ciertas tendencias políticas, y por la proteccion que recíprocamente se dispensan sus partidarios, constituidos en una verdadera sociedad de socorros mutuos». Dentro de este grupo krausista, continuaba opinando el padre Caminero, podía entrar cualquiera, «por estúpido é ignorante que sea», aunque «no entienda del sistema sino lo bastante para repetir su exótica terminología, para alcanzar las cátedras de Universidades é Institutos»[750]. Precisamente esta terminología «abstrusa, reñida con la lengua castellana, que dá á las palabras distinto significado del que tienen»[751], fue el motivo que llevó a Caminero a la redacción de sus artículos, con el fin de explicar lo erróneo de las bases de la doctrina krausista. A esta colección siguió otra serie de textos en los que asimilaba, al modo en que lo habían hecho el resto de enemigos del krausismo, panteísmo y panenteísmo[752], en ese intento por desvirtuar el discurso krausista. Así, expresaba:

---

[747] *La España Católica*, nº 26, 4 de agosto de 1874.

[748] «Estudios krausistas», *La defensa de la sociedad*, nº 124, 16 de noviembre de 1875, pp. 193-219; nº 125, 1 de diciembre de 1875, pp. 257-283; nº 126, 16 de diciembre de 1875, pp. 321-348; nº 130, 16 de febrero de 1876, pp. 577-600; nº 131, 1 de marzo de 1876, pp. 641-671; y nº 132, 16 de marzo de 1876, pp. 705-738.

[749] «Estudios krausistas», *La defensa de la sociedad*, nº 124, 16 de noviembre de 1875, p. 195.

[750] *Ibíd.*, pp. 195-196.

[751] «Estudios krausistas», *La defensa de la sociedad*, nº 130, 16 de febrero de 1876, p. 577.

[752] «Estudios krausistas (segunda serie)», *La defensa de la sociedad*, nº 134, 16 de abril de 1876, pp. 65-90; nº 135, 1 de mayo de 1876, pp. 129-153; nº 136, 16 de mayo de 1876, pp. 193-221; nº 138, 16 de junio de 1876, pp. 321-348; nº 139, 1 de julio de 1876, pp. 385-410; nº 140, 16 de julio de 1876, pp. 449-

> «Hemos visto cómo la doctrina krausista es un verdadero pantheismo, por más que á sus partidarios seduzca la palabra pan-en-theismo. Y bien pensado, es un pantheismo materialista, puesto que hace á Dios coesencial con la Naturaleza, esto es, con la materia, única en la que caben y se entienden perfectamente los conceptos krausistas»[753].

Era el miedo, nuevamente, a ese ateísmo disfrazado que se enseñaba en las universidades españolas, pues lo grave, para el autor, era «que el Estado católico *preste condiciones de vida y desarrollo*, ó en términos más vulgares, pague á profesores krausistas, para que por ellos el Estado católico español deje de ser católico»[754]. Frente a esto, la solución no era otra, como escribía Laverde a Caminero, que la *recatolización* de la sociedad española, «procurando extirpar de ella las plantas ponzoñosas de la incredulidad, de la herejía y del indiferentismo»[755]. Un indiferentismo que ya había vaticinado Alejandro Pidal y Mon en un artículo de 1874 en el que advertía del peligro de la difusión de las doctrinas panteístas en la universidad. En él, a pesar de mostrarse esperanzado al comprobar que la herejía estaba siendo combatida por autores como Caminero u Ortí Lara, llamaba a sus compañeros a la controversia para que España pudiera «volver á ocupar su puesto entre los representantes de la gran filosofia escolástica»[756].

Con el advenimiento de la Restauración se pondría fin rápidamente a esta disyuntiva que durante los años del Sexenio venía quitando el sueño a los «neos». En diciembre de 1874, Cánovas otorgó la cartera de Fomento al autor de los decretos contra los «textos vivos» en 1867, Manuel de Orovio. Una de sus primeras medidas nada más acceder al cargo, «como si se tratara de la cosa más urgente que había que hacer en España en materia de enseñanza»[757], apostillaba Pablo de Azcárate, fue la publicación, el 26 de febrero de 1875, de un Real Decreto y una Circular dirigida a los rectores de las universidades públicas españolas. El Real Decreto, por el que quedaban derogados los artículos 16 y 17 del decreto de 21 de octubre de 1868 –restituyendo, por tanto, la legislación de 1857 en materia educativa– iba precedido por una exposición de Orovio

---

475; nº 141, 1 de agosto de 1876, pp. 513-542; nº 142, 16 de agosto de 1876, pp. 577-611; nº 143, 1 de septiembre de 1876, pp. 641-669; y nº 144, 16 de septiembre de 1876, pp. 705-732.

[753] «Estudios krausistas (segunda serie)», *La defensa de la sociedad*, nº 140, 16 de julio de 1876, p. 449.

[754] «Estudios krausistas (segunda serie)», *La defensa de la sociedad*, nº 144, 16 de septiembre de 1876, p. 732.

[755] «Carta al Sr. Caminero y Sr. Laverde», *La defensa de la sociedad*, nº 138, 16 de junio de 1876, pp. 340-350.

[756] *La España Católica*, nº 12, 18 de julio de 1874.

[757] AZCÁRATE, PABLO: «Introducción…», *op. cit*., p. 9.

al monarca Alfonso XII. En ella explicaba el marqués de Orovio cómo «los perjuicios que a la enseñanza ha causado la absoluta libertad, las quejas repetidas de los padres y de los mismos alumnos, el deber que tiene el Gobierno de velar por la moral y las sanas doctrinas y el sentimiento de responsabilidad que sobre él pesa, justifican y requieren su intervención en la enseñanza oficial», haciéndose necesaria «la derogación de los artículos 16 y 17 del decreto de 21 de octubre de 1868, relativos a textos y programas, y el restablecimiento en esta parte de la legislación que venía rigiendo desde 1845 y estaba aceptaba por todos los partidos»[758]. A la orden acompañaba una Circular en la que Orovio daba explicaciones sobre las medidas adoptadas. Destaca en primer lugar su preocupación por el orden moral del pueblo español, incidiendo específicamente en el terreno de las creencias que debían ser regidas por el Estado en beneficio del propio pueblo español:

> «El hecho positivo del modo de ser, del modo de creer, del modo de pensar y de vivir de un pueblo es el fundamento en que debe apoyarse la legislación que se le aplique […]. Por desconocer estos principios hemos visto y sentido recientemente males sin cuento. En el orden moral y religioso, invocando la libertad más absoluta, se ha venido a tiranizar a la inmensa mayoría del pueblo español, que siendo católica tiene derecho, según los modernos sistemas políticos fundados precisamente en las mayorías, a que la enseñanza oficial que sostiene y paga esté en armonía con sus aspiraciones y creencias»[759].

Por suerte para España, continuaba Orovio su relato, el tiempo de absolutas libertades había terminado, comenzándose una nueva era gracias a Alfonso XII, «príncipe católico como sus antecesores, reparador de las injusticias que ha sufrido la Iglesia, constitucional y tolerante con todas las opiniones, como lo reclama y exige la época en que vivimos, y enemigo de tiranías y persecuciones»[760]. Se hacía necesario, por tanto, que los rectores de las universidades españolas vigilaran que en sus establecimientos no se enseñara «nada contrario al dogma católico ni a la sana moral»[761]. Sin embargo, Orovio no pretendía salvaguardar únicamente la religión católica, también hizo intocable la figura del monarca, al pedir «que por ningún concepto tolere que en los establecimientos dependientes de ese Rectorado se explique nada que ataque directa ni indirectamente a la Monarquía constitucional ni al régimen

[758] «Real Decreto de 26 de febrero de 1875», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* pp. 476-477.
[759] «Circular del Ministro de Fomento de 26 de febrero de 1875», *ibíd*., p. 478.
[760] *Ibíd.*
[761] *Ibíd.*, p. 479.

político, casi unánimemente proclamado por el país»[762]. Orovio, con esta orden, trató de proteger al país del contagio de doctrinas contrarias al dogma católico o menoscabos a la figura del Rey y al régimen constitucional, sin prever que algunos hombres no iban a consentir que se vulneraran tan fácilmente las libertades conquistadas años atrás. Y es que, como afirmó Ruiz de Quevedo, siendo el Real Decreto y la Circular contrarios a la Constitución de 1869, no resultaba extraño que algunos profesores «estimaran obligado en conciencia, unos no darles cumplimiento, otros protestar contra ellas, éstos reclamar su derogacion, aquellos hacer dimision de sus cátedras»[763].

Así las cosas, los profesores de la Universidad de Santiago de Compostela, Augusto González de Linares (1845-1904), geólogo partidario del evolucionismo, y Laureano Calderón (1847-1894), físico y químico, fueron los primeros en protestar contra el Decreto de Orovio, elevando al rector de su universidad una protesta el 5 de marzo de 1875 por la que fueron inmediatamente suspendidos. Por su parte, los profesores de la Universidad de Madrid se reunieron con el fin de redactar una exposición colectiva que, aunque finalmente no se envió, resulta interesante por el hecho de que, para ellos, la legislación del periodo anterior continuaba legalmente vigente:

> «Los que suscriben se ven obligados á reiterar respetuosamente las manifestaciones y protestas que queden hechas, y á declarar, por tanto, que no pueden en conciencia prestar acatamiento á disposiciones en parte ilegales, y de todos modos incompatibles con la dignidad de la ciencia y con la del Profesorado público, ni renunciar á seguir rigiéndose, como hasta aquí, en el desempeño de su ministerio, tan sólo por los principios que les dicte su conciencia»[764].

Finalmente se decidió que cada uno enviara personalmente el texto que creyera oportuno. Así, el primero en hacerlo fue Francisco Giner de los Ríos, el 25 de marzo de 1875, al que siguió el de Nicolás Salmerón, el 31 del mismo mes, apelando ambos a la libertad de conciencia. Del mismo modo, el 3 de abril enviaba Azcárate su protesta –no al rector como los anteriores sino al mismo ministro de Fomento, el artífice de la censura–, en la que, en un tono similar al proyecto de protesta colectiva redactado por él mismo, reclamaba para el profesor la independencia y libertad que requería el

[762] *Ibíd.*
[763] RUIZ DE QUEVEDO, MANUEL: «Advertencia», en M. Ruiz de Quevedo: *Cuestión Universitaria… op. cit.*, p. VII.
[764] *Ibíd.*, p. 24.

desempeño de un cargo tan importante como era el de educar a la juventud, a la futura generación española:

> «Con estas disposiciones se pretende negar […], la independencia en la investigacion y enseñanza de la verdad, de que el Profesor necesita para desempeñar su elevado ministerio con aquella dignidad que ha de mantener en su vida todo hombre, y más el que, á la par que instruye, educa á la juventud, y la educa ante todo con el ejemplo; y por tanto, el que suscribe, […], no puede en conciencia aceptar la censura creada por dichas disposiciones»[765].

Sin ninguna dilación, Giner de los Ríos, enfermo, fue arrestado la madrugada del 1 de abril en «condiciones inhumanas»[766], tratado como un vulgar delincuente, y confinado en el castillo de Santa Catalina de Cádiz. A partir de este momento, la correspondencia mantenida a lo largo de estos meses de reclusión entre Giner, Azcárate y Salmerón nos muestra en primera persona su experiencia, sus emociones y reacciones ante los acontecimientos que se iban sucediendo. Así, por ejemplo, la preocupación por el estado de salud de Giner se hace patente en la carta que le enviaron Salmerón y Azcárate días después de su arresto. En ella, además de informarle sobre la amenaza que había vertido el Gobierno de enviarle a Filipinas «si seguían otras protestas», y la reacción de los ciudadanos que «repetían: secuestradores!»[767], le explicaron cómo, a pesar de todo, ellos dos no cederían a las exigencias del gobierno, ratificándose en sus protestas sin tener en cuenta las consecuencias. También se refirieron en la carta al último intento conciliatorio del gobierno de Cánovas por salvar la situación, enviando a Luis Silvela, profesor en la Faculta de Derecho, a negociar unas bases de compromiso con Salmerón y Azcárate[768]. El propio Silvela expresó por carta a Giner su disconformidad con la negativa de Azcárate y Salmerón a aceptar su propuesta, acusándoles de que su reacción había impedido «salvar el prestigio del profesorado y su inamovilidad hasta hoy respetada»[769]. También resulta destacable en la carta la confianza que tenían estos hombres en que el gobierno cedería bajo la presión. Podemos verlo en estas líneas de Azcárate y Salmerón a Giner: «Contra nosotros personalmente

[765] *Ibíd.*, pp. 96-97.
[766] JIMÉNEZ LANDI, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.,* p. 305.
[767] «N. Salmerón y G. de Azcárate a F. Giner (s/f)», en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., p. 75.
[768] Silvela había protestado también contra las disposiciones de Orovio, pero no fue objeto de sanción y después se opuso a una exposición colectiva.
[769] «L. Silvela a F. Giner (22 de abril de 1875), en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., p. 118.

nada se ha hecho ni creemos que hagan, y hasta esperamos que vuelva V. pronto. Quedará la cosa en lo que gentes no tan desatentadas habrían hecho: suspensión, expedientes y destitución»[770]. A pesar de aquella seguridad que mostraban, el 6 de abril de 1875, Salmerón y Azcárate fueron también detenidos. Al primero se le envió a Lugo y al segundo a Cáceres. Nada más asentarse allí, Azcárate escribió a su amigo Giner bromeando sobre su buen estado de salud: «aquí me tiene V. *contentus et gordus* […], porque hasta ahora no he sentido ninguno de los terribles efectos que debe de llevar consigo el destierro»[771]. Salmerón, por su parte, en una carta en la que notificaba a Azcárate el confinamiento por desacato de González Linares y Calderón en el Castillo de San Antón, en La Coruña –añadiendo divertido, «y todavía querían protestar contra nuestros destierros»[772]– volvía a hacer palpable su ilusión por volver pronto a Madrid, al creer que su destierro «durará ya poco»[773]. De manera contraria, se percibe en las misivas enviadas por Giner a sus compañeros, un tono radicalmente diferente. En las primeras cartas recibidas por Azcárate, se mostraba Giner preocupado por la separación de los profesores de la Universidad de Santiago. Así, fundándose en la ilegalidad de la orden, la creía «reclamable por vía contenciosa»[774], y le preguntaba a Azcárate, tal y como ya había hecho con Salmerón, si debían protestar: «Hallándonos todavía en el Profesorado, ¿debemos protestar contra esa orden?»[775]. La respuesta de Azcárate al respecto fue clara y contundente: «Claro está que debe reclamarse por la vía contenciosa», pero «en cuanto a protestar nosotros, de ninguna manera»[776]. Para Azcárate, el estar sometidos a un proceso similar era suficiente muestra de apoyo para con González Linares y Calderón. Salmerón, por su lado, respondió a Giner que debía ser cauteloso, «nada que sea extremado o pueda parecer chocante debemos hacer»[777]. No obstante, unos días más tarde, como clara demostración de haber estado estudiando el caso, se mostraba Salmerón dispuesto a intentar llevar a cabo un recurso contencioso con Labra como abogado[778]. Giner, en sus cartas, también aludió al empeoramiento de su estado de salud, relatando cómo Cánovas, en una muestra de compasión, le había permitido trasladarse a su residencia familiar en Vélez: «Ya sabe V. que me agravé y

[770] «N. Salmerón y G. de Azcárate a F. Giner (s/f)», *ibíd.*, p. 76.
[771] «G. de Azcárate a F. Giner (9 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 47.
[772] «N. Salmerón a G. de Azcárate (12 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 91.
[773] *Ibíd.*, p. 92.
[774] «F. de Giner a G. de Azcárate (15 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 31.
[775] *Ibíd.*
[776] « G. de Azcárate a F. Giner (s/f)», *ibíd.*, p. 49.
[777] «N. Salmerón a F. de Giner (17 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 79.
[778] *Ibíd.*, pp. 81-82.

pasé al Hospital […]. Ayer, por último, salí ya a la calle, y *hasta ahora* gozo de libertad, habiendo llegado la magnanimidad y misericordia de Cánovas hasta autorizarme para marchar a Vélez Málaga, adonde ya V. supone no iré»[779].

El 23 de abril de 1875, Giner, Salmerón y Azcárate fueron suspendidos de empleo y sueldo. Resulta llamativa la explicación de Azcárate a Giner relatando cómo sucumbió a su primera reacción negándose a contestar, redactando finalmente una respuesta a causa de la indignación que sentía[780]. A la par, habiendo recibido también la Real Orden de suspensión, Giner escribió a Azcárate en su particular tono que mezclaba preocupación, angustia e irritación: «Me han sorprendido, no los términos y calificativos que el Ministro se permite con nosotros, sino más aún la falta de una frase de cortesía del Rector al comunicarnos la suspensión»[781]. Y con el fin de adelantarse a los acontecimientos, apremiaba a su amigo a fijar un modo de actuación conjunto para cuando les fueran comunicados los cargos: «He consultado a Nicolás y lo hago a V., como cuestión previa, para cuando nos remitan el pliego de cargos, si debemos contestar que, no hallándonos en libertad y en la situación normal que el derecho y el proceso mismo exigen, no contestamos a ningún cargo»[782]. La respuesta de Azcárate no se hizo esperar, aunque su opinión difería de la de Giner. Aquel entendía que debían contestar con el fin de influir en el fallo del Consejo Universitario: «Considero de suma importancia que aleguemos lo que nos ocurra, pues servirá para instruir a los miembros del Consejo que nos sean medianamente favorables»[783]. Además, con el fin de ganar tiempo para ponerse todos de acuerdo, Azcárate había pensado pedir que le remitieran su propia protesta de la que allí no tenía copia, resaltando así la manera en que fueron bruscamente arrestados para que constara «en el expediente el interesante episodio de la policía presentándose a media noche con el sereno para prender a un profesor»[784]. Por otro lado, la respuesta de Salmerón a la consulta de Giner indicaba su inclinación a contestar al pliego de cargos, aunque únicamente respondería «que mientras no nos restituyan la libertad nos veda la dignidad de contestar»[785]. A pesar de todo, en la línea ilusoria que venía mostrando, no pensaba Salmerón que el pliego de cargos fuera a

[779] «F. de Giner a G. de Azcárate (16 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 32.
[780] «G. de Azcárate a F. Giner (29 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 54.
[781] «F. de Giner a G. de Azcárate (29 de abril de 1875)», *ibíd.*, p. 35.
[782] *Ibíd.*, p. 35.
[783] «G. de Azcárate a F. Giner (2 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 56.
[784] *Ibíd.*, p. 57.
[785] «N. Salmerón a F. de Giner (4 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 85. Lo mismo indicó a Azcárate en «N. Salmerón a G. de Azcárate (4 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 93.

llegar pronto: «creo que no llegará este caso: no habrá expediente hasta que estemos en libertad», expresó[786]. Pero se equivocaba de nuevo.

El mismo día que escribió sendas cartas a sus dos amigos, el Rector de la Universidad Central, Vicente de la Fuente, hacía llegar a Azcárate el pliego de cargos. En él, no sólo se le acusaba de haber elevado una protesta desobedeciendo lo estipulado en el Real Decreto de 26 de febrero, sino que se le consideraba «en abierta rebelión contra la Iglesia Católica y la monarquía»[787]. En los días siguientes llegarían a Salmerón y a Giner sus respectivos pliegos de cargos. A ellos dos únicamente se les acusaba de desobedecer las disposiciones formuladas por el Real Decreto. Entre tanto, resulta interesante la correspondencia que mantuvieron sobre la táctica a seguir. En sus cartas, Azcárate mostró su conocimiento en leyes explicando a Giner las irregularidades legales de que podían beneficiarse. Frases como «pienso contestar con lo de la ilegalidad de las disposiciones y el no estar yo obligado a presentar textos ni programas»[788] o «he estudiado esta mañana la legislación y el pliego de cargos y espero pegarles un varapalo decente»[789], así lo manifiestan. Además, frente a esa tranquilidad que parece caracterizar al político leonés, destaca el nerviosismo latente en los textos de Giner. En carta con fecha de 8 de mayo, se mostró escueto e impersonal, limitándose a exponer a Azcárate las ideas con las que preveía responder al pliego de cargos. Este primer párrafo resulta ilustrador:

> «Queridísimo Gumersindo: ahí va el extracto de mi pliego de cargos. La contestación que, hasta hoy, y salvo mejor acuerdo, pienso dar es: que mientras me halle confinado, mi dignidad me veda contestar (*non bis in idem*); y que devuelvo el pliego para que, cuando ese caso llegue, se reforme, pues está redactado con la indisculpable ligereza que muestran tales y cuales cosas, etc. Tono: severo, respetuoso para el Consejo y haciendo recaer (con razón), la culpa sobre el Rector, que le ha sometido un pliego semejante»[790].

Al día siguiente, Giner, nervioso y preocupado porque su carta no llegara a tiempo a las manos de sus compañeros, escribió este impersonal telegrama: «Diré, no

[786] «N. Salmerón a F. de Giner (4 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 85.
[787] «Pliego de cargos… al catedrático don Gumersindo de Azcárate (4 de mayo de 1875)», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* p. 499.
[788] «G. de Azcárate a F. Giner (7 de mayo de 1875)», en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., p. 58.
[789] «G. de Azcárate a F. Giner (8 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 59.
[790] «F. Giner a G. de Azcárate (8 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 37.

contesto hasta libertad y reforma pliego que devuelvo»[791]. Azcárate, que confiaba plenamente en la validez de sus argumentos legales en contra de las acusaciones vertidas en la orden, mostró a Giner su diferencia de pareceres con respecto al procedimiento a seguir: «Aunque hubiera deseado que entre los tres hubiera habido conformidad no me he acostado a la opinión de V.V. porque no estaba convencido y mal podía fundar bien mi conducta. Además no me parece tan esencial la unidad en esto»[792]. Una vez más, como venía mostrando a lo largo de su vida, Azcárate prefirió mantenerse fiel a sus propios principios que seguir una estrategia común. De este modo, tanto Giner como Salmerón optaron por devolver el pliego de cargos. En lo que respecta al comunicado de Giner, resulta interesante comprobar cómo a pesar de su intención de devolver el pliego sin responder, en realidad, respondió a las acusaciones que se le hicieron. Su primer párrafo ya resulta revelador. En él expresó cómo a pesar de la ilegalidad del texto, y de carecer el gobierno tanto de facultades para ordenar expedientes como de atribuciones para suspenderles de su empleo como profesores, habría respondido a los cargos. No obstante, dos circunstancias se lo impedían: la de hallarse confinado y la cantidad de inexactitudes expresadas en el texto. Errores tales como que él no era profesor de grado, sino de doctorado, o que el decreto de Orovio era contrario a la Constitución de 1869. Veámoslo:

> «Sin embargo de ser notoriamente ilegal el expediente a que se refiere dicho documento 1.º, por no haber ley, ni disposición general alguna donde se califique la falta que se supone cometida por el que suscribe […]; 2.º, por no hallarse legalmente facultado el Gobierno para ordenar la instrucción de expedientes a los Catedráticos […]; 3.º, por no existir tampoco ninguna disposición legal que incluya entre las atribuciones del Ministro de Fomento la de suspender provisional ni indefinidamente a los Profesores […]; habría, con todo, respondido a los cargos que se le dirigen, como está pronto a hacerlo, a ni impedírselo dos circunstancias gravísimas. Es la primera, la de hallarse todavía sometido por el mismo hecho que sirve de base al Pliego de cargos […], a la acción discrecional del Gobierno, que le retiene confinado en Cádiz […]; y la segunda, la de ofrecer el Pliego trasladado extrañas inexactitudes en los puntos de hecho que sirven precisamente de base a sus imputaciones»[793].

[791] «Telegrama (9 de mayo)», *ibíd*., p. 38.
[792] «G. de Azcárate a F. Giner (11 de mayo de 1875)», *ibíd*., p. 62.
[793] «Comunicación de don Francisco Giner devolviendo el pliego de cargos (14 de mayo de 1875)», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* pp. 494-495.

Finalmente, mostrando el atropello político que se estaba cometiendo contra ellos, lanzaba esta elocuente frase que ponía la pelota en el tejado de las autoridades: «Mas la Universidad, ajena por su fin a la colisión de los partidos políticos, de cuyos intereses no podría hacerse solidaria, sin mengua de su honor y torpe abandono de su ministerio, hallará en la Autoridades académicas clara conciencia de la obligación con que les toca enmendar un procedimiento tan vicioso»[794]. Azcárate calificó esta respuesta de Giner de «larga para negativa y corta para defensa», además de mostrar un tono «agresivo en la forma»[795], prefiriendo la emitida por Salmerón. Este último, por su parte, fue mucho más conciso en su devolución del pliego de cargos, alegando que dejaba de responder por dos causas legítimas y perentorias. La primera, «la deficiencia e inexactitud de dicho documento que hacen desde luego imposible formar el recto y cabal juicio que a la respetabilidad de ese Cuerpo corresponde»[796], y la segunda, «la situación anómala en que me hallo»[797]. Concluía su respuesta rechazando la calificación que el Ministro de Fomento había realizado sobre su actitud en la Real Orden de suspensión de empleo y sueldo del 20 de abril, «porque nadie, sin faltar primero a la verdad, y después al respeto que la dignidad de mi persona y de mi función merecen, especialmente de los representantes del Poder que deben ampararla, puede profanar la integridad moral de mi conducta»[798]. Y a pesar de las posibles reparaciones que el gobierno pudiera emitir ante el desagravio sufrido, declaraba que nunca quedaría del todo «reparado el honor de intachables Profesores por la autoridad académica»[799].

De forma contraria, Azcárate, como ya venía advirtiendo en las cartas enviadas a sus compañeros, contestó largamente al pliego de cargos. Desde su condición de jurista, entendía, en primer lugar, que el decreto de Orovio y la circular atentaban contra la Constitución de 1869 y el decreto-ley de octubre de 1868, y, en segundo término, que no le afectaba lo dispuesto en dicho decreto, pues él no era profesor de grado sino de doctorado. No obstante, una vez preso, alegaba que la distancia a la que había sido confinado –más de 250 kilómetros le alejaban de su domicilio– contravenía lo dispuesto en el Código Penal y, además, en ninguna ley ni reglamento se explicitaba que el

[794] *Ibíd.,* p. 496.
[795] «G. de Azcárate a F. Giner (25 de mayo de 1875)», en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., p. 64.
[796] «Comunicación de don Nicolás Salmerón devolviendo el pliego de cargos (12 de mayo de 1875)», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* p. 497.
[797] *Ibíd.,* p. 498.
[798] *Ibíd.*
[799] *Ibíd.*

Gobierno pudiera suspender a un profesor de empleo y sueldo. A esto se sumaba el error al que habían incurrido al citar un artículo del Reglamento de la Universidades dedicado a la desobediencia de los alumnos como si fuera de los catedráticos; quienes, por otro lado, habían de obedecer a sus jefes, es decir, al Decano y al Rector. De este modo, como respuesta a las acusaciones de desobediencia y desacato, contenidas en el primer y tercer grado del pliego de cargos, respondió Azcárate:

> «En su virtud, contesto al primer cargo: *Mal he podido desobedecer las disposiciones contenidas en el tít. V de la ley de 1857 sobre libros de texto ni el real decreto de 26 de febrero del presente año, cuya legalidad he dicho y mantengo que es dudosa, cuando, como Catedrático del Doctorado, no me alcanzan aquellas disposiciones, con arreglo al art. 86 de la misma ley*.
>
> Y contesto al tercer grado: *Me he negado a atemperarme a la circular de 26 de febrero último, dirigida al mismo fin que el decreto de igual fecha, por considerarla ilegal, y por tanto, un deber el resistirla, so pena de admitir, como regla de conducta para el Profesor, el principios irracional y absurdo de la obediencia ciega y pasiva: lo cual, lejos de constituir rebelión ni desobediencia abierta al Gobierno, es exigido por art. 30 de la Constitución y el 380, párrafos segundo y tercero, del Código Penal*»[800].

Respecto al segundo grado, por el que se le inculpaba de alzarse en rebelión contra la Iglesia y la monarquía, la respuesta de Azcárate fue, como la acusación del pliego, ambigua. Se dedicó a divagar sobre el sentido del término rebelión para terminar negando que hubiera vertido doctrinas ni en pro, ni en contra de ninguna de esas dos instituciones, es decir, que se hubiera «*alzado en abierta rebelión contra la Iglesia católica, ni contra la Monarquía constitucional*»[801]. Este cargo extra formulado a Azcárate, sorprendió sobremanera a Salmerón, que no dejó de mostrárselo a sus compañeros incluso con algo de sarcasmo. Así, decía a Giner: «Ya sabrá que a Gumersindo le acusan de haberse alzado en rebeldía contra la Iglesia y la Monarquía. Es bueno que yo el político, el demagogo y descatolizador me libre de estas acusaciones y caigan sobre el templado Gumersindo»[802]. Y a éste último también le dijo: «Está bien que a V. el más prudente y hasta moderado le acusen de rebelión contra la Iglesia y la Monarquía»[803].

---

[800] *Ibíd.*, p. 502.
[801] *Ibíd.*, p. 504.
[802] «N. Salmerón a F. de Giner (14 de mayo de 1875)», en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., p. 87.
[803] «N. Salmerón a G. de Azcárate (14 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 96.

Dejando a un lado el tono jocoso de Salmerón, lo cierto es que sorprende que fuera Azcárate –quien, recordemos, años atrás se había presentado como diputado por el partido monárquico– y no Salmerón, reconocido republicano, el destinatario de aquel cargo. O quizá, defiendo, precisamente lo que buscaban era situar al comedido Azcárate en el punto de mira. En cualquier caso, más allá de la más que aparente injusticia que sufrieron estos personajes por mantenerse fieles a su libertad de conciencia, resultan interesantes estas misivas que muestran la diversidad de caracteres de estos hombres. De un lado, Salmerón, incapaz de creer que el gobierno pudiera encarcelarles por negarse a firmar un escrito «voluntario», aparece representado por un carácter pasional, optimista y en cualquier caso, divertido y sarcástico. En el lado opuesto, destacaría un Giner pesimista, nervioso y precavido, mostrando una manifiesta desilusión para con la vida política del país. Azcárate, por su parte, sobresale como el templado, el neutral, cuyo temperamento le hacía conciliar razón y emoción al tiempo, fiel a sus principios y partidario de seguir siempre un comportamiento ético. Sería precisamente esta conjunción de caracteres diferentes la que les llevaría a juntarse en un proyecto común.

7.2.2. El nacimiento de un proyecto de futuro. La Institución Libre de Enseñanza

La importancia de las acusaciones a que fueron sometidos estos hombres no debe alejarnos de otra cuestión fundamental que a la par se fue gestando en ese intercambio de correspondencia: la preocupación por su futuro y el proyecto de creación de una institución libre. A este respecto, la constitución de un centro pedagógico de carácter privado al margen del gobierno, supuso un trasgresor movimiento por parte de estos personajes que, aprovechándose de la legalidad constitucional, pudieron acomodarse en el contexto de ese régimen que tanto les había denigrado. El primer texto en el que se percibe esa inquietud por el futuro es una carta de Salmerón a Giner en la que expresó con claridad la necesidad que veía de «pensar en el porvenir si esto se prolonga»[804]. Creía necesario intentar «abrir estudios libres con o sin fondos de sociedad», y apremiaba a Giner a «redactar las bases de la Fundación de los Estudios libres»[805]. Debemos mencionar como precedente el famoso Colegio Internacional fundado por Salmerón en 1866. Con la ayuda económica de Manuel Gómez Marín, Salmerón plantó cara a la política represiva llevada a cabo por el Partido Moderado

[804] «N. Salmerón a F. de Giner (4 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 83.
[805] *Ibíd.*, pp. 83-84.

creando una institución educativa en la que desarrollar su ideal. Esta primera experiencia pedagógica resulta fundamental como ejemplo de institución privada al margen del control oficial de la enseñanza. Así, la correspondencia mantenida entre estos prisioneros del gobierno, demuestra una preocupación similar por su futuro cercano. Por ejemplo, ya en mayo, Giner preguntaba a Azcárate: «Cuando nos echen […] ¿vamos a seguir aguardando que nos levanten los confinamientos? Nicolás piensa marcharse entonces; pero ¿adónde? A España no puede ser»[806]. Por su parte, el comedido de Azcárate, siendo consciente de que su próximo destino debía ser un lugar extranjero, hacía esta reflexión ante la situación de desconcierto que vivían: «De un lado me repugna huir de la justicia, aunque ésta revista forma de iniquidad; pero que de otro me revienta hacer el papel de *cabrón*, pues sería una guasa que nos dejaran confinados después de separados»[807]. Y es que, el hastío del largo confinamiento a que habían sido obligados se hacía patente. Ya por junio, preguntaba Giner a Azcárate: «¿Cuándo nos dejarán libres?»[808] y este último se quejaba de lo despacio que pasaba el tiempo y de «la continuación de nuestro cautiverio»[809].

Salmerón, por su lado, mostraba ser consciente de la regeneración social y política que necesitaba España y de que ellos, los krausistas, eran quienes debían llevarla a cabo. En este sentido, es destacable un texto del expresidente en el que, a propósito de unas fantásticas notas que había leído de Laureano Calderón sobre un curso de Filosofía de la Naturaleza, se lamentaba del decadente estado de la ciencia en España, un problema cuya única solución vendría de fuera: «Como han de venir de fuera y fuera apenas se presiente la razón que la pasión de la injusticia que se sufre oscurece, de seguro vendrán por el camino de la fuerza; y ya de ello se ofrecen terribles señales»[810]. En el mismo texto, destacaba Salmerón el importante papel que ellos, los krausistas, debían jugar en aquella situación de degeneración socio-política: «Obligado es pensar la función que en esta situación nos toca. El bien se ha de hacer con los medios históricos que unos cuantos hombres, ni aun la sociedad de su tiempo, pueden crear»[811].

[806] «F. de Giner a G. de Azcárate (20 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 39.
[807] «G. de Azcárate a F. Giner (25 de mayo de 1875)», *ibíd.*, p. 64.
[808] «F. Giner a G. de Azcárate (12-13-14 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 41.
[809] «G. de Azcárate a F. Giner (24 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 66.
[810] «N. Salmerón a F. Giner (5 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 89.
[811] *Ibíd.*, p. 89.

Es de lamentar que no se conserven, entre otras, las cartas dirigidas a Salmerón, pues en ellas obtendríamos más detalles sobre el proyecto de institución libre. No obstante, por sus respuestas podemos saber que pretendían fundar una Institución con el apoyo de D'Astí y fondos ingleses, para la cual barajaban varios emplazamientos, entre los que destacaron Gibraltar, por estar –aún físicamente dentro– fuera de España, Monte Calpe o Madrid, en caso de que su situación terminara por solucionarse y pudieran regresar a España. Así, a mediados de junio Giner comentaba a Azcárate: «También supongo sabrá V. las nuevas proposiciones sobre Universidad libre»[812], quien en su siguiente carta respondía: «Nada sé de unas nuevas proposiciones de Universidad libre»[813]. La respuesta de Giner viene a aclararnos la situación de esa Universidad libre que se perfilaba, al parecer, en tierras gibraltareñas. En su carta, Giner pedía a Azcárate notas de las bases más importantes para aceptar o rechazar el proyecto de D'Astí. También le aclaraba que el preferiría Madrid, pero que, en contraposición, la libertad sería mucho mayor en Gibraltar[814]. El texto de Azcárate resulta extremadamente elocuente al respecto. Se hace patente la falta de entusiasmo que le provocaba la idea de una universidad en Gibraltar: «Yo le confieso –decía– que no me atrae ni seduce el proyecto»[815]. Además de hacerse sentir extranjero en su patria, pensaba que ni el gobierno inglés aceptaría su independencia de juicio, ni que contarían con gran número de alumnos; y por último, pensaba que allí la universidad no sólo sería tildada de krausista, sino de protestante o francmasona. De esta forma, animaba a Giner a «esforzarse para convencer a esos señores de que es preferible la capital»[816]. En cualquier caso, si finalmente triunfaba el proyecto de Gibraltar, defendía Azcárate –con un discurso que no nos es extraño– que aquella Universidad fuera ajena «a todo espíritu de secta, escuela o partido»[817]. La preocupación de Azcárate sobre este punto se vuelve a mostrar en su siguiente carta, en la que insistió sobre el tema: «hay que poner mucho cuidado en que la gente no crea que hay interés religioso determinado en el asunto, ni incurra en error acerca de la educación que en este respecto recibirían los jóvenes»[818]. Por otro lado, las preocupaciones de Salmerón acerca del proyecto eran otras. Tal y como hizo saber a Azcárate, le inquietaba el tema del sueldo, la conservación de su

[812] «F. Giner a G. de Azcárate (12-13-14 de junio de 1875)», *ibíd*., p. 42.
[813] «G. de Azcárate a F. Giner (24 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 67.
[814] «F. Giner a G. de Azcárate (25 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 43.
[815] «G. de Azcárate a F. Giner (29 de junio de 1875)», *ibíd.*, p. 68.
[816] *Ibíd.*, p. 69.
[817] *Ibíd.*
[818] «G. de Azcárate a F. Giner (12 de julio de 1875)», *ibíd*., p. 70.

nacionalidad española y la plena independencia, tanto en la enseñanza en sí como en la administración y régimen de la institución. Su proyecto incluía, además, cinco cátedras: «una de Filosofía; dos de Ciencias Morales y Políticas y dos de Ciencias Naturales»[819], con dieciséis asignaturas –que abarcaban todas las materias– desempeñadas por ocho profesores.

Finalmente, D'Astí fue expulsado de Gibraltar y el proyecto terminó por perfilarse en Madrid. «Aguóse el proyecto de Gibraltar –contaba Giner a Azcárate–. El iniciador ha tenido que salir, según me escribe, expulsado por el Magistrado, a instancias del Cónsul español»[820]. A pesar de que D'Astí prometió reservar para Madrid los medios con que contaba, a Giner no le inspiraba «la mayor confianza este señor»[821], por lo que propuso a Azcárate su plan de abrir ellos mismos, a partir de acciones, una Escuela de Derecho y otra de estudios superiores de Filosofía y Ciencias en Madrid. Por la última carta publicada al respecto, sabemos que Azcárate aprobó la idea de Giner, pero intercambiando, por el momento, los estudios superiores de Filosofía y Ciencia por una escuela de segunda enseñanza[822]. Así, en un par de meses y gracias a su involuntario cautiverio, se gestó el plan que llevó a estos hombres a fundar aquella organización.

El 17 de junio de 1875, Giner de los Ríos, Salmerón y Azcárate fueron separados de sus cátedras en la Universidad de Madrid. En agosto, se desestimó la demanda y les fue levantado el confinamiento. Eran libres, pero el sistema restauracionista les había privado arbitrariamente de su labor como educadores. Sin embargo, el marco legal vigente en la recién aprobada Constitución de 1876 permitía establecer centros de enseñanza privados. El artículo 12 de la Constitución decía: «Todo español podrá fundar y sostener establecimientos de instrucción o de educación con arreglo a las leyes»[823], aunque los exámenes y los títulos continuarían dependiendo de los centros oficiales del Estado. Así, el 24 de mayo de ese mismo año, se publicó un suelto en *El Imparcial* que, bajo el título «La Universidad Libre», informaba a la sociedad española de la idea de formar una Institución. Unos días después se celebró la primera junta de accionistas. Entre aquéllos encontramos a profesionales pertenecientes

[819] «N. Salmerón a G. de Azcárate (22 de julio de 1875)», *ibíd.*, p. 99.
[820] «F. Giner a G. de Azcárate (23 de julio de 1875)», *ibíd.*, p. 45.
[821] *Ibíd.*
[822] «G. de Azcárate a F. Giner (26 de julio de 1875)», *ibíd.*, p. 72.
[823] Ver *Constitución de 1876*: http://bib.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/01361697546795725200802/p0000001.htm#I_2 (12/02/2010).

a todas las ramas, desde universitarios, a banqueros, políticos, etc., agrupados en oposición al hermético sistema canovista. Este episodio destaca como ejemplo de valentía y creatividad, si el gobierno no les permitía ejercer como profesores dentro de la universidad pública, buscarían una solución que les permitiera hacerlo fuera de ella. Tal y como comentó Laureano Calderón a Giner durante su confinamiento: «Jamás me he encontrado con fuerzas más naturales e intensas para los trabajos científicos que ahora en que todas estas cosas me han rehabilitado a mis propios ojos y me han convencido de cómo el *querer* basta para que el espíritu se dirija pura y noblemente hacia donde debe»[824], porque «el hábito no hace al monje, ni la cátedra al científico»[825]. Su pasión por la ciencia y el conocimiento, su amor por la libertad y su compromiso ético, les condujo a seguir desempeñando sus funciones allá donde les dejasen.

La Institución Libre de Enseñanza, ILE, fue así fundada con la ayuda económica de más de trescientos accionistas y algunos donativos. Sus Estatutos fueron aprobados interinamente por la Junta General de Suscriptores el 31 de mayo de 1876, y autorizados por Real Orden del 16 de agosto. Por ellos se constituía una sociedad por acciones con el objetivo de fundar «una Institución Libre de Enseñanza, consagrada al cultivo y propagación de la ciencia en sus diversos órdenes»[826]. El artículo 15 dejaba clara su neutralidad en todos los aspectos y la inviolabilidad de que gozaba el profesor, declarando a la ILE «completamente ajena a todo espíritu e interés de comunión religiosa, escuela filosófica o partido político; proclamando tan sólo el principio de la libertad e inviolabilidad de la ciencia, y de la consiguiente independencia de su indagación y exposición respecto de cualquiera otra autoridad que la de la propia conciencia del Profesor, único responsable de sus doctrinas»[827]. Por el artículo 16 se establecían, tal y como había propuesto Azcárate, estudios de segunda enseñanza y profesionales, estudios superiores científicos, conferencias y cursos breves, concursos y premios, una biblioteca y un boletín, el futuro *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, el *BILE*. Un año después, en la Junta General de Accionistas celebrado el 20

[824] «L. Calderón a F. Giner (5 de junio de 1875)», en P. de Azcárate: *La Cuestión Universitaria… op. cit*., pp. 138-139.
[825] *Ibíd*., p. 139.
[826] «Estatutos de la Institución Libre de Enseñanza», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* p. 509. También publicados en *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 2 de octubre de 1877, vol. 1, nº 11, pp. 41-43.
[827] «Estatutos de la Institución Libre de Enseñanza», en A. Jiménez-Landí: *La Institución… op. cit.,* p. 511.

de mayo de 1877, el secretario de la ILE, Hermenegildo Giner, tuvo el placer de comunicar a sus compañeros el éxito de aquel reducido proyecto:

> «La idea se ha convertido en hecho –decía–, y el ideal de que el profesor no tenga otro criterio que el de su propia conciencia, el estudio otro método que el dictado por la razon, la verdad otros sistema que el nacido de su naturaleza, el pensamiento otra escuela que la de la libre investigacion, la vida científica, en suma, más guia, más principios que la indagacion agena á todo espíritu de exclusivismo, á todo estrecho sentido de secta; este ideal […], lo ha llevado á la práctica la *Institucion Libre de Enseñanza*, y bajo tan buenos auspicios, que la iniciativa individual, débil siempre en nuestra patria, ha sido en esta ocasion fuerte y decidida»[828].

Prueba de ello fue tanto el incremento del número de alumnos como el de accionistas y donativos, la afluencia a las conferencias y cursos breves y la buena crítica en la prensa. Resulta destacable al respecto un artículo de *La España* en el que en referencia a la prosperidad de la Institución, se denotaba cierta envidia y se proponía la idea de una institución católica similar:

> «¿Por qué no ha de establecerse en Madrid, frente á la Institucion libre de enseñanza racionalista, una Institucion libre de enseñanza católica, en la que, según el proyecto de los Sres. Caminero y Laverde, puedan ampliar sus estudios los jóvenes sacerdotes ansiosos de ilustracion; pueda formarse un plantel tambien de jóvenes que ganen en el palenque científico las cátedras de nuestros institutos y universidades, y pueda dejarse sentir la accion doctrinal del catolicismo por medio de conferencias y de la creacion de una séria revista católica?»[829].

Un establecimiento católico de enseñanza –añadía un suscriptor a favor de la propuesta formulada por el diario católico– donde se diera vuelo a la «propagación de las sanas ideas», compuesto de una biblioteca escogida formada por «buena doctrina», en la que únicamente «penetrasen publicaciones católicas»[830]. Este comentario no es sino muestra de la desilusión que aquellos tradicionalistas debían sentir: si bien habían triunfado expulsando de la universidad pública a los krausistas, estos habían sabido hacer frente a las circunstancias valiéndose del hueco legal que les proporcionó la Constitución de 1876 para crear una institución al margen del Estado desde la que impartir sus temidas herejías.

---

[828] En *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 15 de julio de 1877, vol. I, nº 6, p. 21.
[829] *La España*, nº 481, 21 de diciembre de 1877.
[830] *La España*, nº 484, 27 de diciembre de 1877.

Sin embargo, para los krausistas no resultó todo tan sencillo. Uno de los obstáculos con que se topó la institución fue precisamente el de la colación de grados, facultad, como ya hemos mencionado, únicamente atribuida a los establecimientos oficiales del Estado. En el discurso de apertura del curso del 79, Azcárate, como rector de la ILE, se preguntaba: «¿Puede negar nadie la posibilidad de que se establezcan en un país otros cuerpos docentes, libres é independientes del Estado, que lleguen á gozar merecidamente de igual autoridad?»[831]. Y es que, según el autor, del mismo modo que la opinión pública concedía autoridad y saber a los establecimientos privados, el Estado debía reconocerla también, haciendo posible el establecimiento de cuerpos docentes examinadores en las universidades libres: «La *libertad de enseñanza* se impone hoy como cosa ineludible y necesaria; y no pudiendo ser aquella una verdad mientras el Estado continúe concediendo á los establecimientos oficiales la facultad de la *colacion de grados*, con exclusion de todos los demás»[832]. Años más tarde, a propósito de un discurso del Conde de Toreno –ex-ministro de Fomento durante los primeros años de la Restauración– en contra de la libertad de enseñanza, ponía de relevancia Azcárate el objetivo del gobierno en materia educativa, que no era otro que hacer de los profesores oficiales repetidores de verdades hechas y elevadas a la categoría de dogma por el Estado, negando, de ese modo, a la enseñanza no oficial, la posibilidad de dar validez a sus estudios[833].

A pesar de todo, Azcárate, en ese discurso de 1879, en el cuarto curso de vida de la ILE, no creyó necesario volver a incidir en los buenos resultados obtenidos durante este tiempo; sí, en cambio, en el éxito de una parte de la Institución, en sus propias palabras, «acaso la que más debe satisfacernos y regocijarnos»[834]: la primera enseñanza, «planteada, no sin temor y recelo hace nada más que un año, y hoy ya legítimo orgullo de esta *Institucion*»[835]. No debemos olvidar que en 1878, en relación con ese intento de reforma krausista desde abajo, los miembros de la ILE decidieron abandonar sus planes universitarios con el fin de centrarse en la educación primaria y secundaria. Dos razones se me sugieren claras para justificar este abandono de la enseñanza superior. En primer término, pienso que el proyecto resultó demasiado ambicioso para un grupo, no hemos de olvidarlo, socialmente minoritario. En segundo lugar, creo que ellos mismos se

[831] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 16 de octubre de 1879, vol. III, nº 64, p. 145.
[832] *Ibíd.*, p. 147.
[833] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 3 de febrero de 1881, vol. V, nº 95, p. 12.
[834] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 2 de octubre de 1879, vol. III, nº 62, p. 137.
[835] *Ibíd.*

dieron cuenta de que necesitaban cambiar de estrategia al percibir que la renovación debía hacerse desde abajo, desde la infancia. Para los krausistas, la tarea más urgente era formar *hombres*, hacer de aquellos niños, en palabras del historiador Francisco Laporta, «hombres cultos, de ciencia rigurosa, con íntimo sentido religioso, integridad moral, austeridad, solidaridad humana, sensibilidad artística, salud física, solidez de carácter, amor y comunión con la naturaleza, elegancia y corrección en las maneras y, además, por supuesto, comprometidos moralmente en la reforma»[836]. Así, de la mano de las nuevas corrientes pedagógicas europeas promovidas por Pestalozzi y Fröebel, la ILE se convirtió en una escuela caracterizada por la ausencia de exámenes y libros de texto, el estudio directo de la realidad, el respeto a la intimidad y la práctica de la tolerancia.

7.2.3. El alma de la Institución. Francisco Giner de los Ríos y la renovación de la pedagogía en España

La historiografía krausista ha considerado siempre a Giner de los Ríos como el alma, el padre, el profeta de la Institución. En realidad, fue con la fundación de la propia ILE cuando salió a relucir su genio como pedagogo, de acuerdo con esa idea krausista de formar hombres útiles para la sociedad, íntegros y capaces. Así, frente a la enseñanza muerta del manual y el examen, propia de la España decimonónica, Giner de los Ríos, tal y como habían formulado los pedagogos Johann Heinrich Pestalozzi (1746-1827) y Friedrich Fröebel (1782-1852), promovió el diálogo entre maestro y discípulo y la evaluación continua. Defendió Giner aquellas nuevas teorías pedagógicas que hacían de los seres racionales, «algo más que repetidores mecánicos de lo que aprendieron»[837], que valoraban, además de la inteligencia, el resto de facultades del alma. Era eso lo que llevaba a formar hombres con ideas propias. Rechazó el procedimiento usual de estampación, la disciplina absurda que obligaba a la quietud y al silencio, y la concepción del maestro como aquel que, poseedor de la verdad, la enseñaba y el alumno como un ser pasivo que sólo debía recibirla y retenerla[838]. Igualmente, se manifestó en contra de esas antiguas aulas que hacían imposible cualquier intimidad entre maestro y alumno. Frente a todo eso, promovió:

---

[836] LAPORTA, FRANCISCO: «Fundamentos de la pedagogía institucionista», *Historia 16*, nº 49, 1980, p. 78.
[837] «¿Instruccion, o educacion?», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 31 de agosto de 1879, vol. III, nº 61, p. 126.
[838] «¿Instruccion, o educacion?», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 16 de septiembre de 1879, vol. III, nº 62, pp. 130-131.

> «Acentuar el carácter educativo en la escuela primaria, donde apenas existe, y llevarlo desde allí á la secundaria, á la especial y profesional, á la superior; en suma, á todos los órdenes y esferas. Como condiciones externas para que ese nuevo espíritu pueda allí formarse, hay que convertir las lecciones en una conversacion familiar, práctica y contínua entre maestro y discípulo; conversacion cuyos límites variarán libremente en cada caso, segun es fácil suponer, pero que acabará con las explicaciones é interrogatorios del método académico, como igualmente con la solemnidad de nuestros exámenes y demás ejercicios inútiles»[839].

Giner alentó así la formación de una escuela activa y experimental, caracterizada por la enseñanza intuitiva y el desarrollo de las propias aptitudes y capacidades del alumno a través del uso del laboratorio, de las lecturas y excursiones, del deporte, del desarrollo artístico y manual, de la práctica de idiomas, y, sobre todo, de los juegos, porque el niño –recalcaba Giner– estaba *vivo*. Resulta elocuente este párrafo del autor sobre esta escuela activa de la que hablamos, inclinada a la búsqueda personal, a la indagación:

> «Medir, pesar, descomponer, crear y disipar la materia en el laboratorio; discutir como en Grecia los problemas fundamentales del sér y destino de las cosas; sondear el dolor en la clínica, la nebulosa en el espacio, la produccion en el suelo de la tierra, la belleza y la historia en el Museo; que descifren el geroglífico, que reduzcan á sus tipos los organismos naturales, que interpreten los textos, que inventen, que descubran, que adivinen nuevas formas do quiera… Y entónces, la cátedra es un taller, el maestro, un guía en el trabajo; los discípulos una familia; el vínculo exterior se convierte en ético é interno; la pequeña sociedad y la grande respiran un mismo ambiente; la vida circula por todas partes, y la enseñanza gana en fecundidad, en solidez, en atractivo, lo que pierde en pompa y en gallardas libreas»[840].

A todo ello, «a difundir este sentido universal, educador é íntimo, que no tiende á instruir, sino en cuanto la instruccion puede cooperar á formar hombres»[841], aspiraba con esfuerzo la Institución Libre de Enseñanza. Introdujeron de este modo en la enseñanza la coeducación, la gimnasia, el dibujo, el canto, los ejercicios manuales, las excursiones, las fiestas escolares y los viajes. Resulta revelador al respecto, un texto de

---

[839] «¿Instruccion, o educacion?», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 2 de octubre de 1879, vol. III, nº 63, p. 140.
[840] «Discurso pronunciado por el Sr. D. Francisco Giner de los Ríos, rector de la Institucion Libre de Enseñanza, en la inauguracion del presente año académico», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 8 de octubre de 1880, vol. IV, nº 87, p. 139.
[841] *Ibíd.*, p. 140.

Azcárate donde demostraba de qué manera había de formar parte una materia tan densa como la política, en la educación primaria. Así, explicaba cómo había que mostrar, primeramente, al alumno el motivo y la razón de ser de las instituciones políticas, para que después, paulatinamente, éste fuera formando su propio criterio. De esta forma, proponía Azcárate la necesidad que tenía el niño de salir a la calle y visitar lugares descubriendo por si mismos las diferentes funciones del lugar y de sus trabajadores, como podían ser el mercado, la comisaria, el ayuntamiento o el Congreso:

> «El niño que en una semana ha visitado un mercado, una iglesia, un taller, un museo y un tribunal, al principio comprenderá tan sólo que en la sociedad hay varias cosas que hacer, pero sucesivamente irá penetrándose de la naturaleza general de cada una, de la necesidad de la división del trabajo y del fenómeno del cambio que es su consecuencia, y al fin podrá darse cuenta de una clasificacion general de los fines de la actividad»[842].

No se trataba por tanto de iniciar a los niños en el complicado sistema político del Estado, sino de que no fueran extraños a esa actividad, de que la entendieran en la parte que, como ciudadanos, les tocaba. Así, la misión de la Institución no era sólo instruir, «sino cooperar á que se formen hombres útiles al servicio de la humanidad y de la patria»[843], repetía Giner incansablemente. Y es que la clave para la regeneración social de España no era otra que ese formar hombres, hacer de las nuevas generaciones «hombres de razón y conciencia, dignos, honrados, inteligentes, laboriosos, firmes y varoniles, útiles a los demás y a sí mismos»[844].

Tampoco debemos olvidar la diferenciación que hacían estos hombres entre educar e instruir. Así, mientras la primera miraba al desarrollo de las primeras facultades, la segunda procuraba el material, el alimento y las cosas cognoscibles. La enseñanza, por su parte, hacía ambas cosas, educaba e instruía. De este modo, en palabras de Azcárate, «puede decirse que al niño se le educa, al joven se le enseña, al adulto se le instruye»[845]. En este sentido, la enseñanza religiosa resultó un punto muy importante en el ideario pedagógico de la ILE. Giner se mostró de acuerdo con los

---

[842] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 15 de octubre de 1884, vol. VIII, nº 184, p. 291.
[843] «Discurso pronunciado por el Sr. D. Francisco Giner de los Ríos, rector de la Institucion Libre de Enseñanza, en la inauguracion del presente año académico», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 8 de octubre de 1880, vol. IV, nº 87, p. 142.
[844] «El espíritu de la educación en la Institución Libre de Enseñanza», en F. Giner de los Ríos: *Estudios sobre educación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, p.57.
[845] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 31 de marzo de 1903, vol. XXVII, nº 516, p. 66. Este discurso formó parte también del volumen recopilatorio citado anteriormente *Estudios religiosos* de 1933, pp. 283-310.

partidarios de la escuela confesional en que el niño debía ser educado de acuerdo al espíritu religioso; sin embargo, discrepó en el hecho, tal y como él mismo expresó, de que la «formacion del espíritu religioso en el niño, requiera el auxilio de los dogmas particulares de una teología histórica». Por el contrario, se manifestaron a favor de «una direccion ámplia y verdaderamente universal», atenta a despertar en los niños el «elemento comun que hay en el fondo de todas las confesiones positivas»[846].

De este modo, los krausistas promovieron la educación en la tolerancia positiva hacia todos los cultos y creencias y después, en el seno de la familia o en compañía del sacerdote, la enseñanza y práctica del culto elegido, impartido desde la tolerancia y –a diferencia de las fórmulas abstractas y los dogmas enigmáticos– a partir de presupuestos accesibles al niño. Es importante incidir en el hecho de que, de la misma forma que se opusieron a la enseñanza confesional dogmatica en las escuelas –ya fueran públicas o privadas–, rechazaron la enseñanza laica y anticatólica, ya que «unos y otros –decía Giner– ponen en peligro la neutralidad de la escuela y convierten la educacion en obra servil y sectaria»[847]. Y es que, como aclaró, la religión constituía «una función permanente de la vida individual y social, un fin eterno de la razón»[848]. Nadie podía vivir sin religión, por lo que el sentido religioso de la vida debía ser libremente cultivado en la escuela, «despertando gradualmente en el niño la conciencia de nuestra subordinación (humildad) *universal*» y el «sentido de reverencia, de emoción serena y simpatía (caridad), no sólo por cuanto nos rodea, sino, y sobre todo ello, de veneración y de amor por la fuente de donde todo ello brota»[849].

Los krausistas, o mejor, los institucionistas, como denomina ya la historiografía al krausismo en esta etapa[850], prefirieron así, frente a ese concepto de laicismo hostil a todo sentido religioso y ligado, por otra parte, a la masonería y al librepensamiento, denominar a su escuela con el concepto de *neutra*, bajo esa convicción de que al niño debía proporcionársele una formación religiosa por encima de sectarismos y confesiones concretas, para que libre, racional y voluntariamente éste pudiera elaborar su propia

[846] «La enseñanza confesional y la escuela», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 20 de agosto de 1882, vol. VI, nº 132, p. 173.
[847] *Ibíd.*, p. 174.
[848] «Sobre enseñanza religiosa», en F. Giner de los Ríos: *Estudios sobre educación*, Espasa-Calpe, Madrid, 1935, p. 306.
[849] *Ibíd.*, p. 308.
[850] Idea defendida por Alberto Jiménez Freud: *Historia de la Universidad… op. cit.,* p. 384; y desarrollada después por otros historiadores como Enrique Menéndez Ureña: «El giro institucional del krausismo en el último tercio del siglo XIX: un itinerario común a España y Alemania», *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, nº 24, 1998, p. 85.

profesión de fe o negar todas ellas. La aludida neutralidad krausista se caracterizó a través de tres conceptos: libertad, tolerancia y desinterés. La libertad, esto es, la virtud por la cual «el hombre determina por si sus actos, rige su vida y es dueño de su destino»[851], era la condición indispensable para la investigación y la exposición de la verdad. Sobre la tolerancia, se destacaba el respeto al resto de religiones, partidos y escuelas. Azcárate recordaba en este sentido las palabras del Arzobispo Feehan en el Congreso de las Religiones celebrado en Chicago en 1893: «'Cualesquiera que sean nuestras diferencias en materia de fe y de religión, hay una cosa que nos es común á todos, que es la *común humanidad, un sincero respeto y reverencia, un sentimiento cordial y fraternal de amistad*'»[852], eso era la tolerancia. La última característica era el desinterés, el que la ciencia cumpliera su propio fin, el conocimiento de la verdad, sin convertirse en instrumento de ningún otro orden de la vida. De este modo, «cuando la *libertad*, la *tolerancia* y el *desinterés* son un hecho, resulta la neutralidad». Frente a quienes afirmaban que neutralidad, laicismo o secularización significaban lo mismo, Azcárate respondía: «Es verdad; pero prefiero aquel vocablo, porque por culpa de unos y de otros, estos dos no siempre se entienden á derechas». Continuaba aclarando más adelante cómo «lo *laico* no implica la exclusión de Dios, sino la del sacerdote, de una esfera de acción que no es la suya propia»[853]. De ese modo, advertía Azcárate, no había que confundir secularización del Estado con la secularización de la vida, pues bien podía suceder que al secularizarse el primero resultase la nación más religiosa que antes. Una famosa frase de Concepción Arenal, ejemplificaba, según Azcárate, a la perfección esa idea: «no es más piadoso quien habla más de Dios, sino quien le ofende menos»[854]. Sin embargo, a pesar de todos sus intentos por demostrar su religiosidad, sus detractores seguirían considerando que los krausistas querían desarraigar de los niños la creencia en Dios.

Como parte de este proyecto educativo institucionista debemos destacar la figura de Manuel Bartolomé Cossío (1857-1935), estudiante de la ILE y continuador de la obra de Giner[855]. A lo largo de esos años ochenta recorrió Europa en busca de nuevas

[851] *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 31 de marzo de 1903, vol. XXVII, nº 516, p. 67.
[852] *Ibíd.*, p. 69.
[853] *Ibíd.*, p. 71.
[854] *Ibíd.*
[855] Algunas obras sobre Cossío: JIMÉNEZ-LANDÍ, ANTONIO: *Semblanza humana de Manuel B. Cossío*. Bedia, Santander, 1984; JIMÉNEZ-LANDÍ, ANTONIO: *Manuel Bartolomé Cossío, una vida ejemplar (1857-1935).* Instituto de Cultural "Juan-Gil Albert", Alicante, 1989; OTERO URTAZA,

ideas en materia pedagógica, ganando por oposición en 1883 la dirección del recién creado Museo Pedagógico Nacional, desde donde llevó a la práctica su misión educadora. A partir de entonces, en un contexto de desarrollo del regeneracionismo en España, se fueron sentando las bases de una renovación de la escuela en nuestro país, que incluiría la creación de la Junta para Ampliación de Estudios (JAE) en 1907 con el objetivo de enviar pensionados al extranjero que tras enriquecerse cultural, científica y pedagógicamente, formaran parte de novedosos centros de investigación. En 1910 se crearían el Centro de Estudios Históricos dirigido por Ramón Menéndez Pidal; la Residencia de Estudiantes, de inspiración inglesa, la Residencia de Señoritas a la que nos referiremos más adelante, o el Instituto Nacional de Ciencias Físico-Naturales con Santiago Ramón y Cajal a la cabeza del mismo. Una escuela reformada, laica, armónica y activa que de la mano de Antonio Machado, Américo Castro o Manuel Azaña, entre tantos otros, llegó a formar parte del programa de la Segunda República Española. La ILE cerraría sus puertas definitivamente en 1936, para no volver a abrirlas. La guerra civil y la dictadura franquista harían imposible en la práctica cualquiera de estas actividades. Pero no nos adelantemos. En los que capítulos que siguen veremos esa estrategia que los institucionistas promovieron a partir de la década de los ochenta en beneficio de una regeneración política, social y cultural del país.

7.2.4. Los problemas de España al descubierto. La crítica al régimen canovista y la regeneración moral de la política

Con el fin de la I República Española, la actitud de los krausistas frente al nuevo sistema de la Restauración fue muy crítica, sobre todo en los primeros años. Entre 1875 y 1881 Azcárate escribió sus obras más críticas sobre teoría política. Reflejo de ello es la serie de artículos publicados en *Revista de España* durante 1876, con el título de *El self-government y la monarquía doctrinaria*[856]. A lo largo de estos artículos –redactados, los primeros, durante su confinamiento en Cáceres– reflejó Azcárate su

EUGENIO: *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*. CSIC, Madrid, 1994; o XIRAU PALAU, JOAQUÍN: *Manuel B. Cossío y la educación en España*. Ariel, Barcelona, 1969 (1945).

[856] «El self-government y la monarquía doctrinaria», primera parte, *Revista de España*, nº 48, 1876, pp. 145-167; segunda parte, *Revista de España*, nº 48, 1876, pp. 289-307; tercera parte, *Revista de España*, nº 49, 1876, pp. 35-52; cuarta parte, *Revista de España*, nº 49, 1876, pp. 145-166; quinta parte, *Revista de España*, nº 51, 1876, pp. 145-169; sexta parte, *Revista de España*, nº 51, 1876, pp. 461-488; séptima parte, *Revista de España*, nº 52, 1876, pp. 5-26; octava parte, *Revista de España*, nº 52, 1876, pp. 145-165. Después fue publicado en forma de libro con el mismo título. AZCÁRATE, GUMERSINDO: *El Self-government y la monarquía doctrinaria*. A. de San Martín, Madrid, 1877; y en 2008, el CEPYC reeditó la obra precedida por un estudio preliminar de Capellán de Miguel.

estado ideal: aquel que estaba organizado de acuerdo con un sistema representativo y parlamentario, consecuencia lógica del principio del *self-government* o soberanía nacional que proponía. De igual modo, de manera implícita, rechazó la monarquía doctrinaria instaurada por Cánovas, y en cada uno de los artículos atacó severamente, con cierta agresividad, diferentes características del sistema canovista. En este sentido, destaca esa dureza en sus comentarios, que no hacían sino demostrar su valentía, esa ausencia de miedo al enfrentarse al mismo régimen del que había sido víctima. Este hecho contrasta de manera drástica con la decisión de Salmerón de exiliarse junto a su familia al país vecino hasta que la situación política permitiera su regreso, o la de Giner, que desde 1876 había centrado toda su atención en su proyecto pedagógico.

Volviendo de nuevo a Azcárate, podemos ver cómo en su colección de artículos rechazó, en primer término, la teoría que dividía a los partidos políticos en legales e ilegales. Consideraba de absoluta necesidad la existencia de los partidos como consecuencia natural del progreso y del régimen parlamentario. En otro artículo lo dejaba bien claro: «Ó la sociedad tiene derecho á determinar por sí el contenido y direccion de su vida en el órden jurídico, ó reside aquel en un individuo, partido, clase ó institucion; si lo primero, la sociedad es realmente sugeto de derecho […]; si lo segundo, son estos dueños de un poder que ejercen y desempeñan por derecho propio»[857]. Acusó, además, a Cánovas de desconfiar de la sociedad, tratando de imponerle la tutela del Estado y convirtiendo así el régimen en un sistema personal y despótico[858]. Sobre este cesarismo trató precisamente en otro texto en el que explicaba cómo la monarquía doctrinaria, a pesar de compartir el poder con otras instituciones y elementos sociales, no dejaba de ser una negación del principio del *self-government*, puesto que cerraba «la puerta á la propagacion de ciertos principios é ideas», e impedía «la formacion de agrupaciones que pudieran contrarrestar sus designios»[859]. Así, el sistema canovista era para el autor un cesarismo templado. Ambos sistemas eran contrarios a la libertad, al afirmar «su derecho á señalar la esfera de accion en que cada momento es conveniente encerrar la libertad de un país y el modo y forma de restringirla»[860].

[857] «Los partidos políticos», *Revista de España*, nº 54, 1877, p. 9.
[858] «El self-government y la monarquía doctrinaria», primera parte, *Revista de España*, nº 48, 1876, pp. 145-167.
[859] «El self-government y la monarquía doctrinaria», segunda parte, *Revista de España*, nº 48, 1876, p. 300.
[860] *Ibíd.*, 301-302.

Ante esta situación de falta de libertades, Azcárate defendía, tal y como ya hemos visto, la legitimidad de la revolución. Si bien se mostraba contrario a derrocar al poder por la fuerza allí «donde el pensamiento puede libremente manifestarse y propagarse» y la ley, reflejo de la opinión pública, era además «respetada y acatada por la autoridad oficial, la sociedad es soberana y el régimen de su vida jurídica y política se asienta sobre el principio del *self-government*», lo apoyaba desde el momento en que «el pensamiento no es libre, la opinion no es respetada ó las leyes no son acatadas». En aquella situación era «imposible oponer á toda tentativa revolucionaria aquella razon»[861]. De esta forma, a lo largo de aquellos textos fue Azcárate criticando todas y cada una de las características despóticas de aquel sistema. Así, cerrar al pueblo la puerta a posibles revisiones de las Constituciones negaba la soberanía e iba contra el progreso de los tiempos[862]; falsear las elecciones, designar candidatos oficiales y otras prácticas parlamentarias corruptas era completamente inadmisible[863]; y la centralización del país, propia de gobiernos conservadores preocupados por la unidad de España, «herencia de la Roma imperial y de la monarquía absoluta»[864], iba completamente en contra de la libertad de los pueblos. A este respecto promovía Azcárate el organicismo krausista que dividía a la nación en diferentes formas de organización social, partiendo desde el individuo y pasando por otros cuerpos sociales intermedios como la familia, el municipio o la región.

Del conjunto de problemas en los que se veía inmersa España, a Azcárate, como jurista, le preocupaba especialmente que la Restauración se negara a instaurar el jurado popular. En su opinión, si la sociedad tenía derecho a intervenir, más o menos directamente, en las decisiones del Estado –no olvidemos que los krausistas defendían la soberanía representativa, pero no el sufragio universal directo, porque carecía de cuerpos intermedios y no representaba entonces a la sociedad–, también lo tenía para intervenir en lo judicial, por eso no entendía que se presentase como escusa el hecho de que los ciudadanos que compusieran el jurado tuvieran que tener conocimientos jurídicos especiales. La función del jurado era decidir sobre el hecho diario, cotidiano, y no sobre la ciencia del derecho, por lo que no resultaban necesarios conocimientos

[861] «El self-government y la monarquía doctrinaria», tercera parte, *Revista de España*, nº 49, 1876, p. 42.
[862] «El self-government y la monarquía doctrinaria», cuarta parte, *Revista de España*, nº 49, 1876, pp. 145-166.
[863] «El self-government y la monarquía doctrinaria», quinta parte, *Revista de España*, nº 51, 1876, pp. 145-169.
[864] «El self-government y la monarquía doctrinaria», sexta parte, *Revista de España*, nº 51, 1876, p. 468.

específicos. Además, Azcárate consideraba que esta práctica contribuiría a «crear caractéres energicos, despertando el sentimiento de responsabilidad en los ciudadanos», que facilitaría «su elevacion moral é intelectual», y que ayudaría a popularizar el derecho[865]. A estas ventajas se unía, en beneficio de todos, la creación de hábitos de legalidad y de justicia. Por último, tras caracterizar a la corona española como patrimonial, e inamovible, sus actos indiscutibles y su figura inviolable, reclamaba Azcárate un régimen constitucional, representativo y parlamentario. La forma de gobierno no importaba, siempre y cuando el sistema político fuera realmente la expresión libre de la voluntad nacional, y esto, para Azcárate, no era otra cosa que el *self-government*, la democracia representativa, aun con defectos y vicios, su régimen ideal[866].

En vista de que la situación no mejoró a medida que la Restauración avanzaba, Azcárate decidió escribir otro libro examinando los vicios y abusos que en la práctica estaban corrompiendo el sistema político vigente en España, cuyo mayor problema no era otro, en su opinión, que la decadente moralidad pública. Para solucionar ese problema solo había que querer solucionarlo, pues, como afirmó ya en el mismo *Prólogo* a su obra *El régimen parlamentario en la práctica*, se trataba «de que no haya *dos morales*, una para la vida privada y otra para la pública, y de que la probidad, la rectitud, la sinceridad y la lealtad sean virtudes tan exigibles y estimables en la una como en la otra»[867]. De esta manera, tras rechazar la práctica exclusivista e intransigente de los partidos políticos, lo que llamó *gobiernos de partido*[868], enalteció la labor de los partidos de la oposición, aquellos que representaban la parte que un gobierno dejaba desatendida. Del mismo modo, resaltó el valor de la prensa como «instrumento de comunicación y de propaganda»[869], caracterizada por ciertos rasgos como el desinterés, la anteposición del respeto a la verdad, la cultura, la imparcialidad o la independencia de los partidos políticos[870]. Si no reunía estas condiciones, la prensa no resultaba ese medio eficaz de ilustración, cultura y opinión pública[871].

---

[865] «El self-government y la monarquía doctrinaria», séptima parte, *Revista de España*, nº 52, 1876, p. 23.
[866] «El self-government y la monarquía doctrinaria», octava parte, *Revista de España*, nº 52, 1876, pp. 145-165.
[867] AZCÁRATE, GUMERSINDO: *El régimen parlamentario en la práctica*. Imprenta de Fortanet, Madrid, 1885, p. VIII.
[868] *Ibíd.*, pp. 24-25.
[869] *Ibíd.*, p. 35.
[870] *Ibíd.*, p. 54.
[871] *Ibíd.*, pp. 36-37.

De otra parte, no olvidaba Azcárate reivindicar el papel activo de los ciudadanos votantes, que ignoraban muchas veces que el voto era un derecho, un trascendental instrumento público y social[872]. También aludía al papel del elegido, que como diputado debía mirar, en primera instancia, por el interés de su pueblo o provincia, y después por el general de la nación. A este respecto, criticaba Azcárate prácticas como los sobornos, el interés de partido, las candidaturas oficiales y otros excesos; destacando, de la misma forma, lo innecesario de hacer políticas todas las cuestiones. Por ejemplo, ¿era necesario cambiar las direcciones y empleados públicos de correos, telégrafos, beneficencia, sanidad, notariado, registro de la propiedad y un largo etc., cada vez que se cambiase de gobierno? La opinión de Azcárate se mostraba clara: no existía tal necesidad. De aquella confusión derivaban «el grave mal de entregar la gestión de los negocios administrativos á políticos de oficio sin competencia técnica» y la colocación en cada uno de aquellos puestos de un «político de segunda fila incompetente»[873]. Cuando la solución era sencilla, crear direcciones generales prácticamente autónomas e independientes que no cambiasen con los cambios de Gobierno. Con esta serie de soluciones a los problemas morales de España, Azcárate pretendía acabar con los vicios y defectos de los que adolecía la administración pública. La burocracia, la empleomanía, el expedienteo o el caciquismo sólo desaparecerían cuando dejaran de depender de la arbitrariedad de los gobiernos de turno. En íntima relación destacaba Azcárate el problema de la forma de gobierno. Y es que, la soberanía nacional resultaba incompatible con la legitimidad y patrimonialidad de la monarquía. Para que éstas fueran compatibles era «preciso *reverter* al Estado la Corona, único *oficio enajenado* que queda en pie», y que «el rey cambie de título, trocando el que se funda en la *herencia* por el que arranca de la voluntad social, del voto de los pueblos»[874]. La monarquía debía perder todos aquellos atributos que le hacían absoluta. Para Azcárate ya no podía afirmarse como indiscutible, irreformable, inamovible.

En cuanto a la doble moral, por un lado la que regía la conducta privada de los ciudadanos y por otra la que presidía su conducta pública, no hacía sino establecer dualismos lamentables. Así explicaba Azcárate cómo la mentira era indigna de un caballero en sus relaciones privadas, pero cosa normal en los políticos; el egoísmo, un defecto en lo privado, pero sin nada de particular cuando consistía en sacrificar el

[872] *Ibíd.*, pp. 57-58.
[873] *Ibíd.*, p. 81.
[874] *Ibíd.*, p. 139.

interés de la patria en provecho de uno; la sinceridad era obligación en las relaciones sociales, pero inconveniente en la vida pública, y así un largo etcétera que provocaba que muchas veces, «cuando la inmoralidad política se agrava y se arraiga» el único programa de gobierno se reduce a pedir «que se destierre aquella de las esferas del poder y que los encargados de la gestión de los negocios públicos sean honrados y nada más»[875].

Para la puesta en práctica de estos principios de regeneración política que Azcárate, con su crítica, propugnaba, destacaba el elemento joven, incidiendo sobre la necesidad de preparar a las nuevas generaciones para que pudieran regir su vida y prestar a la sociedad los servicios que ésta exige a sus miembros. Reivindicaba de este modo el desarrollo de un nuevo sistema de educación que capacitase a las futuras generaciones para el desarrollo de las profesiones, especialmente, la de político, manteniéndose al margen de vicios y corruptelas. Demandaba que los jóvenes se alejaran del egoísmo y la hipocresía, que lucharan por desarraigar de la sociedad española aquellos vicios en vez de naturalizarlos, que impusieran nuevas virtudes a la vida pública con el fin de «remediar los más de los males que corrompen la práctica del régimen parlamentario»[876]. Esta era la base sobre la que el proyecto de regeneración krausista comenzaría a trabajar, apoyándose en conceptos claves como moralidad, cultura, justicia y armonía social.

7.2.5. La polémica de la ciencia española, ¿un ejemplo más del enfrentamiento entre tradición y progreso?

La llamada polémica de la ciencia española, episodio protagonizado por Menéndez Pelayo en defensa de la tradición filosófica española, ha sido ampliamente estudiada por la historiografía española, tanto por quienes se han centrado en la figura de Menéndez Pelayo[877], como por aquellos historiadores que lo han interpretado como

[875] *Ibíd.*, pp. 171-184.
[876] *Ibíd.*, p. 283.
[877] Son destacables las siguientes obras al respecto: IRIARTE, JOAQUÍN (S.J.): *Menéndez Pelayo y la filosofía española*. Razón y Fé, Madrid, 1947; SANTOVEÑA SETIÉN, ANTONIO: «Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia», *Investigaciones Históricas*, nº 12, 1992, pp. 235-254; CAMPOMAR FORNIELLES, MARTA M.: «Menéndez Pelayo en el conflicto entre tradicionalismo y liberalismo», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 1, 1994, pp. 109-134; SANTOVEÑA SETIÉN, ANTONIO: *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, Santander, 1994; y «Menéndez Pelayo y la cultura católica», en M. Suárez Cortina

un capítulo en la historia del krausismo o de los debates acerca de la nacionalización española[878]. Muchas veces se ha considerado un texto publicado por Azcárate como el desencadenante de esta polémica. Sin embargo, a la luz del epistolario de Menéndez Pelayo, uno se da cuenta de que, tal y como apuntó en su día Marcel Solana y ha reafirmado más recientemente Antonio Heredia[879], la semilla para la discusión estaba sembrada hacía tiempo y de que su verdadero protagonista no fue otro que el literato tradicionalista Gumersindo Laverde (1835-1890). Su protagonismo no deja de ser muestra de la necesidad de reafirmación del discurso nacional católico que buscaba consolidarse como hegemónico. Por su parte, la participación forzosa de Azcárate en esta polémica, no destaca tanto por su postura en defensa de la ausencia de un movimiento científico en España como causa de la intransigencia de la Iglesia católica sino más bien, sugiero, por su percepción de la urgente necesidad de reformar España. Así, mientras el tradicionalismo se preocupaba de adecuar el pasado a sus intereses discursivos, Azcárate y los krausistas trataban de cambiar el futuro.

Como alumno y profesor de la Universidad de Valladolid, se iniciaría una relación que acabaría en amistad entre Menéndez Pelayo y Laverde. Durante los primeros años, de 1868 a 1875, el contenido de su correspondencia hace referencia a un mero intercambio de conocimientos literarios y posibles publicaciones –como reediciones de autores clásicos o traducciones– sugeridas por Laverde a Menéndez Pelayo. Sin embargo, en 1875 encontramos ya las primeras insinuaciones de Laverde animando al santanderino a entrar en polémica. Por ejemplo, en junio de dicho año, a propósito de la controversia que sobre el panteísmo mantenían Campoamor y Canalejas, decía Laverde: «Me parece que Campoamor há elegido mal terreno. Entre V. en

(ed.): *La cultura española en la Restauración*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1999, pp. 395-415 o NOVELLA SUÁREZ, JORGE: «Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española», en *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Fundación Ignacio Larramendi y Universidad de Lisboa, Madrid, 2012, pp. 107-122.

[878] Como ejemplo, los artículos de FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO: «La polémica de la ciencia española (1876-1877). ¿Un debate ideológico acerca de las dos Españas?», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad (CIAN)*, nº 8, 2005, pp. 71-96; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «Entre las mazmorras de las bibliotecas y el yugo de la Inquisición. La Ciencia Española de Menéndez Pelayo», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 253-310; o CASTRO ALFÍN, DEMETRIO y MORALES MOYA, ANTONIO: «Patriotismo institucionista. La idea de España en la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 712-737.

[879] SOLANA, MARCIAL: «Colaboración de Laverde en "La Ciencia Española" de Menéndez Pelayo», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, vol. II, 1932, pp. 51-104; HEREDIA SORIANO, ANTONIO: «Laverde y su proyecto de reforma filosófica (1856). (Un capítulo del proceso historiográfico de la filosofía española», *El Basilisco*, nº 12, 1992, pp. 51-60.

campaña y atáquelos en la cuestion de la creacion *ex nihilo*, que rechazan, sobre cuya materia ofrece rico arsenal el P. V. de Raúlica»[880]. Entre las cartas de Menéndez Pelayo no se observa ninguna respuesta al comentario de Laverde. No obstante, podemos advertir cómo se empezaba entonces a gestar la posible publicación de una obra dedicada a la historia de herejes y heterodoxos españoles, cuyo índice se fue publicando en la *Revista Europea* a lo largo de octubre de 1876. En este sentido, resulta llamativo cómo a propósito del plan de la obra preguntaba Laverde a Menéndez Pelayo si no existía la posibilidad de incluir a personajes más contemporáneos: «Esta última es una obra llamativa y para ella creo que le sobrarán á V. editores. ¿No podrían tener cabida en ella Sanz del Río, Castro (D. Fernando) y alguno de los protestantes de esta última era, como el *pastor* (no sé cuantos) que naufragó poco há viniendo de América?»[881]. A Menéndez Pelayo pareció gustarle la idea y le pidió un plan para dos capítulos dedicados a la biografía de ambos krausistas. Se mostró satisfecho con el enviado sobre Sanz del Río y le pidió otro sobre Castro, con el fin de incidir en el periodo, según él, floreciente del krausismo español, «el de dominación y triunfo durante su rectorado»[882]. También solicitó a Laverde datos sobre otros posibles protagonistas ya fallecidos que se le pudieran ocurrir: «Dígame también algo de Tápia (D. T.) y de algun otro krausista, ya difunto»[883]. Resulta de gran interés el que Menéndez Pelayo pidiera información sobre «heterodoxos» difuntos pues, tiempo después, pasada ya la polémica sobre la ciencia que veremos a continuación, no comprendía Laverde el motivo por el que únicamente se podía incluir a «heterodoxos» fallecidos en la obra cuando, en realidad, no existía problema alguno –como así mostraban sus fuertes polémicas– para atacar a los aún vivos. Así comentaba Laverde a Menéndez Pelayo: «No me satisface la razon que V. dá para excluir de su *Historia* á los *heterodoxos* que aun viven»[884], argumentando: «¿No há tratado V. á Revilla y Salmeron en sus cartas con bastante dureza? ¿Porqué no há de poder hacer lo mismo en la *historia*, si lo merecen?»[885]. De la misma forma, llama la atención esa ansia de Laverde por combatir a los krausistas, en especial, a Salmerón. No olvidemos que Menéndez Pelayo, siendo estudiante de Filosofía y Letras en la Universidad Central, hubo de trasladarse a Valladolid en el verano de 1874 por

[880] «Carta 209, de Gumersindo Laverde (9 de junio de 1875)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo. Epistolario*. Fundación Universitaria Española, Madrid, tomo I, 1982, p. 234.
[881] «Carta 248, de Gumersindo Laverde (5 de octubre de 1875)», *ibíd.*, p. 327.
[882] «Carta 274, a Gumersindo Laverde (12 de diciembre de 1875)», *ibíd.*, p. 364.
[883] *Ibíd.*
[884] «Carta 99, de Gumersindo Laverde (4 de noviembre de 1876)», *ibíd.*, tomo II, p. 198.
[885] *Ibíd.*

problemas con Salmerón, profesor de metafísica. A pesar de su extensión, creo de interés reproducir el fragmento de la carta en que Menéndez Pelayo le hacía a su amigo, Antonio Rubió, participe de la crítica situación. El nerviosismo y la rabia que denotan sus palabras resultan elocuentes:

> «Hoy, mi querídismo Antonio, estoy lleno de temores y sobresaltos. Figúrate que el Sr. D. Nicolás Salmerón y Alonso, ex–presidente del Poder Ejecutivo de la Ex–República Española y catedrático de Metafísica en esta Universidad, entra el día pasado en su cátedra y después de limpiarse el sudor, meter la cabeza entre las manos y dar un fuerte resoplido, pronuncia las siguientes palabras, que textualmente transcribo, sin comentarios ni aclaraciones: «Yo (el ser que soy, el ser racional finito) tengo con Vds. relaciones interiores y relaciones exteriores. Bajo el aspecto de las interiores relaciones, nos unimos bajo la superior unidad de la ciencia, yo soy maestro y Vds. son discípulos. Si pasamos á las relaciones exteriores, la Sociedad exige de Vds. una prueba; yo he de ser examinador, Vds. examinandos. Tengo que hacerles a Vds. dos advertencias, oficial la una, la otra oficiosa. Comencemos por la segunda. Como amigo, debo advertirles á Vds. que es inútil que se presenten á exámen, porque estoy determinado á no aprobar á nadie, que haya cursado conmigo menos de dos años. No basta un curso, ni tampoco veinte para aprender la Metafísica. Todavía no han llegado Vds. á tocar los umbrales del templo de la ciencia. Sin embargo, por si hay alguno que ose presentarse á exámen, debo advertirle oficialmente que el exámen consistirá en lo siguiente…»»[886].

Tras copiar literalmente aquellas palabras, expresión clara de la filosofía krausista, que Salmerón había dirigido a su clase en aquel día, se percibe en el siguiente párrafo de la misiva de Menéndez Pelayo un desprecio dirigido tanto hacia la figura de Salmerón como hacia su asignatura, a la par que cierta impotencia al ser consciente de que a pesar de lo mucho que pudiera estudiar para el examen, de momento no sería aprobado.

> «Como nos quedaríamos todos al oir semejantes anuncios, puedes figurártelo –continuaba Menéndez Pelayo explicando a su amigo–, considerando que Salmerón no nos ha enseñado una palabra de Metafísica, ni de lógica subjetiva, ni mucho menos de ninguna particular ciencia (como él dice), pues en todo el año no ha hecho otra cosa que exponernos la recóndita verdad de que la Metafísica es algo y algo que á la Ciencia toca

[886] «Carta 104, a Antonio Rubió (30 de mayo de 1874)», *ibíd.*, tomo I, p. 79.

y pertenece, añadiendo otras cosas tan admirables y nuevas como esta, sobre el conocer, el pensar, el conocimiento….»[887].

Aquel mismo día, Menéndez Pelayo dio cuenta también a sus padres de las amarguras que estaba viviendo a consecuencia de la dureza de Salmerón, de quien les decía: «Si éste fuera un hombre razonable, bastaba y sobraba con lo que yo tengo estudiado durante el curso, para salir aprobado y algo más», no obstante, «como se empeña en exigirnos para el examen una porción de cosas, que no ha explicado ni por asomos, y dice además de esto que su conciencia no le permite aprobar a quien haya estudiado con él uno solo curso»[888]. Y atribuyendo la conducta de Salmerón al propósito «de hacer de cada uno de nosotros, a fuerza de venir a su cátedra, un sectario de sus doctrinas filosóficas y «religiosas»»[889], resolvió examinarse de la asignatura de Metafísica en la Universidad de Valladolid.

Este episodio en la vida de Menéndez Pelayo que he narrado con detalle, resulta simbólico de aquella aversión general que padeció, no sólo contra Salmerón sino frente a todos los personajes krausistas, para él, sujetos irracionales y sectarios. Un odio que, sin duda alguna, debió de transmitir a Laverde. Así, a finales de 1875, éste último escribía a su discípulo informándole de la empresa antikrausista iniciada por el padre Francisco Caminero en *La Defensa de la Sociedad*, haciendo mención especial a Salmerón: «Caminero há empezado á publicar en *La defensa de la sociedad* una serie de arts., que promete ser larga, con el título de *Estudios Krausistas*, donde V. supondrá que Salmeron y colegas no quedan bien parados»[890]. En otra carta, meses más tarde, aunque se lamentaba de que Caminero les aludiera personalmente, parecía contento con la polémica: «Caminero lleva publicado ya su 5.º estudio krausistas en la *Defensa de la sociedad*. Les apr[i]eta bien las clavijas á *armónicos*; solo siento que de vez en cuando emplee expresiones duras y personalidades [*sic*] de dudoso gusto, á que luego se agarran los impugnados»[891].

El contexto propicio para emprenderla contra el krausismo se lo ofreció Azcárate con su colección de artículos en *Revista de España* sobre *El Self-Gobernment y la Monarquía doctrinaria*. En uno de estos artículos, Azcárate, haciendo referencia a la irreformabilidad de las constituciones decía: «Según que, por ejemplo, el Estado ampare

[887] *Ibíd.*, pp. 79-80.
[888] «Carta 106, a sus padres (30 de mayo de 1874)», *ibíd.*, pp. 81-82.
[889] *Ibíd.*, p. 82.
[890] «Carta 269, de Gumersindo Laverde (26 de noviembre de 1875)», *ibíd.*, p. 357.
[891] «Carta 308, de Gumersindo Laverde (4 de marzo de 1876)», *ibíd.*, p. 433.

ó niegue la libertad de la ciencia, asi la energía de un pueblo mostrará más ó menos su peculiar genialidad en este orden, y podrá hasta darse el caso de que se ahogue casi por completo su actividad, como ha sucedido en España durante tres siglos»[892]. Laverde dio por supuesto que los tres siglos a los que el autor se refería eran el XVI, XVII y XVIII, arguyendo: «No puede uno leer con calma afirmaciones tan desprovistas de fundamento»[893]. Para preguntarse a continuación de qué ciencia se trataría: filosofía, teología, derecho, ciencias políticas, económicas, historia, arqueología, filología, etc., enumerando, para cada una de estas materias, un sinfín de desconocidos personajes del pasado español. Admitía Laverde cómo en ciencias exactas, físicas y naturales «somos mas pobres, aunque no tanto que, en orden á ellas, estuviese casi muerto del todo nuestra actividad científica: Monardes, Caramuel, Tosca, Cavanilles, Feijoo, Siliceo, Jorge Juan, Chacon, Nuñez, &. &.»[894]. En cualquier caso, en su opinión, no habría sido «*la falta de libertad* la causa de que estas ciencias prosperasen menos entre nosotros, puesto que, siendo las que menos se rozaban con la *religion* y la *política*, eran *ipso facto* las que ofrecian mas *libre* campo á la actividad intelectual»[895]. Una vez explicado el asunto, Laverde, aludiendo a aquella honra nacional que necesitaba ser engrandecida, pedía a Menéndez Pelayo que fuera él quien refutase a Azcárate: «ya que yo no puedo, desearía que V. empuñase la pluma y refutase con la extension conveniente, en forma de art.º ó de carta, el aserto infundado del buen Azcárate»[896]. Resulta clave este comienzo de la polémica porque en el lugar de Azcárate, en la posición digamos de víctima, podía estar, en realidad, cualquier miembro del krausismo o personaje tendente al progresismo. El tradicionalismo, en este caso por boca de Laverde, únicamente buscaba engrandecer ese pasado histórico de España como gloria católica frente a la imperante tendencia a denostar la identidad nacional que el conservadurismo estaba construyendo. Una reelaboración de la Historia de España que intentaba demostrar que la nacionalidad española se había formado por y para la religión católica. En este sentido, tanto el discurso liberal como el conservador partían de un mismo esquema: paraíso, caída y redención, pero sus momentos estarían protagonizados por sujetos y acontecimientos diferentes. De un lado, el discurso laico liberal ensalzaría como periodo dorado la época de los Godos y una Edad Media caracterizada por Fueros, Cortes, Cartas Puebla y

[892] «El self-government y la monarquía doctrinaria», cuarta parte, *Revista de España*, nº 49, 1876, p. 149.
[893] «Carta 2, de Gumersindo Laverde (7 de abril de 1876)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo... op. cit.*, tomo II, p. 5.
[894] *Ibíd.*
[895] *Ibíd.*, p. 6.
[896] *Ibíd.*

convivencia de tres religiones. Su etapa de decadencia la formaría la España de los Austrias, imperial, absolutista y extranjerizante y por supuesto el sistema inquisitorial. El siglo XIX sería su momento de gloria gracias a la consecución de la soberanía nacional, la democracia municipal y la unión ibérica. Por el contrario, para el discurso nacional católico, el sujeto era el pueblo de Dios y la Iglesia su legítima representante. La época de los Reyes Católicos, del emperador Carlos V o de Felipe II con sus momentos de gloria como Trento, la Contrarreforma, el Imperio Español o la batalla de Lepanto constituirían su época paradisiaca. Aunque la España moderna de los siglos XVIII y XIX había traído consigo el *virus* francés, el reformismo anticatólico y las revoluciones del mundo moderno, la nación española habría encontrado su redención gracias a la unidad política y religiosa que se vivía y al imperio que España se estaba forjando en Marruecos. Precisamente, una de las figuras encargadas de dar forma a este mensaje nacionalizador fue Marcelino Menéndez Pelayo.

Así, con la primera réplica de Menéndez Pelayo a Azcárate, se inicia lo que se conoce como polémica de la ciencia española, en la que intervendrán diversos personajes provenientes de diferentes corrientes ideológicas y filosóficas. En este sentido, el historiador Antonio Santoveña ha destacado acertadamente cómo no se trató únicamente de un enfrentamiento entre progresistas y reaccionarios, sino que fueron tres los grupos protagonistas de la contienda: de un lado, krausistas, positivistas y neokantianos destacaron dentro del grupo progresista, defendiendo la razón frente al dogma como instrumento de conocimiento y negando la tradición filosófica española por causa del atraso del país y el predominio del catolicismo; por otro, los neotomistas, defensores de la escolástica como filosofía insuperable; y por último, los adalides de un tradicionalismo moderno que conjugaba progreso y tradición[897]. Así, mientras las dos primeras corrientes desvinculaban razón y dogma, los tradicionalistas, inventores para la historiadora Marta Campomar de un tradicionalismo humanista-renacentista[898], promovían la armonía de razón y fe, aunque con una clara supremacía de esta última.

En los cuatro artículos –a modo de epístolas dirigidas a Laverde– que constituyen propiamente la respuesta de Menéndez Pelayo a Azcárate, encontramos desarrolladas las mismas ideas que Laverde ya apuntaba en su carta. En primer lugar, ambos daban por supuesto que los siglos a los que se refería Azcárate eran el XVI, XVII

[897] SANTOVEÑA SETIÉN, ANTONIO: «Una alternativa cultural…», *op. cit.*, pp. 239-242.
[898] CAMPOMAR FORNIELLES, MARTA M.: «Menéndez Pelayo en el conflicto…», *op. cit.*, p. 117.

y XVIII. Así, Menéndez Pelayo afirmaba con rotundidad: «Dice el Sr. Azcárate que *se ahogó casi por completo la actividad científica de España durante tres siglos*, que serán sin duda el XVI, XVII y XVIII»[899]. A continuación, al igual que Laverde, enumeraba –clasificándolos por materias– a los personajes más relevantes del pensamiento español de dichos siglos. Así, mientras que la filosofía, la teología, el derecho, las ciencias sociales y económicas, la filología, la arqueología, la historia o el arte, habrían dado a nuestro país grandes nombres, Menéndez Pelayo confesaba, tal y como lo hizo Laverde, que las ciencias exactas, físicas y naturales se habían quedado cortas en ese aspecto: «Confieso de buen grado nuestra inferioridad en esta parte; no lo da Dios todo á todos; quizá el terreno no estaba tan bien preparado; quizá la genialidad española no tira tanto por ese camino como por otros; pero es lo cierto que en esos ominosos siglos debieron las ciencias de la naturaleza considerables adelantos á muchos españoles»[900]. Sin embargo, ni la intolerancia religiosa ni la Inquisición tuvieron que ver con este menor desarrollo en ese ámbito de la ciencia española, «¿qué temor podían inspirar á los poderes públicos, asi civil como eclesiástico, los grandes descubrimientos astronómicos y físicos?»[901]. Finalizaba Menéndez Pelayo su primer artículo apuntando cómo el remedio para acabar con la «ignorancia y el olvido en que estamos de nuestro pasado intelectual»[902], con ese extranjerismo que tanto desagradaba a los conservadores, –dirá en otro artículo, «dejándonos á merced de cualquier viento de doctrina que sople de extrañas tierras»[903]– no era otro que el propuesto por Gumersindo Laverde en su artículo *El plan de estudios y la historia intelectual de España*. El programa formulado por Laverde y adoptado por Menéndez Pelayo, en esa labor por construir un discurso católico-nacional, se componía de tres puntos: fomentar la composición de monografías bibliográficas; impulsar a su vez las monografías expositivo-críticas referentes a cada rama de la ciencia, ámbito en el que «casi todo está por hacer en España»[904]; y, por último, crear seis nuevas cátedras en los cursos de doctorado de diferentes universidades españolas, restablecer ciertas comunidades religiosas, sobre todo de frailes benedictinos, y promover la impresión de colecciones de libros relacionadas con la filosofía

[899] «Indicaciones sobre la actividad intelectual de España en los tres últimos siglos», *Revista Europea*, nº 114, 30 de abril de 1876, p. 331.
[900] *Ibíd.*, p. 337.
[901] *Ibíd.*, p. 338.
[902] *Ibíd.*
[903] «De re bibliographica», *Revista Europea*, nº 125, 16 de julio de 1876, p. 65.
[904] «Monografías expositivo-críticas», *Revista Europea*, nº 131, 27 de agosto de 1876, p. 263.

española[905]. Con estos cuatro y otros artículos que más tarde veremos, se propusieron Laverde y Menéndez Pelayo formar un libro sobre la filosofía española[906]. Así, en septiembre de ese año 1876, escribiría Laverde otra carta a guisa de prólogo para la obra[907]. En ella daba cuenta del inmenso placer que le había proporcionado la lectura de las réplicas de Menéndez Pelayo en defensa del espíritu nacional, aunque le preocupaba, sin embargo, el hecho de que el origen de las mismas fuera la ignorancia o desconocimiento que a fines del siglo XIX se tenía sobre la ciencia ibérica, «hasta el punto de que escritores, nada vulgares por otros estilos, no teman desconceptuarse negándola ó menospreciándola con singular uniformidad é insistencia», habiendo sido necesario «desenterrar la péñola apologética de Matamoros, Lampillas, Forner y Cavanilles, […] contra famosos literatos y filósofos españoles del día presente»[908]. Dedicó después Laverde unas líneas a ensalzar la figura y la erudición de su pupilo, negando que en ningún momento el tono de sus afirmaciones hubiera sido duro. Aún así, aconsejaba a Menéndez Pelayo que en lo sucesivo fuera más moderado, con esta irónica alusión a la categoría de «neos» de la que ya hemos hablado en ocasiones anteriores:

> «Así no les dejará usted, para encubrir su derrota, el tradicional recurso de exclamar: «¡Esos *neos* (por lo visto vuelve á estar de moda la palabrilla, que, para calificar á los admiradores de Vives, no tiene precio) siempre los mismos! ¡siempre empleando, en lugar de razones, insultos y diatribas! ¿Cómo discutir en serio con tales gentes?» Y privados de esta puerta falsa, ¿por dónde se escaparían?»[909].

Por último, antes de resumir el contenido de las cartas, en un intento por expiar su culpa, aludía el autor del prólogo a Azcárate como origen de la polémica. Resulta llamativo el tono amistoso que le dedicaba, sobre todo en comparación con el discurso cargado de rencor que utilizaba contra Salmerón. Así, no se explicaba Laverde cómo su «digno amigo y tocayo el Sr. Azcárate pudo aventurar proposición semejante», especialmente «teniéndola de antemano refutada nada ménos que en la *Exposición*

---

[905] «Prosíguese el pensamiento de las cartas anteriores», *Revista Europea*, nº 132, 3 de septiembre de 1876, pp. 296-298.
[906]MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Polémica, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española*. Imprenta a cargo de Víctor Saiz, Madrid, 1876.
[907] La autoría de este prólogo también ha sido cuestionada por la historiografía. Solana ya apuntaba que podía haber sido Menéndez Pelayo el redactor real del mismo, ver SOLANA, MARCIAL: «Colaboración de Laverde…», *op. cit.*, p. 71. Y otros autores más recientes se han reafirmado en esta idea: SANTOVEÑA SETIÉN, ANTONIO: *Marcelino Menéndez Pelayo… op. cit.*, p. 127.
[908] «Prólogo de un libro sobre la filosofía española», *Revista Europea*, nº 140, 29 de octubre de 1876, p. 553.
[909] *Ibíd.*, p. 555.

histórico-crítica de los sistemas filosóficos modernos, escrita por el sabio autor de sus días, ferviente panegirista del movimiento intelectual de España en el siglo XVI»[910]. Fue precisamente esta última alusión a su persona, y a la de su padre –Patricio de Azcárate, autor de la obra citada por Laverde– la que decidió a Azcárate a intervenir en la polémica.

Azcárate explicó en su artículo cómo al principio había guardado silencio al considerar que el motivo de la polémica carecía de relación alguna con el objetivo de su escrito. Se abstuvo así de intervenir esperando «que la polémica se sostuviera por personas más peritas», y, sobre todo, «porque se trataba de las glorias de la patria, y me repugnaba un poco aparecer como disputándolas á ésta»[911]. Sin embargo, no podía callarse ante la acusación de haber olvidado el libro de su padre, no habiendo «*prejuicios sistemáticos* que me impidan recordar lo escrito por el «ferviente panegirista del movimiento intelectual de España en el siglo XVI.»»[912]. Además, Azcárate aclaraba cómo, siendo consciente y gran defensor del florecimiento intelectual del siglo XVI, nunca quiso incluir este siglo en su mención. Explicaba cómo «al decir durante tres siglos, quería dar á entender las postrimerías del XVI, el XVII y el XVIII, y los comienzos del presente, con lo cual dejaba á salvo, tal era mi deseo, el desenvolvimiento científico del XVI»[913]. A pesar de todo, nadie podía negar en su opinión, la época de decadencia que siguió a ese siglo, «porque por encima de todos los argumentos, del ingenioso procedimiento de añadir á ciertos nombres la terminacion *ismo*, y de todas las *listas* de escritores, no muchos para *dos siglos* […], queda siempre esta indudable verdad y es que si no se hubiera interrumpido aquel movimiento, no lo *ignoraríamos*»[914]. En cualquier caso, se ofrecía Azcárate a corregir, en la reimpresión de *El Self-Government y la Monarquia doctrinaria* el párrafo que había sido objeto de la polémica, sustituyendo dos siglos, donde dijo tres. Por último, respondiendo a las continuas alusiones que se habían hecho a su filiación como krausista, aclaraba Azcárate cómo «la simpatía que me merece no estorba en lo más mínimo la independencia de mi espíritu»[915], demostrando esa fidelidad a su libertad de conciencia.

[910] *Ibíd.*
[911] «Una carta sobre la filosofía española», *Revista Europea*, nº 141, 5 de noviembre de 1876, p. 592.
[912] *Ibíd.*, p. 593.
[913] *Ibíd.*
[914] *Ibíd.*
[915] *Ibíd.*

La respuesta de Laverde no se hizo esperar. En ella exponía cómo a pesar de las aclaraciones del krausista, seguían existiendo entre los tres protagonistas de esta polémica «diferencias de no escaso bulto»[916]. Pues aunque convenían en la estimación del siglo XVI como un gran periodo de desarrollo cultural e intelectual en España, no estaban de acuerdo en considerar una completa paralización de esa actividad en los siglos posteriores. Laverde afirmaba que no pretendía negar la decadencia de la cultura española a partir del siglo XVII, pues en su opinión ésta «fué grande, en verdad, comparada con la altura á que anteriormente habíamos llegado», pero se esforzó en negar que aquella decadencia no había sido tan absoluta como Azcárate había dado a entender y como él mismo, «con ménos datos que ahora, há algún tiempo creía»[917]. El tono con que Laverde redactó esta carta resulta mucho más suave que el utilizado en ocasiones anteriores, y, sobre todo, en comparación con la «Nota Final» con que Menéndez Pelayo puso fin a la segunda edición de *La Ciencia Española*. Edición, por cierto, en la que aparece publicada esta última carta de Laverde, pero no así la de Azcárate[918]. Menéndez Pelayo, en apenas unas líneas, negaba que a fines del XVI estuviera ignorado el movimiento iniciado en la etapa anterior, y ponía como punto de inicio de ese olvido y desprecio de la tradición científica española, los últimos años del siglo XVIII, con el advenimiento del enciclopedismo y el espíritu francés, la extinción de las comunidades religiosas y el gusto por lo extranjero. Con estas duras palabras contra el liberalismo y aquel krausismo que buscaba desnaturalizar España, ponía Menéndez Pelayo fin a la polémica:

> «Tenía, pues, razon el Sr. Azcárate en afirmar que *«la vida intelectual en España debió interrumpirse durante largo tiempo»*, sólo que este *largo tiempo* comienza por los años de 1790 (plus minusve) y continúa en el presente, sin que se vean trazas de remedio, como que la decadencia intelectual de España, […] coincide, con exactitud matemática, con la corte volteriana de Carlos IV, con las constituyentes de Cádiz, con los acordes del himno de Riego, con la desamortización de Mendizábal, con la quema de los conventos y las palizas a los clérigos, con la fundacion del Ateneo de Madrid, y con el viaje de Sanz del Río a Alemania»[919].

[916] «La ciencia española», *Revista Europea*, nº 145, 3 de diciembre de 1876, p. 721.
[917] *Ibíd.*, p. 722.
[918] MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *La ciencia española: polémicas, indicaciones y proyectos*. Imprenta a cargo de Víctor Saiz, Madrid, 1879, 2º ed.
[919] *Ibíd.*, pp. 466-467.

Por otra parte, el 21 de mayo de 1876 ingresaba en la Real Academia Española el poeta Gaspar Núñez de Arce (1834-1903). En su discurso de recepción aludió precisamente, en el contexto del debate nacional que se estaba dando sobre el pasado español, a la decadencia de la literatura española durante los últimos reinados de los Austrias, como consecuencia de la intolerancia religiosa. La réplica le correspondió a Valera, exaltando los siglos XVI y XVII. A propósito de estos hechos, escribiría Menéndez Pelayo a Laverde las siguientes líneas: «He leído el discurso de Nuñez de Arce en la Academia y la contestacion de Valera. El primero parece escrito por el Abate Marchena y es una série de inocentadas y vulgaridades indignas del talento de su autor; el segundo es cosa bien escrita y bien pensada»[920]. La crítica literaria que hizo el escritor ex-krausista Manuel de la Revilla de esta recepción en la *Revista Contemporánea*, daría pie a otra disputa dentro de la polémica de la ciencia. En su artículo, Revilla apoyaba parcialmente la teoría de Núñez, considerando, en términos generales, la tesis como exacta. Creía cierto que «la intolerancia, aún más que el despotismo», había acabado con la cultura española, precipitando, «á nuestras letras en lastimosa decadencia»[921]. No obstante, distinguía el autor entre la ciencia, siendo «cierto que en este punto caímos bien pronto en lamentable atraso»[922]; y la literatura, no pudiendo negarse que «con el período álgido de la intolerancia y del despotismo en nuestra patria, coincide el mayor grado de esplendor que jamás alcanzaron nuestras letras»[923]. Esta argumentación de Revilla se basaba en su teoría de que a lo largo de la historia, las letras habían florecido en muchos momentos a la sombra de tiranías y despotismos. Resulta interesante esta diferenciación realizada por Revilla entre ciencia y literatura pues, para Laverde y Menéndez Pelayo, el concepto ciencia abarcaba todos los campos del saber humano, incluyendo la ciencia por excelencia, la teología.

Menéndez Pelayo, animado por Laverde –quien en carta del 5 de junio le sugería notas para rebatir a Revilla– arremetió sin piedad contra el crítico literario. El artículo, a instancias de nuevo de Laverde, llevaba por título «Mr. Masson redivivo»; así le informaba a Menéndez Pelayo de su ocurrencia: «A la carta anti-revillesca le puse por

[920] «Carta 26, a Gumersindo Laverde (25 de mayo de 1876)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo… op.cit.,* tomo II, p. 58.
[921] «Revista crítica», *Revista Contemporánea*, nº 3, abril de 1876, p. 506.
[922] *Ibíd.*, p. 507.
[923] *Ibíd.*, p. 508.

título *Mr. Masson redivivo*. V. verá si le parece bien»[924]. Con ese título asemejaban a Revilla con el enciclopedista francés Nicolas Masson de Morvilliers, quien había escrito para la *Encyclopédie Métodique* publicada a finales del siglo XVIII una entrada titulada «Espagne» en la que criticaba la ignorancia del país causada por la intransigencia de la Iglesia y la política inquisitorial. Volviendo al artículo de Menéndez Pelayo, se mostraba especialmente ofendido porque Revilla considerara como mito a la filosofía española, y calificaba de soñadores a sus defensores. Así, realzando el vivismo, el lulismo y el suarismo, no dejó de atacar al krausismo y al liberalismo. De esta forma, en relación con las teorías que apuntaban que la intolerancia había impedido el desarrollo de la ciencia, preguntaba Menéndez Pelayo: «Y ¿qué es aquí la *intolerancia* más que una palabra vana, una verdadera *garrulería*, arma de partido, buena para los tiempos en que se quemaban conventos y se degollaba á los frailes, pero hoy desgastada y sin uso?»[925]. Y continuaba más adelante:

> «A algunos ha de extrañar la tenacidad sin ejemplo con que los sectarios de ciertas escuelas niegan el mérito de nuestros filósofos, sin haberlos leído ni querer leerlos. Muy sencilla me parece la explicacion de esta terquedad y de esta *ignorancia* […] en que voluntariamente se mantienen. Si llegasen á confesar que España había dado grandes filósofos en esa época de Inquisicion y fanatismo, ¿qué peso tendrian sus declamaciones contra la intolerancia?»[926].

Pero iba más allá Menéndez Pelayo. Él no negaba el fanatismo del siglo XVII, sino que a esta intolerancia de la Iglesia sumaba «la de las escuelas y sistemas prepotentes»[927] al igual que sucedía en la actualidad. Y así, hacía alusión irónicamente al incidente con Salmerón que le obligó a dejar la Universidad Central: «Sin ir más léjos –decía–, ahí están los krausistas, de cuya tolerancia pueden decir muy buenas cosas los que alguna vez han asistido á sus aulas»[928]. Precisamente por aquellas fechas apareció en España la obra del naturalista americano John William Draper, *Historia de los conflictos entre la religión y la ciencia*[929], en la que se mostraba cómo la intolerancia de las religiones positivas había retenido a lo largo de la historia el avance del progreso. En

[924] «Carta 44, de Gumersindo Laverde (6 de julio de 1876)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo… op. cit.,* tomo II, 1982, p. 91.
[925] «Mr. Masson redivivo», *Revista Europea*, nº 127, 30 de julio de 1876, p. 134.
[926] *Ibíd.*, p. 139.
[927] *Ibíd.*, p. 140.
[928] *Ibíd.*
[929] DRAPER, J. WILLIAM: *History of the Conflict between Religion and Science*. D. Appleton, New York, 1874.

España, el prólogo a la obra traducida por Augusto Arcimis corrió a cargo de Salmerón, que aprovechó para defender la armonía que debía reinar entre Ciencia y Religión, criticando, tanto las imposiciones dogmáticas de las religiones, como el extremismo de las ciencias experimentales que negaba la existencia de todo lo que no pudiera ser demostrado. Y es que para aquel Salmerón lejano aún al positivismo, «considerar el conocimiento como meramente relativo», era «mutilar el problema del Conocer y decapitar el Principio de la Verdad». De igual forma que lo era reducir «la Realidad al mundo de la Naturaleza» o «suplantar la libertad moral por inconsciente y mecánico determinismo»[930]. Para Salmerón, a pesar de su creencia en la Ciencia, a las teorías positivista y naturalista les faltaba el componente metafísico. El criterio de Verdad era imposible estudiarlo fuera de la filosofía, y era ese conflicto, esa evidente «contradiccion entre los dogmas religiosos y los descubrimientos de la Ciencia relativos al gobierno del Mundo»[931] sobre lo que condensaba Salmerón la crisis actual del pensamiento.

Menéndez Pelayo no tardó en descalificar a su antiguo maestro, al que llamó «hierofante», «pontífice máximo», «patriarca del krausismo» o «eximio metafísico» entre otras cosas, a la par que dedicaba varias columnas a los errores y falsedades históricas en las que Salmerón había incurrido en la redacción del prólogo a una obra que, en su opinión, ni siquiera había leído. Resulta interesante el tono de superioridad, tanto intelectual como personal, que se percibe en las palabras de Menéndez Pelayo al hablar sobre Salmerón. Ya no eran alumno y maestro, sino un escritor en pleno apogeo que contaba con el beneplácito de importantes tradicionalistas y de la congregación católica, y un expresidente exiliado representante de una escuela en decadencia:

> «Yo comprendía que *se construyese ciencia (Krausista)* sin libros ni otras zarandajas, porque para decir perogrulladas no es menester gran erudicion; más yo veo con asombro que para juzgar las doctrinas de un autor tampoco es necesario leerle ni hojearle siquiera, y basta con cuatro especies cazadas al vuelo en alguna *tésis doctoral* ó en tal cual discurso académico. Con esto y el tono de oráculo y la severidad estoica y algo de aquella fama que autoriza á un hombre para *echarse á dormir*, basta y sobra

[930] «Consideraciones sobre los conflictos entre la Religion y la Ciencia», *Revista de España*, nº 51, 1876, p. 32.
[931] *Ibíd.*, p. 36.

para decidir *ex cathedra* de cuanto Dios crió, y mirar con desden á los pobres mortales que no han llegado á semejante pináculo de sabiduría y buena andanza»[932].

Mientras, prosiguiendo con el análisis de la polémica sobre la ciencia, se publicó otro artículo de Revilla en el que, a pesar de reconocer el mérito de los estudiosos de segunda fila, negaba que la filosofía española hubiera ejercido verdadera influencia en el pensamiento humano[933]. Más interesante resulta para este estudio la acusación de «neo» que lanzó sobre Menéndez Pelayo, intentando explicarse las «graves y ofensivas»[934] afirmaciones que había lanzado en su artículo contra su persona: «La furia del Sr. Menendez únicamente puede explicarse, teniendo en cuenta sus opiniones neo-católicas»[935]. También se mostró Revilla furioso al verse calificado como mal católico, cuando, de manera opuesta, acostumbraba siempre a «hablar con respeto de las creencias religiosas, y mucho más de las que profesan nuestros compatriotas y profesaron nuestros padres». Sin embargo, el problema era en su opinión que «el Sr. Menendez confunde á los católicos con los neos, con los que consideran *cursi* y *doceañista* atacar la intolerancia y la Inquisicion, como si fuera de muy buen tono defender instituciones bárbaras». A aquellos «neos», continuaba su argumento, «los tratamos siempre segun se merecen», esto es, «como enemigos implacables de la civilizacion y de la pátria»[936]. La respuesta de Menéndez Pelayo llevó como título «Mr. Masson redimuerto». En aquel artículo volvía a la carga con la relación de personajes y escuelas del pasado español, liberando, como Capellán de Miguel ha resaltado en acertadas palabras, «de las mazmorras prolijas series de autores y obras de cultivadores de la ciencia –«modestos sabios»– en suelo hispano, desconocidos y por ello olvidados»[937]. Es resaltable, no obstante, su aceptación en este artículo de los adjetivos lanzados por Revilla: «Tengo por honra grandísima el que el Sr. de la Revilla me llame *neo-catolico*, *inquisitorial*, *defensor de instituciones bárbaras* y otras lindezas»[938]. Y afirmaba entonces su identidad en contraposición con la «heterodoxia» e impiedad de sus enemigos en un discurso plagado de alusiones al catolicismo como símbolo de lo Español, de la grandeza histórica de la nación:

---

[932] «Prosíguese el pensamiento de las cartas anteriores», *Revista Europea*, nº 132, 3 de septiembre de 1876, p. 301.
[933] «La filosofía española», *Revista Contemporánea*, nº 5, agosto de 1876, p. 115.
[934] *Ibíd.*, p. 111.
[935] *Ibíd.*
[936] *Ibíd.*, p. 112.
[937] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «Entre las mazmorras…», *op. cit.*, pp. 272.
[938] «Mr. Masson redimuerto», *Revista Europea*, nº 135, 24 de septiembre de 1876, pp. 392-393.

> «Soy *católico*, no nuevo ni viejo, sino *católico* á macha-martillo, como mis padres y abuelos, y como toda la España histórica, fértil en santos, héroes y sabios bastante más que la moderna. Soy *católico apostólico romano* sin mutilaciones ni subterfugios, sin hacer concesion alguna á la impiedad ni á la heterodoxia en cualquier forma que se presenten […], comprendo, y aplaudo, y hasta bendigo la *Inquisicion* como fórmula del pensamiento de *unidad* que rige y gobierna la vida nacional á través de los siglos, como hija del espíritu genuino del pueblo español, y no opresora de él, sino en contados individuos y en ocasiones rarísimas. Niego esas supuestas persecuciones á la ciencia, esa anulacion de la actividad intelectual, y todas esas atrocidades que rutinariamente y sin fundamento se repiten»[939].

Vemos así cómo esta polémica no deja de estar relacionada con los dos discursos nacionalizadores de esta época que se empeñaban en resaltar una u otra época como símbolos de la gloria española, el preludio de las dos Españas, la verdadera fiel al catolicismo y a los valores tradicionales, y su opuesta, la antiespaña, laica y demócrata. Finalmente, la retirada de Revilla de la polémica fue interpretada por Menéndez Pelayo como un triunfo personal. Sin embargo, esta primera fase de la polémica de la ciencia en España vino sucedida por otras dos, aunque esta vez estarían protagonizadas por defensores del tomismo, y Menéndez Pelayo tornaría su papel de verdugo a víctima.

En marzo de 1877, Alejandro Pidal y Mon publicó en la *Hoja literaria de La España* dos artículos sobre la ciencia española. En el primero de ellos, Pidal elogiaba la erudición de Menéndez Pelayo dada su juventud así como su labor defendiendo la cultura intelectual de España frente al krausismo, escuela a la que consideraba como una «casta de impíos, con cuya impiedad solo compite su ignorancia, siendo ambas, sólo superadas por el inaguantable barbarismo de su lenguaje»[940]. En el segundo, siempre con un tono suave y amigable, criticaba Pidal la pasión de Laverde y Menéndez Pelayo por el vivismo, resaltando a su vez, el valor de la escolástica: «¡resucitar su *doctrina*! ¡declararse *vivista* hoy! ¡pretender que la *filosofia española* sea el *vivismo*!... Por los clavos de Cristo, que aún hay *tomistas* en Españas»[941]. Así, aunque admitía la presencia en España de ilustres filósofos, entre los que destacaban Lulio o Vives, la única filosofía verdadera y completa había sido para Pidal el escolasticismo tomista, «la filosofia

[939] *Ibíd.*, p. 393.
[940] «La ciencia española por D. Marcelino Menendez y Pelayo», *Hoja literaria de La España*, nº 254, 17 de marzo de 1877.
[941] «La ciencia española por D. Marcelino Menendez y Pelayo», *Hoja literaria de La España*, nº 260, 24 de marzo de 1877.

cristiana por excelencia, que, completada por la Revelacion, forma […] *la teología escolástica*»[942]. A pesar de estas diferencias entre Menéndez Pelayo y Pidal y Mon, su correspondencia demuestra la estrecha relación de amistad que mantenían. Incluso en una de esas cartas, con fecha de marzo de ese mismo año 1877, Pidal pedía a Menéndez Pelayo que dejara de atacar la escolástica, porque «no conviene á la religion á España á V. ni á nosotros que se inscriba su nombre entre los adversarios de la escolástica y los enemigos de su renacimiento en España»[943]. Desde Florencia escribía Menéndez Pelayo a Pidal explicándole, con todo el respeto al tomismo, cómo su propósito había sido únicamente el de resaltar la figura de los sabios españoles, así como la doctrina tomista, que aunque «nuestra por derecho de conquista», apuntillaba, no dejaba de ser una filosofía «*extraña de origen*»[944]. Destacables resultaron sus palabras al afirmar, «no soy tomista, quizá lo seré mañana»[945], presagiando esa futura vinculación a la Unión Católica de Pidal y Mon. Aunque por el momento, Menéndez Pelayo continuaba declarándose seguidor de la doctrina de Vives.

En ese contexto entró en escena el periodista neokantiano José del Perojo (1850-1908). En su artículo se propuso reafirmar la ausencia de una escuela filosófica propiamente española, acusando a la Inquisición de paralizar todo el movimiento científico de España, «ahogando toda la iniciativa, toda la espontaneidad de nuestro carácter, requisitos indispensables para el progreso y adelanto de las ciencias» y «encontrando en todo pensador ú hombre científico, un hereje contaminado con los sacrilegios que por el mundo se estaban propagando»[946]. *La hoja literaria de La España* publicó en mayo de 1877 las respuestas –en forma de cartas dirigidas a su director, Pidal y Mon– de Menéndez Pelayo a Perojo. Una vez más, desde el campo de la erudición, demostrando su dominio de la filosofía española, respondía Menéndez Pelayo «á los perpetuos enemigos de la Religion y de la patria»[947], con infinitud de ejemplos y nombres. Negaba además cómo él, «enemigo de dimes y diretes» hubiera buscado la polémica deliberadamente. Habían sido los demás los causantes de la polémica con sus controvertidas afirmaciones:

---

[942] *Ibíd.*
[943] «Carta 338, de Alejandro Pidal y Mon (marzo de 1877)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo… op. cit.*, tomo III, p. 523.
[944] «In dubiis libertas», en M. Menéndez Pelayo: *La ciencia española: polémicas… op. cit.*, pp. 211-212.
[945] *Ibíd.*, p. 213.
[946] «La ciencia española bajo la Inquisicion», *Revista Contemporánea*, nº 8, marzo de 1877, p. 334.
[947] «La ciencia española bajo la Inquisicion. Por el señor del Perojo», en M. Menéndez Pelayo: *La ciencia española: polémicas… op. cit.*, p. 239.

> «Yo no me acordaba del Sr. Azcárate –exponía Menéndez Pelayo– , hasta que el Sr. Azcárate dijo que *la intolerancia había anulado por tres siglos toda actividad intelectual en España*; ni pensaba en el Sr. Revilla, hasta que el señor Revilla afirmo que *la ciencia española era un mito*; ni en el Sr. Salmeron, hasta que escribio todas aquellas barrabasadas en el prólogo del *Draper*. Esos señores fueron los que buscaron camorra al sentido comun y a todo sentimiento patriótico, con sus destempladas negaciones»[948].

Un último texto de Pidal y Mon y la respuesta de Menéndez Pelayo cerrarían esta segunda fase de la polémica. En él, resulta interesante como Pidal volvía a pedir a Menéndez Pelayo que acentuase el valor de la doctrina de Santo Tomás de Aquino: «ha de rendir usted a esta gran manifestación científica de la verdad católica un homenaje profundo y completo»[949], reclamaba. Éste, por su parte, prometía no volver a criticar la escolástica pidiendo, a su vez, respeto por el Renacimiento, periodo «en el cual hay muchas cosas buenas y bellas, y que todo hombre de buen gusto (y usted le tiene exquisito) debe reconocer y venerar»[950].

En cuanto a la tercera fase de esta controversia, fue protagonizada por el padre dominico Joaquín Fonseca (1822-1890), quien, en octubre de 1881, a raíz de la publicación del discurso de entrada en la Academia Española de Menéndez Pelayo, añadiría una larguísima nota sobre éste a uno de sus folletos acerca de Santo Tomás[951]. En carta del 3 de octubre de 1881, así se lo expresaba al propio Menéndez Pelayo: «La última nota del Panegírico está dedicada á V. en rectificacion de algunas ideas emitidas en su discurso académico sobre la filosofía de Sto. Tomas»[952]. De este modo le explicaba cómo si hubiera sido «un escritor menos notable», no se «habria ocupado en la rectificacion de ese juicio filosófico que se perderia en el vacio», sin embargo, considerando la altura intelectual de Menéndez Pelayo, «cualquiera palabra, cualquier frase, cualquier proposición menos exacta que se escape aún sin quererlo de sus labios ó de su pluma, repercute á gran distancia en la opinion pública». En aquella nota 33, Fonseca defendía el tomismo como la única y verdadera filosofía, acusando sistemáticamente al Sr. Pelayo, como él le llamaba, de no haber leído las obras

[948] *Ibíd.*, p. 244.
[949] «Apéndice. Contestacion de D. Alejandro Pidal y Mon a la carta *In dubiis libertas*», *ibíd.*, p. 437.
[950] «Instaurare omnia in christo. Carta al Sr. D. Alejandro Pidal y Mon», *ibíd.*, p. 450.
[951] Se trata del *Ramillete dedicado a Santo Tomás de Aquino.*
[952] «Carta 177, de Joaquin Fonseca (3 de octubre de 1881)», en M. Revuelta Sañudo (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo… op. cit.*, tomo V, p. 231.

originales del Aquinate[953]. A pesar de todo, Fonseca no quería entablar con esto polémica ninguna, y Menéndez Pelayo mantuvo respetuoso silencio durante casi un año. Durante este tiempo, diarios afines al integrismo como *El siglo Futuro* o *La Ciencia Cristiana*, no dejaron de sembrar la discordia y Menéndez Pelayo acabó por responder al religioso. En aquel texto, además de intentar demostrar haber leído la obra de Santo Tomás con innumerables citas, dejaba claro cómo el problema radicaba en no haberlo leído con ojos de dominico. Para el padre Fonseca, «la gloria de Santo Tomás es gloria de su casa, y es natural que gloria como la de su casa no la encuentre en el mundo»[954]. De otra parte, no dudó en resaltar que la crítica tradicionalista dirigiera sus diatribas contra él, ferviente defensor del catolicismo, y no contra krausistas, positivistas y otros librepensadores:

> «Lo que me contrista es que, habiendo en España tantísimo filosofante, racionalista, krausista, positivista y de otros géneros innumerables, a quienes hubiera sido muy oportuno refutar, confundir y deshacer en obsequio al Ángel de las Escuelas y en celebridad de su fiesta, lo único que se les haya ocurrido a esos hijos de Santo Domingo y hermanos de hábito de Santo Tomás haya sido clavar en el palo a un escritor conocidamente católico y jugarle a las cañas durante tres días seguidos (El *Triduo*), ni más ni menos que si se tratase del enemigo más pernicioso que tiene la Filosofía católica en España»[955].

En su respuesta, el 11 de septiembre de 1882, el padre Fonseca se mostraba ofendido por las palabras de Menéndez Pelayo que había acusado a su comunidad religiosa de dedicar la solemne celebración del *Triduo pascual* a la crítica de su persona[956], «una calumnia tan visible al rostro de una comunidad religiosa que en todo pensó menos en el literato montañés, durante el *Triduo*, ni antes ni después del mismo». Además, consideraba Fonseca que Menéndez Pelayo desnaturalizaba la polémica al darle un carácter personal y le recordaba que la comunidad sabía perfectamente contra quien debía defenderse, y en ese caso no era contra la «heterodoxia», sino contra él mismo:

---

[953] «Defensa de la filosofía cristiana», en: http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101332&posicion=1 (consultado el 20/02/2013).

[954] «Contestacion a un filosofo tomista», en: http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101333&posicion=1 (consultado el 20/02/2013).

[955] *Ibíd.*

[956] Esta mención al *Triduo* se refiere al tiempo comprendido desde el Jueves Santo hasta la madrugada del Domingo de Pascua, en el que se celebran los tres grandes misterios de la redención: pasión, muerte y resurrección de Jesús.

> «No son *los filosofantes racionalistas, ni los krausistas, ni los positivistas, ni otros géneros* de sabios y de modernos ateístas los que más daño hacen a los verdaderos católicos, que se ríen de sus delirios. Los escritores ortodoxos que, bajo la salvaguardia de su fe y de su catolicismo, se desvían más o menos de la senda científica trazada al mundo católico por el Pontífice reinante en su memoranda Encíclica *Aeterni Patris*, son los que hay que conocer y señalar a la conciencia católica, para que, al amparo de su nombre y de su reputación ortodoxa, no reciban como moneda corriente o como ciencia indiscutible todo lo que de su pluma y de sus producciones literarias se desprenda. Y esto con tanta más razón, cuanta es mayor la reputación científica y literaria del que se aparta más o menos de esta senda»[957].

En concreto, lo más interesante de esta tercera fase de la polémica es ver cómo Menéndez Pelayo se convirtió de refutador en impugnado. Un Menéndez Pelayo poco acostumbrado a ser objeto de rebatimiento, y menos aún de la pluma de un afamado teólogo católico. Destaca también la manera en que sacó de contexto la carta de Fonseca:

> «El Padre Fonseca –expresaba indignado– me llama *impostor, torpe, calumniador, calumniador* otra vez, *infatuado*, merecedor de *severas reprimendas, calumniador* (y van tres); dice que estoy en *estado de perturbación mental, que falto a la verdad, que tasco el freno, que de los libros sóloconozco el número de ediciones, el lugar y la fecha de la impresión y las condiciones tipográficas;* que estoy (otra vez) en estado de *perturbación y trastorno*, y que mis estudios se reducen a *hacinar ediciones*, y no sé cuántas y cuántas cosas más…»[958].

Se preguntaba de aquel modo a qué respondería «tan feroz y descomedida agresión» por parte de un religioso que llamaba «a boca llena *embustero* y *calumniador* a un hombre, sólo porque ha hecho constar el hecho evidente y certísimo de que en un libro publicado por la Comunidad de Corias con el título de *Triduo* […], se dedica la mayor parte del volumen a morderle y maltratarle». A pesar de todo, tras defenderse de las supuestas acusaciones, zanjaba Menéndez Pelayo el tema considerándose mucho más español y fiel a la escolástica que el padre Fonseca, dado su marcado espíritu independiente.

---

[957] «Contestacion de un tomista a un filosofo del Renacimiento», en: http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101334&posicion=1 (consultado el 20/02/2013).

[958] «Réplica al R. P. Fonseca, de la Orden de Predicadores», en: http://www.larramendi.es/i18n/corpus/unidad.cmd?idCorpus=1000&idUnidad=101335&posicion=1 (consultado el 20/02/2013).

Este episodio de la historia contemporánea de España es buena muestra del antagonismo entre esos dos mundos que luchaban por hacer prevalecer tanto sus ideas político-religiosas, como su visión de la historia de España. Si de un lado el conservadurismo católico luchaba por legitimar un relato histórico basado en España como nación católica que había dotado a la ciencia, en su más amplio sentido, de grandes personajes; el progresismo laicista trataba de hacer ver cómo la intransigencia religiosa y la confesional estatal habían sumido durante siglos al país en la más absoluta oscuridad intelectual. En este sentido, resulta notoria la llamada polémica de la ciencia en España como reflejo de la decadente situación cultural y filosófica en la que se veía inmersa la nación. La inexistencia de una ciencia y una filosofía propiamente españolas, puso de relieve el llamado *problema de España*, la decadencia de la cultura y el papel que la Iglesia –en su afán censurador de cualquier movimiento innovador– había jugado en el desarrollo de la historia de España. Resalta así el discurso de Azcárate no tanto como un intento por resignificar el pasado español sino por la intención de aprender de él, de acuerdo con el proyecto krausista de cambiar el futuro. Llegados a este punto, a estos años de finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, se hacía necesaria la búsqueda de una solución a los problemas que asolaban la nación. A este respecto, el krausismo pondría en práctica un proyecto de regeneración del país que pasaba por acercar la educación y la cultura a toda la sociedad, incluyendo a las mujeres y a los trabajadores más humildes, así como el alejamiento de la intransigencia católica y el desarrollo de una moral universal que acabara con la degeneración del país.

7.3. La reinvención del krausismo en la Restauración

Si bien, como hemos visto, durante los primeros años de la Restauración los krausistas habían luchado contra el propio sistema tratando de devolver a la nación los derechos conseguidos durante el fracasado Sexenio Democrático, ya en la década de los ochenta modificaron su estrategia buscando su hueco dentro del régimen canovista. Se trata de una fase más realista materializada en lo político como un término medio entre el doctrinarismo canovista y el radicalismo de federales y socialistas. Desde esa nueva perspectiva legal, construirían un discurso regeneracionista con el que enfrentarse a los males sociales que aquejaban a España. Promovieron así una reforma socio-cultural sustentada sobre principios religiosos y morales y otorgaron a las mujeres un papel fundamental como parte activa de la sociedad.

7.3.1. Viviendo en la Restauración. La necesaria acomodación política al régimen

Con la llegada al poder del gobierno liberal de Sagasta en 1881, aquellos krausistas que habían sido expulsados de la universidad en 1875 pudieron retornar a sus puestos en la enseñanza pública[959]. Azcárate regresó a la Universidad Central para ocupar la cátedra de Historia del Derecho. Del mismo modo, en 1886 consiguió un sillón como diputado por León en las Cortes españolas. A lo largo de estos años, tanto en el parlamento como desde la palestra pública o a través de las páginas del *BILE*, no dejaría de defender la democracia y las libertades, especialmente la religiosa. Por ejemplo, a propósito de un discurso del jurista Eduardo Soler sobre el Estado en sus relaciones con la Iglesia a lo largo de la historia, no dejaba de recordar Azcárate a sus lectores que la libertad de cultos era una exigencia de justicia que el progreso de los tiempos hacía necesaria. Basándose en su concepción orgánica del mundo, explicaba cómo «la sociedad es un organismo de organismos, dos de los cuales son el Estado y la Iglesia; pero no los únicos», y «todos ellos han de cumplirse *libremente*»[960]. Además, preocupado por aquellos que relacionaban secularización y libertad con ateísmo o descreimiento, a aquellas escuelas o partidos que intentaban «desnaturalizar el sentido de la llamada secularizacion del Estado, de la enseñanza, del matrimonio, etc.», interpretándolo como un «alejamiento de Dios» o «la guerra á la Religion», les aclaraba cómo «la consagración por la ley de la libertad de conciencia y la absoluta igualdad de todos los cultos é iglesias ante el Estado», para nada llevaba aparejada indiferencia, «y ménos *ateísmo*». Únicamente significaba la emancipación de instituciones que históricamente habían estado sometidas a la tutela de la Iglesia, la cual, gracias a esa libertad, pasaría a regirse por el derecho común, esto es, «sin privilegios, ni favorables, ni odiosos»[961]. Una neutralidad que en ningún caso obligaba a la sociedad a seguir una dirección concreta en materia religiosa.

---

[959] Para un mayor acercamiento a la política liberal en la Restauración remitimos a: SUÁREZ CORTINA, MANUEL: *El gorro frigio. Liberalismo, Democracia y Republicanismo en la Restauración*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000; *El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la Monarquía de Alfonso XIII*. Siglo XXI, Madrid, 1986; y «El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 86-115.

[960] «El Estado en sus relaciones con la Iglesia», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 15 de noviembre de 1885, nº 210, vol. IX, p. 327.

[961] *Ibíd.*, p. 328.

La insistencia de Azcárate por tratar de desligar los conceptos «secularización» y «alejamiento de la religión» demuestra la gran preocupación que el tema le suscitó. Así, el 14 de marzo de 1890, en un discurso en el Ateneo de Madrid, explicó cómo ya no se podía hablar de Estado cristiano, sino de sociedades y pueblos cristianos; por eso, tal y como explicaría décadas más tarde Manuel Azaña, «al secularizarse el Estado, no se seculariza la sociedad, no se seculariza la vida; lo que se hace es encerrar á aquel en su propia esfera»[962], dejando a los hombres que realicen libremente los distintos fines de su vida. La Iglesia tendría así los mismos derechos que todas las personas, pudiendo regir su propia vida con total independencia. Se trataba, de ese modo, de vivir la religiosidad, en la intimidad, aparcando apariencias y demostraciones vacías de todo sentido religioso. A este respecto, destaca una intervención de Salmerón en el Congreso a la altura de 1895. A través de un cordial discurso que basó en el espíritu de concordia en las relaciones entre la Iglesia y el Estado, negó que la intención de ninguno de los miembros de su partido fuera de «hostilidad enfrente á lo que constituye la esencia de la fe católica»[963]. Sin embargo, defendía cómo la Iglesia únicamente debía atenerse a servir a los fines espirituales para los que había sido creada, manteniéndose independiente del Estado en lo que al desarrollo de sus respectivas funciones se refería y prescindiendo, por tanto, de toda «relación económica entre el Estado y la Iglesia»[964].

De la misma manera, fueron numerosas las veces en las que, sin importar el tema de discusión del día, Azcárate incidió en la cuestión de la secularización desde el Congreso de los diputados. «Importa –decía por ejemplo en noviembre de 1900 a propósito de un debate sobre la supresión de la ley de garantías– no confundir la religión con la teocracia, ni el catolicismo con el ultramontanismo, ni el clero con el clericalismo»[965], y para ello era preciso secularizar el Estado, de ningún modo la vida, pues la religión era para los krausistas un fin fundamental y permanente de la misma[966]. Unos días más tarde, durante la defensa de la enmienda que rechazaba el futuro matrimonio de la princesa de Asturias, María de la Mercedes, con Carlos de Borbón-Dos Sicilias por considerarle afín a la teocracia, aprovechó Azcárate para reclamar de nuevo la libertad religiosa y la separación de potestades. Explicaba cómo la religión no

[962] «Secularizacion de la política», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 31 de marzo de 1890, nº 315, vol. XIV, p. 94.
[963] Reproducido en: LLOPIS Y PÉREZ, ANTONIO: *Historia política y… op. cit.,* p. 368.
[964] *Ibíd.*, p. 372.
[965] «Sesión número 5. 24 de noviembre de 1900», en *Diario de las sesiones de Cortes, Legislatura de 1899-1900*, Congreso de los Diputados, Madrid, 2008, p. 71.
[966] *Ibíd.*, p. 72.

podía desligarse de ninguna manera de las diferentes facetas de la vida. Así, los científicos invocarían a Dios a través de la búsqueda de la verdad, los artistas lo harían recurriendo a la belleza, el sacerdote por la piedad, o los jurisconsultos y políticos a través de la justicia[967]. Con esta imagen, Azcárate trataba de desvincular esa relación, que tradicionalistas y conservadores se empeñaban en perpetuar, entre religión de Estado y acceso a la idea de Dios. Además, trataba de desligar de la política lo que tradicionalmente se venía considerando como «cuestiones religiosas»:

> «Lo que hay es que esa secta vive de una confusión, vive del partido que saca de llamar cuestiones religiosas á aquellas que no son sino jurídicas ó políticas, como la cuestión del matrimonio civil, de la libertad de conciencia y de cultos, de la secularización de los cementerios, de la libertad de enseñanza; y al hacerlas religiosas, hay muchos inocentes que creen que es deber de conciencia defenderlas en determinado sentido y hasta que es obligada condición para la salvación eterna»[968].

A lo largo de estas líneas hemos podido comprobar cómo la crítica al conservadurismo se estaba haciendo ya desde el interior de la Cámara. Y es que, en los años ochenta, la aprobación del sufragio universal masculino y la ruptura del krauso-institucionismo con Ruiz Zorrilla, propiciaron la apuesta de estos personajes por la vía parlamentaria. En 1890 se fundó el Partido Centralista, conocido como el de los republicanos de cátedra, bajo la dirección de Salmerón y con *La Justicia* como órgano de expresión. Después, con la crisis de fin de siglo y la muerte de los principales líderes históricos, el republicanismo aprovechó su oportunidad para transformar la política española. Salmerón creó así un nuevo partido, la Unión Republicana, de efímera pero enérgica trayectoria. Precisamente desde los sillones de aquel partido lucharía Azcárate desde principios de siglo por secularizar la nación. Como ejemplo, en 1906, protagonizó una discusión con su colega Antonio Maura, jefe del partido conservador, por apoyar éste la política católica. Azcárate no dudó en calificar al partido de «imposible» mientras éste sostuviera que la proclamación de la libertad de cultos, el matrimonio civil, la neutralidad de la escuela o la secularización de los cementerios, era «ofender sus creencias», contra lo cual lucharían poniendo «todos los medios para combatirlo, sin omitir la apelación a la guerra civil»[969]. Para todos los progresistas se hacía necesario

[967] «Sesión número 24. 18 de diciembre de 1900», *ibíd.*, p. 638.
[968] *Ibíd.*, p. 630.
[969] Discurso pronunciado por Azcárate en el Congreso de los Diputados el 9 de noviembre de 1906, recogido con el título de «Política Católica», en *Estudios religiosos*, Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1933, p. 256.

acabar con aquella política católica que ya a principios de los ochenta el mismo Cánovas había denominado cómo «inquisición modernizada»[970]. Empujaba así Azcárate a Maura y a todos los miembros de su partido a que se desligaran de la opinión sostenida por los Obispos españoles, cuya negativa a modificar el «Estado antiguo» significaría la pervivencia de la teocracia[971]. Aunque son incontables las ocasiones en que Azcárate defendió la libertad religiosa desde aquella tribuna, valga esta referencia como ejemplo de la lucha de los krausistas por suprimir la confesionalidad del Estado.

Desde 1912, los grandes intelectuales de aquella generación llamada del 14 pasaron a formar parte del Partido Reformista creado por Melquiades Álvarez. Junto a Azcárate y Galdós, se hace necesario citar a aquellos jóvenes que serían protagonistas de la historia de España en las décadas siguientes como José Ortega y Gasset, Luis de Zulueta, Fernando de los Ríos o Manuel Azaña, entre muchos otros. Desde allí, tratarían de llevar a cabo una profunda reforma del país con el fin de democratizarlo, basando su estrategia en la accidentalidad de las formas de gobierno. Frente a las prácticas corruptas de la antigua clase política, el reformismo trataría de hacer auténtico el liberalismo, defender la soberanía nacional y respetar la necesaria laicidad en materia de relaciones entre la Iglesia y el Estado.

7.3.2. La irrupción del positivismo y su conciliación con el krausismo. El krauso-positivismo

El fracaso de la Primera República Española fue acompañado de la crisis de la filosofía romántica e idealista, irrumpiendo en escena una nueva corriente empirista que sugería que la experimentación podía aplicarse a todas las categorías de la vida: el positivismo[972]. De esta forma, tal y como narró a finales de 1875 el neokantiano Manuel de la Revilla[973] en su sección «Revista crítica» correspondiente al primer número de la

[970] Nos referimos a la respuesta que Cánovas del Castillo dio al entonces obispo de Salamanca y senador por Valladolid, Narciso Martínez Izquierdo, al negarse a aceptar las medidas liberales introducidas por el gobierno de Sagasta.
[971] «Política Católica…», *op. cit.*, pp. 261-262.
[972] Acerca de la recepción de la filosofía positiva en España podemos ver: KAPLAN, TEMMA: «Positivism and Liberalism», en C. Lida e I. Zavala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 254-266; NÚÑEZ, DIEGO: *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Tucar ediciones, Madrid, 1975; PACHO GARCÍA, JULIÁN: *Positivismo y darwinismo*. Akal, Madrid, 2005.
[973] Acerca de Manuel de la Revilla: GARCÍA BARRÓN, CARLOS: *Vida, obra y pensamiento de Manuel de la Revilla*. José Porrua Turanzas, Madrid, 1987; o HERMIDA DE BLAS, FERNANDO: «Manuel de la Revilla (1846-1881)», en R.E. Mandado Gutiérrez y G. Bolado Ochoa (dirs.): *La ciencia española:*

Revista Contemporánea, con el periodo de decadencia en que había entrado el krausismo y la irrupción del positivismo en España, comenzaron a darse los primeros debates en el Ateneo de Madrid: «El Ateneo de Madrid –expresaba Revilla–, siempre solícito por la cultura patria, ha abierto un palenque en que luchan con éxito los partidarios de las novísimas direcciones de la ciencia experimental»[974]. Y es que, como ha afirmado el historiador Diego Núñez, el ajuste de cuentas a la filosofía metafísica, se realizó desde dentro del propio Ateneo madrileño, con la celebración de diferentes debates a lo largo del curso 1875-1876[975]. Así, en la sección de Ciencias Morales y Políticas se discutió sobre los peligros que ofrecía el positivismo para los intereses fundamentales de la sociedad; mientras que en la de Ciencias Naturales se trató de averiguar si toda la vida orgánica podía considerarse como una transformación de la energía universal. Para Revilla, el problema fue el mismo en ambas secciones: «saber quién ha de triunfar en la contienda: si el espiritualismo en sus diversas fases o el positivismo en la variedad de sus aspectos»[976]. Tras aquellos intensos debates se llegó a la conclusión de que ninguna de las corrientes filosóficas del momento podía dar respuesta a la pregunta que todos se hacían en aquel momento, ¿cuál era la esencia de la vida?:

> «El positivismo naturalista –narraba Revilla–, el positivismo crítico, el espiritualismo, el animismo, el vitalismo, el krausismo, todas las escuelas que en este debate han tomado parte, solo han conseguido demostrar su radical impotencia para resolver el tema que se ventilaba. Los matices todos del naturalismo han mostrado que la ciencia experimental basta para explicar, con mayor ó menor exactitud, los fenómenos puramente físico-químicos y mecánicos que en la vida se manifiestan, es insuficiente para explicar esos otros fenómenos que constituyen el aspecto psíquico de la vida, y mucho ménos para hallar la esencia íntima de la vida misma»[977].

El resumen de los debates de la sección de Ciencias Morales recayó sobre su presidente, Gumersindo de Azcárate, quien, a pesar de su filiación krausista y de las críticas que encontraba al positivismo –especialmente la negación de la metafísica–, enalteció lo positivo de esta corriente, propugnando una suerte de conciliación en el terreno socio-político. Una de las primeras cuestiones que Azcárate hizo notar en sus

---

estudios. Ediciones de la Universidad de Cantabria y Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2011, pp. 23-35.

974 «Revista crítica», *Revista Contemporánea*, 15 de diciembre de 1875, nº 1, p. 122.

975 NÚÑEZ, DIEGO: *La mentalidad… op. cit.*, p. 27.

976 «Revista crítica», *Revista Contemporánea*, 15 de diciembre de 1875, nº 1, p. 126.

977 «Revista crítica», *Revista Contemporánea*, febrero de 1876, nº 2, p. 505.

artículos acerca del positivismo fue la ausencia de tradicionalistas en los debates. Circunstancia que atribuía al hecho de que los argumentos utilizados por Bonald, de Maistre y otros miembros de la escuela tradicionalista para negar la razón y hacer de la revelación la única forma de conocimiento, eran los mismos con los que Auguste Comte había arremetido contra la metafísica, quedándose así sin medios para combatirlo[978]. De esta forma, tanto el positivismo como el tradicionalismo católico negaban que el orden trascendental, es decir, Dios, pudiera ser conocido mediante la razón.

En cuanto al positivismo en sí, fue caracterizado por Azcárate como una corriente enemiga de la metafísica y de la teología, que daba preferencia a los hechos sobre los principios y cuyo único método consistía en la observación y la experiencia[979]. A pesar de estas negativas notas generales, recalcó la heterogeneidad de la corriente que presentaba diferentes tendencias dependiendo del país y de la corriente filosófica de la que hubiera evolucionado. Así, en España, estas tendencias se resumirían en dos: por un lado el positivismo crítico o neokantiano y por otro el ontológico o materialista. La diferencia básica radicaba para Azcárate en que mientras el primero anulaba directamente la metafísica al negar la posibilidad de conocer lo absoluto de manera racional; el segundo, al intentar resolver el problema, agotaba la condición de lo real en su materialidad, tendiendo al ateísmo. En su opinión, el mayor problema que presentaba el positivismo crítico era la negación de la esencia, la imposibilidad de conocer el ideal, conduciéndonos ineludiblemente al fatalismo[980]. Por su parte, el dogmático afirmaba la naturaleza detrás del hecho y al proclamar el monismo, la unidad de ser, la unidad de esencia de todo el universo, negaba la existencia del espíritu y de Dios[981]. De la misma forma, rechazaba Azcárate el «erróneo concepto» que los positivistas tenían de la vida, ya que al negar la esencia y las sustancias, negaban la evolución, el propio devenir de la vida, impidiendo ver cómo «la vida se desarrolla y desenvuelve sobre algo que es permanente»[982], y negando, por tanto, la evolución, la propiedad que tiene los seres para realizar su esencia.

[978] «El positivismo en el Ateneo de Madrid», *Revista Contemporánea*, abril de 1876, nº 3, p. 352.
[979] «El positivismo y la civilización», *Revista Contemporánea*, junio de 1876, nº 4, p. 234.
[980] *Ibíd.*, pp. 236-237.
[981] *Ibíd.*, pp. 240-241.
[982] NÚÑEZ RUIZ, DIEGO: *La mentalidad… op. cit.*, p. 27.

Por otro lado, se mostraba Azcárate sorprendido ante la capacidad del positivismo de «avasallarlo todo»[983], aplicándose rápidamente a todas las esferas del pensamiento. Así, en materia religiosa, a diferencia de esa religión krausista que acompañaba al hombre y establecía ese vinculo personal entre él y Dios, el positivismo crítico la declaraba incognoscible, entregando esa parte al sentimiento, mientras que el ontológico, por su parte, la negaba, cayendo en el ateísmo. Además, en el terreno moral, el positivismo, al rechazar la existencia de esencias, de lo absoluto, hacía «imposible que el desinterés presida á nuestros actos», ya que «el hombre que no admite algo superior que se le impone […] se constituye naturalmente á sí propio en fundamento y centro de la misma»[984], cayendo irresistiblemente en el individualismo y el egoísmo y careciendo de base para discernir lo bueno de lo malo. Al rechazar ese orden trascendental, al positivismo le faltaba también la capacidad para reconocer el derecho como principio absoluto, quedando el hombre en el terreno social privado de «regir su vida aspirando á un ideal de justicia, debiendo por tanto contentarse con *observar* los hechos jurídicos que la historia de la humanidad nos muestra, sin juzgarlos, ni pensar en reformarlos»[985]. De esta incapacidad para mejorar deducía Azcárate un estado político sustentando en el orden, «no ya conservador, sino empírico y tradicionalista y defensor del *statu quo*», que concluía «por cerrar la puerta á toda clase de reformas»[986]. Del mismo modo, en la visión de Azcárate, para el positivismo la familia constituiría una unión puramente física y el desarrollo de la vida económica había de «abandonarse al movimiento natural y espontáneo determinado por el instinto de los pueblos»[987], cuya consecuencia sería, en su opinión, la lucha por la existencia, la preponderancia del fuerte frente al débil.

En definitiva, el positivismo, al negar la posibilidad de conocer lo absoluto de manera racional, destruía todo el plano moral en que se sustentaba el organicismo armónico krausista. A pesar de todo, como he adelantando, Azcárate encontraba ideas positivas –valga la redundancia– en el positivismo. Desde su parecer, dicha corriente estaba llamada a producir grandes progresos en la investigación científica, y además, presentaba una concepción de la Historia definida como ciencia de las enseñanzas del

[983] «El positivismo y la ciencia económica», en G. de Azcárate: *Estudios económicos y sociales*, Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1876, p. 265.
[984] «El positivismo y la civilización», *Revista Contemporánea*, junio de 1876, nº 4, p. 479.
[985] *Ibíd.*, p. 482.
[986] *Ibíd.*, p. 486.
[987] «El positivismo y la ciencia económica», en G. de Azcárate: *Estudios económicos… op. cit.*, p. 271.

pasado para mejorar el presente de la que había que aprovecharse[988]. De esa forma, dejando a un lado «las preocupaciones de escuela» y «los prejuicios doctrinales», propugnaba la conciliación entre elementos, una armonía que resolviera la supuesta antinomia entre filosofía y ciencia, en beneficio del hombre, dejando «oir siempre en nosotros la voz que mantiene vivo en el espíritu del hombre, el perpétuo afan de lo infinito, el ánsia eterna de lo absoluto»[989].

En este contexto, surgió lo que la historiografía ha denominado positivación del krausismo o krausismo positivo, una pérdida de pureza de la ortodoxia krausista en beneficio de la filosofía positiva[990]. En este sentido, destaca la figura de Urbano González Serrano (1848-1904), discípulo de Salmerón y educado, por tanto, en el krausismo. A lo largo de los años setenta, su discurso metafísico fue evolucionando a uno basado en la observación científica, siendo el primero, tal y como ha defendido el historiador Juan Montañés Rodríguez, en ser considerado krauso-positivista[991]. El introductor de este término fue el krausista Adolfo Posada en 1892, entendiendo por krauso-positivismo aquella tendencia filosófica que trataba «de sintetizar armónicamente lo que de entrada parecen dos opciones totalmente opuestas»: de una parte la idealista, «con su método especulativo y abstracto», y de otra la positivista, «con su método de observación experimental». La conjunción de ambas pretendía «superar el dualismo racionalista del mundo moderno»[992]. Para González Serrano, esta nueva corriente presentaba la ventaja de combatir la excesiva especulación de la filosofía moderna, sin embargo, rechazaba el radicalismo experimental que defendía el positivismo, mostrándose contrario ante esa divinización de la experiencia, así como a su concepción fatalista del mundo. De ese modo, González Serrano, convencido de la

[988] Ver sobre este punto la colección de artículos que bajo el título «Carácter científico de la Historia» publicó Azcárate en el *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 30 de abril de 1910, nº 601, pp. 125-128; 31 de mayo de 1910, nº 602, pp. 153-160; 30 de junio de 1910, nº 603, pp. 178-192.
[989] «El positivismo y la civilización», *Revista Contemporánea*, junio de 1876, nº 4, p. 499.
[990] Historiadores como Jiménez García o Montañés Rodríguez se han mostrado a favor de esta concepción del krauso-positivismo como una adaptación del krausismo a la marcha de los tiempos: JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: *El krausismo… op. cit.*; MONTAÑÉS RODRÍGUEZ, JUAN: *Urbano González Serrano y la introducción del positivismo en España*. Institución cultural «El Brocense»/Excma. Diputación Provincial, Cáceres, 1989; o JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: «Urbano González Serrano y la fundamentación del Krauso-positivismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 185-206. De manera contraria, Yvan Lissorgues ha rechazado esa denominación considerando la imposibilidad de yuxtaponer lo espiritual con lo positivo: LISSORGUES, YVAN: «Krauso-positivismo, vulgar denominación para un gran pensamiento (o el espíritu sobre todas las cosas)», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 321-333.
[991] MONTAÑÉS RODRÍGUEZ, JUAN: *Urbano González Serrano… op. cit.*, p. 70.
[992] *Ibíd.*, p. 192.

necesidad de combinar la reflexión con la observación científica, trató de conciliar armónicamente desde el campo de acción de la psicología, filosofía y ciencia, especulación y experiencia.

Este influjo positivo fue especialmente relevante en el campo de las ciencias naturales[993]. En 1877, la traducción de *El origen de las especies por medio de la seleccion natural* del naturalista inglés Charles Darwin –a la que siguió en 1880 *El origen del hombre. La selección natural y la sexual*– supuso un cambio de paradigma, a través de un nuevo metarrelato en el que el progreso convertía al hombre en un eslabón más de la cadena evolutiva[994]. Hasta entonces, el creacionismo bíblico contenido en el Génesis, que hacía de Dios el fundamento último, había sido la única explicación legítima de la creación del mundo. De hecho, a mediados del siglo XIX, la tendencia en las facultades españolas de Ciencias Naturales ante la difusión de las nuevas teorías evolucionistas fue de rechazo. Y es que la mayoría de geólogos y naturalistas se mantuvieron fieles a sus creencias religiosas, y en cualquier caso trataron de hacer compatibles ambos postulados. De este modo, los años setenta, con la creación de

[993] Sobre la irrupción del darwinismo en España y las controversias suscitadas remitimos a: NUÑÉZ, DIEGO (ed.): *El darwinismo en España*. Castalia, Madrid, 1969; GLIK, THOMAS: «Science and the Revolution of 1868: Notes on the Reception of Darwinism in Spain», en C. Lida e I. Zabala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 267-272; GLICK, THOMAS F.: *Darwin en España*. Ediciones Península, Barcelona, 1982; NÚÑEZ, DIEGO: «Ciencia y religión en el siglo XIX español: la polémica en torno a Draper», en A. Heredia Soriano (ed.): *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, celebrado en Salamanca en 1988*, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 399-409; PELAYO, FRANCISCO: «Creacionismo y evolucionismo en el siglo XIX: las repercusiones del Darwinismo en la comunidad científica española», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, 1996, pp. 263-284; HIBBS, SOLANGE: «La Iglesia católica española ante el reto de la modernidad y de la ciencia (1850-1900)», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 273-293.; PELAYO, FRANCISCO: *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX. La paleontología en el debate sobre el darwinismo*. CSIC, Madrid, 1999; SIMÓ RUESCAS, JULIO: «Ciencia, ideología y conflicto político. La polémica evolucionista en España a través del diario republicano *La Justicia* (1888-1897)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 21, 1999, pp. 213-225; SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL: *Cincel, martillo y piedra: historia de la ciencia en España (siglos XIX-XX)*. Taurus, Madrid, 1999; GONZÁLEZ RODRÍGUEZ, MARÍA DOLORES: «La ciencia en España en la encrucijada finisecular (siglo XIX)», *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, vol. 1, nº 1, 2003, online; PELAYO, FRANCISCO: «Desde el púlpito contra Darwin: la reacción creacionista a la teoría de la evolución», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vols. 70-71, 2008, pp. 123-139; GOMIS, ALBERTO: «Las ideas de Darwin en España, hasta su fallecimiento en 1882», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vols. 70-71, 2008, pp. 175-189; SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL: «La ciencia en la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 616-657.

[994] La edición original inglesa data de 1859: DARWIN, CHARLES: *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. John Murray, London, 1859.

nuevos centros de investigación como la Sociedad Española de Historia Natural, y la propagación en las aulas de las novedosas teorías, se convirtieron en un hervidero de polémicas sobre el darwinismo.

En el debate sobre las teorías darwinistas aparecieron, de un lado, naturalistas como Augusto González de Linares, categorizado por Caro Baroja como «el primer apóstol del evolucionismo darwiniano en la Universidad española»[995], Salvador Calderón o Antonio Machado y Núñez, quienes se dedicaron a defender las teorías evolucionistas; del otro, tradicionalistas como Fray Zeferino González o el paleontólogo Juan Vilanova, combatieron el darwinismo, aunque desde un nivel más ideológico que científico. La Iglesia no podía aceptar que ese mecanicismo natural llamado transformismo alcanzara a la creación del hombre. El alarmismo fue tal que en 1878 la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas convocó un certamen con el fin de premiar la obra apologética que mejor argumentara la existencia de una armonía entre ciencia y religión. Las mejores respuestas, centradas en el relato mítico de la creación, fueron las de Abdón de Paz, Miguel Mir, Juan Manuel Ortí y Lara y Joaquín Rubio y Ors, aunque ninguna fue merecedora del primer premio.

A este respecto resulta destacable la réplica que en 1877 Emilia Pardo Bazán dedicó a las teorías evolucionistas. A diferencia del resto de escritores católicos, no incurrió en un tono polémico, sino que se limitó a rechazar con argumentos científicos el evolucionismo en defensa de la teoría bíblica. Así, a lo largo de cinco artículos publicados en la recién creada revista *La ciencia cristiana*, dirigida por Ortí y Lara, se propuso, demostrando gran conocimiento sobre el tema, desmontar las ideas claves del darwinismo. De esta forma, tras aludir a las diversas teorías existentes y criticar duramente el transformismo de Häeckel, se centró en las ideas principales propugnadas por Darwin. En primer término criticaba Pardo Bazán la variabilidad de las especies proclamada por el naturalista inglés, diferenciando –de acuerdo con el antropólogo francés antinaturalista Jean Louis A. de Quatrefages– entre los conceptos de especie, variedad y raza. De este modo, para la autora gallega, todas las especies morfológicas se mezclarían produciendo formas mixtas e indefinidas, siendo difícil demostrar la variabilidad defendida por los transformistas[996]. A continuación se mostraba en contra del perfeccionamiento progresivo que implicaba la lucha por la existencia, esa ley sobre

[995] CARO BAROJA, JULIO: «El miedo al mono o la cuestión universitaria de 1875», *Historia 16*, nº 3, 1976, p. 63.
[996] «Reflexiones críticas contra el darwinismo», *La ciencia cristiana*, vol. 4, 1877, pp. 481-485.

la selección natural alumbrada por Darwin. Para ello mostraba cómo, muchas veces, ésta no perpetuaba lo mejor sino lo que podía, poniendo como ejemplos la conservación de pequeños insectos y «animalillos microscópicos» frente a la extinción de, por ejemplo, los caballos americanos[997]. Respecto a la tercera de las leyes propias del darwinismo, la adaptación al medio, aceptaba Pardo Bazán esa facultad de los organismos para ponerse en armonía con las circunstancias exteriores, sin embargo no la consideraba un elemento de progreso sino de aclimatación: «Puede decirse, en suma, que la adaptación, léjos de modificar para perfeccionar, solo modifica para conservar: conclusión bien diversa de la que sostiene el transformismo»[998]. Consideraba así la teoría de Darwin como una manipulación de los resultados conforme a las consecuencias que el científico inglés necesitaba extraer:

> «Exajerada la *variabilidad* hasta convertirla en trasmutacion y anular la especie, vista á la luz de infundado optimismo la *caza ó lucha por la existencia*, y ajigantada la *seleccion* que origina, uncidas mal de su grado á un mismo yugo la *diferenciacion* y la *caracterizacion permanente*, y atribuidas misiones que no cumplen á la *trasmision hereditaria, atavismo* y *adaptacion* al medio, franca tienen los evolucionistas la senda contraria á la experiencia y al método inductivo, y expedito el camino de la hipótesis»[999].

Pese a no estar de acuerdo con todas estas premisas, la idea que más escandalizó a Pardo Bazán fue la teoría sobre el origen del hombre. Basándose en la arqueología y el registro fósil, se negaba a aceptar que de los invertebrados se pasara a los vertebrados y de ahí se ascendiera gradualmente hasta llegar a la humanidad. Resulta muy significativo este párrafo en el que mostraba su rechazo a descender de los animales: «Si la humanidad, por mucho que luche, adelante, progrese, se mejore y se ilustre, no elevará en un ápice su esencial naturaleza, tampoco por más que retroceda y se degrade, vendrá á perder su dignidad propia». Agregando: «No llegaremos á semidioses, más no fuimos ni seremos bestias»[1000]. Pardo Bazán desechaba la teoría darwinista por carecer de pruebas, por desatender, como ella misma apuntó, el método positivo. Para la autora, la única teoría válida, capaz de explicar el origen del hombre, era la de la creación

[997] *Ibíd.*, p. 488.
[998] *Ibíd.*, p. 224.
[999] *Ibíd.*, p. 226.
[1000] *Ibíd.*, p. 481.

basada en el Génesis, mediante «la accion libre y voluntaria de Dios»[1001]. Así lo explicaba al más puro estilo tomista:

> «Ante las esterilidades y fantasmagorías del transformismo, resalta la fuerza y claridad de la concepcion filosófico-cristiana del Universo. Una inteligencia omnipotente y libre le formó y dispuso, y la razon humana, reflejo finito de la infinita razon, puede conocer y contemplar la obra divina: en tal posibilidad, como en diamantino estribo, se afianza el científico saber»[1002].

En apariencia, como ha resaltado Nerea Aresti, este texto no hace sino identificar a Pardo Bazán con el más rancio tradicionalismo católico, incapaz de aceptar en lo más mínimo el progreso científico[1003]. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el darwinismo social, desplazando el discurso tradicional de género hacia bases científicas, hacía de las mujeres seres inferiores con respecto a los hombres en la cadena evolutiva, situándolas, como seres imperfectos, a medio camino entre los animales y los varones. Las nuevas teorías antropológicas mostraban también la inferioridad mental de las mujeres utilizando como argumentos el peso y las características de su cerebro, mientras que la biología y la medicina afirmaban que la conducta de las mismas estaba determinada por su sexo. Así, mientras médicos y científicos se afanaban por establecer teorías que legitimaran científicamente la inferioridad de las mujeres, con esta serie de artículos, demostraba Pardo Bazán su inteligencia y sus conocimientos en una materia, la ciencia, vetada a las mujeres. Creo que de esta manera, Pardo Bazán se mostró desafiante frente a esa ciencia que negaba, precisamente, la capacidad científica e intelectual femenina, relegando a las mujeres a la subordinación. Precisamente el rechazo a esas teorías científicas que naturalizaban la desigualdad sexual fue el motivo de la fuerte controversia que mantuvo con González Serrano en la década de los noventa. El origen de la misma fue la publicación, por parte del autor krauso-positivista, de un polémico párrafo en su obra, *Estudios psicológicos*, aludiendo a la imposibilidad de la amistad entre individuos de sexo opuesto. Esta controversia en la que también participó el krausista Adolfo Posada, resulta elocuente como evidencia de la dificultad que suponía en aquella época aunar filosofía de corte metafísica con las nuevas teorías científicas basadas en la realidad externa y la experimentación. Veamos pues el párrafo de González Serrano que tanto disgustó a Pardo Bazán:

[1001] *Ibíd.*, p. 488.
[1002] *Ibíd.*, p. 493.
[1003] ARESTI, NEREA: *Médicos, donjuanes… op. cit.*; y «Juegos de integración…», *op. cit.*

> «Se ha discutido mucho si es ó no posible la amistad entre individuos de sexo diferente. Sacrificada la mujer al amor y á la maternidad, enferma y sierva de su propia constitución luego que es mujer, no es capaz de grandes amistades, la suya con el hombre tiene además el peligro inminente de ser suplantada por el amor…»[1004].

En su réplica, Pardo Bazán, incapaz de entender cómo uno de los grandes pensadores de España podía sostener semejantes ideas, defendió la igualdad natural de hombres y mujeres y aún atendiendo a una posible inferioridad de éstas, mostraba cómo hasta los animales, poniendo el ejemplo de los perros, eran capaces de la más fiel y desinteresada amistad. Pardo Bazán sostuvo cómo no se trataba de una cuestión natural, sino de un grave problema social. Era «la sociedad tal cual hoy se encuentra constituida quien acaso desequilibra á la mujer»[1005]. Fiel creyente de la igualdad pedagógica y social de los sexos, para Pardo Bazán la solución no era otra que la educación, en especial una coeducación de niños y niñas que llevara a la amistosa fraternidad con total normalidad entre las dos mitades del género humano[1006]. A comienzos de 1892, González Serrano escribía una carta a Adolfo Posada interesándose por su opinión. En su respuesta, Posada se mostraba comprensivo ante el enfado de Pardo Bazán y en tono conciliatorio abría la puerta a una posible reparación por parte de su amigo:

> «¿Se puede afirmar tan *en seco y del todo* lo que dice usted? ¿No hay una *miajita* de contradicción entre esa afirmación particular y la que resulta de toda su filosofía? Según ésta, la tendencia verdaderamente humana va hacia el predominio de la razón y de lo racional y elevado, sobre los estímulos del momento, las pasiones, lo individual. ¿No persiste esa tendencia en las relaciones entre hombre y mujer?»[1007].

En opinión de González Serrano, resultaba evidente que la educación no podía cambiar la índole fisiológica de la mujer. Su respuesta muestra de manera clara la percepción que de la mujer tenía la sociedad de su tiempo. Así, para el krauso-positivista, desde el momento en que «la *mujer es mujer*, es, ante todo y sobre todo, encarnación del amor»[1008]. Además, «supeditada al genio de la especie», «luego que es mujer, es una enferma»[1009], y volcada en aquel mundo pasional, era incapaz de ser

[1004] Párrafo transcrito por Pardo Bazán en su artículo: «Del amor y la amistad», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 13, enero de 1892, pp. 56-57.
[1005] *Ibíd.*, p. 69.
[1006] *Ibíd.*, p. 71.
[1007] POSADA, ADOLFO y GONZÁLEZ SERRANO, URBANO: *La amistad y el sexo. Cartas sobre la educación de la mujer*. Librería de Fernando Fe, Madrid, 1893, p. 16.
[1008] *Ibíd.*, p. 18.
[1009] *Ibíd.*, p. 18.

amiga de un hombre sin enamorarse. Posada, imbuido de esa idea de la perfectibilidad humana propia del krausismo, replicaba: «Pero ¿es que no hay posibilidad de dominar las pasiones y de quererse con amistosa intimidad, sin caer en el amor carnal?» [1010]. Así, mostrándose consciente de que el cambio que diera paso a nuevas condiciones sociales pasaba por la educación de las mujeres, expresaba Posada esperanzado:

> «Yo creo que elevando por la educación verdaderamente total, humana y racional, á la mujer al par que al hombre, hasta lograr que sean personas en el pleno sentido, se podrá llegar á someter la pasión del sexo, como la educación y la cultura han logrado dominar las pasiones que supeditaban y aún supeditan […] á los hombres»[1011].

Precisamente contra estas esperanzas pedagógicas de Posada, de Pardo Bazán y del resto de miembros de la Institución, lanzaba González Serrano su siguiente diatriba, acusándoles de ver «con cristal de aumento los soñados efectos de una educación total y humana»[1012], sin tener en cuenta lo más importante, la naturaleza de los educandos. Posada, dejando a un lado las teorías científicas que naturalizaban la diferencia, se mostraba dubitativo, aunque volvía a insistir en la necesidad de elevar la condición social de las mujeres, eso sí, sin que éstas dejaran de cumplir sus funciones maternales: de suerte que, sin dejar de ser madre, «se ponga al nivel relativamente con su esposo, y en general con el hombre»[1013]. Zanjaba González Serrano la polémica refiriéndose a la ley de la diferenciación propuesta por las teorías científicas. De ese modo, la ciencia avalaba y proporcionaba novedosos argumentos al discurso tradicional de género. El menor tamaño de la frente de las mujeres significaba una inferioridad intelectual que era compensada con una mayor capacidad de ternura, sensibilidad y delicadeza. Además, la elocuente expresión utilizada por González Serrano al afirmar, «no lo dude usted: el calor del ovario enfría el cerebro»[1014], nos muestra la creencia de que las mujeres eran criaturas enfermas y desequilibradas, constantemente a merced de su útero ya fuera por la menstruación o los embarazos y con fuertes arrebatos de histeria[1015]. Como veremos más adelante, este discurso sostenido por González Serrano no representaba el sentir general del krausismo, sino que muy al contrario, muestra la propia contradicción

[1010] *Ibíd.*, p. 22.
[1011] *Ibíd.*, p. 23.
[1012] *Ibíd.*, p. 24.
[1013] *Ibíd.*, p. 28.
[1014] *Ibíd.*, p. 31.
[1015] La palabra «histeria» proviene del griego «*hustera*» que significa «útero». Para más información sobre ciencia y antifeminismo ver: SCANLON, GERALDINE M.: *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*. Akal, Madrid, 1986, pp. 163-168.

interna que suponía mezclar positivismo y krausismo. La lealtad a las teorías científicas impedía a aquellos personajes tendentes al positivismo, como Urbano González Serrano, asumir plenamente el principio krausista que igualaba a hombres y mujeres, la idea de perfectibilidad humana y la capacidad transformadora de la educación. De manera opuesta, el rechazo al determinismo biológico que naturalizaba la desigualdad entre hombres y mujeres, imposibilitaba a aquellas mujeres que como Emilia Pardo Bazán creían en la igualdad y defendían el acceso a la educación femenina como manera de perfeccionamiento, apoyar el positivismo y el desarrollo de ciertas teorías científicas.

En medio de este clima de actitudes extremas, resaltaron posturas minoritarias que se esforzaron por buscar fórmulas de coexistencia. Así, desde el catolicismo, hubo hombres que no rechazaron del todo la teoría darwinista, siempre dentro de las coordenadas creacionistas fijadas por el dogma moderno. Conocido es el caso de Juan González Arintero, quien aceptó una evolución limitada. Si bien admitía la evolución en las especies, matizaba cómo el género humano, diferente al resto de los animales, no podía evolucionar de otros organismos, sino simplemente de Dios. Incluso el propio Zeferino González fue evolucionado en su postura hacia un pensamiento más conciliador próximo al evolucionismo, palpable en su obra *La Biblia y la Ciencia* publicada en 1891. Dentro del krausismo, como ejemplo de conciliación entre ciencia y religión, resulta destacable la postura de Azcárate. Precisamente en 1882, en el homenaje que el *BILE* rindió a Darwin a raíz de su muerte, aludía Azcárate a esa necesaria armonía entre diferentes corrientes. Defendía así la labor realizada por Darwin y su importante aportación a la teoría de la evolución, sin embargo, no creía que la experimentación a través de los sentidos, fuera la única forma de conocer: «su error –decía a propósito de los sentidos– consiste en afirmar que ellos son los únicos, y que solo debe tenerse por cierto lo que por ellos conocemos». De acuerdo con las nuevas teorías experimentales, el mundo espiritual sería «un mundo imaginario y sin existencia», es decir, «lo único real es la materia»[1016]. Y es que Azcárate rechazaba la exclusividad del hecho, la reducción del hombre a lo físico sin tener en cuenta su esencia. Así, promovió también para este plano la conciliación armónica entre filosofía y ciencia, entre idealismo y positivismo.

[1016] «Darwin juzgado por un canónigo», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, 16 de mayo de 1882, nº 126, pp. 101-102.

7.3.3. Moralizar, instruir y purificar: La solución krausista al problema de España

Aunque no fue hasta los años ochenta del siglo XIX cuando la organización de las asociaciones obreras trajo consigo el aumento de la conflictividad social, ya en la década anterior destacó la preocupación de los krausistas, especialmente de Azcárate, por el problema que aquejaba a España[1017]. Junto a él no dudamos en situar a Concepción Arenal, en un intento conjunto por dar solución a la miseria material, moral y religiosa que se cernía sobre las clases trabajadoras. Como ha explicado Juan Ignacio Palacio Morena, bajo la denominación de *cuestión social* se hace referencia a los problemas que afectaban directamente a las relaciones entre obreros y patronos, los conflictos en torno a las mismas y todo lo que incumbía a la situación y condiciones de vida de los trabajadores, desde la emigración a la previsión y asistencia social o el encarecimiento de las subsistencias[1018]. De este modo, con la irrupción en escena de nuevos grupos sociales que hasta entonces habían estado marginados, las sociedades occidentales se vieron obligadas a remodelar sus mecanismos de regulación de las relaciones laborales. Así, a lo largo de los años setenta, incidió Azcárate sobre la necesidad de llevar a cabo una reforma social.

Azcárate situó el origen del problema social en el hecho de no haber sabido ver el prodigioso desarrollo de la industria más que desde los ámbitos jurídicos y económicos, considerando a la libertad como fin, y no como medio, y olvidándose de que la causa de la libertad era la virtud, y no la riqueza. Éste habría sido en su opinión el origen de una gran crisis producida por «el nacimiento de una clase á una nueva vida, por el advenimiento del cuarto estado á la vida social»[1019]. Para Azcárate, se había

[1017] Acerca de la relación entre la cuestión social y el krausismo podemos ver: CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *Enciclopedia del pauperismo*. 5 vols., Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007; DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Reformismo social…», *op. cit.*; *La filosofía social… op. cit.*; y «Krausismo e Institución…», *op. cit.*; PALACIO MORENA, JUAN IGNACIO: *La institucionalización de la reforma social en España (1883-1924). La Comisión y el Instituto de Reformas Sociales*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1988; «La Institución Libre de Enseñanza y la reforma social», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 281-307; y «La Institución Libre de Enseñanza y la política social», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 292-331.

[1018] PALACIO MORENA, JUAN IGNACIO: *La institucionalización de la… op. cit.*, p. 4.

[1019] *Revista de Europa*, 3 de enero de 1875, nº 45, p. 297.

llegado al «súmmum de individualismo»[1020], y es que, como él mismo explicó, su estrategia armónica rechazaba tanto el socialismo como el liberalismo económico. Mientras que el primero suponía una pérdida de la personalidad al trazar ideales para una organización social que sólo tenía en cuenta lo común y tendía hacia el anarquismo, la segunda de las doctrinas, desde su lema «*laissez faire, laissez passer*» sólo veía el individuo frente al individuo, siendo esto insuficiente para asegurar un orden justo[1021]. De este modo, Azcárate promovía una síntesis entre lo que él consideraba aceptable de ambas posiciones –la organización socialista y la libertad del individualismo economicista–, basada en reformas jurídicas, educativas y morales. La introducción de este aspecto moral en la actuación de los agentes económicos es, además de original, un aspecto clave en la estrategia de regeneración auspiciada por Azcárate y los krausistas que no se debe pasar por alto. Así, señalaba Azcárate cómo «al desarrollo económico y jurídico debía acompañar otro análogo en los órdenes científico, moral y religioso»[1022], haciéndose necesaria la instrucción y la obligatoriedad del cumplimiento de ciertos deberes morales como ciudadanos, además de una renovación religiosa que incluyera una purificación del catolicismo. Sin embargo, el primer paso para la resolución de una crisis que se extendía a tantos ámbitos como aspectos tenía la vida misma, no era otro que la toma de conciencia, la percepción del problema: «El problema *social*, bajo el aspecto económico, es el problema de la *miseria*; bajo el científico, es el de la *ignorancia*; bajo el religioso, el de la *impiedad* ó de la *supersiticion*; bajo el moral, el del *vicio*, etc.»[1023], siendo por tanto, irresoluble únicamente desde la esfera judicial o desde la económica. Las soluciones propuestas por Azcárate, haciendo referencia a Ahrens, pasaban por instaurar un régimen cooperativo, realizar una reforma moral y permitir al Estado cierta intervención. Sin embargo, por el momento, debían conformarse con «tener conciencia de que el mal existe y conocer su extensión y naturaleza»[1024]. Era preciso, de ese modo, «contentarse con *afirmar* el problema social», mostrando «la verdad y la realidad de los dolores de ciertas clases» en la conciencia de quienes «aún se obstinan en considerarlos como pura creacion de imaginaciones calenturientas»[1025].

[1020] *Ibíd.*, p. 298.
[1021] «Estudio sobre el problema social», en G. de Azcárate: *Estudios económicos… op. cit.*, pp. 114-115.
[1022] *Revista de Europa*, 3 de enero de 1875, nº 45, p. 297.
[1023] «Estudio sobre el problema…», *op. cit.*, p. 118.
[1024] *Ibíd.*, p. 135.
[1025] *Ibíd.*, pp. 136-137.

Apenas un par de años después, la sociedad era ya plenamente consciente del problema y se encontraba en disposición de buscar una urgente solución. De ese modo, en octubre de 1878, en una colección de artículos publicados en la *Revista de España* bajo el título «El problema social», se complacía Azcárate de constatar cómo a pesar de los prejuicios de escuela, intereses de partido o egoísmos de clase, nadie negaba ya «que la separacion de clases, combinada con chocantes desigualdades, es uno de los principales elementos de nuestra inestabilidad social»[1026]. Como posibles soluciones incidía Azcárate, en lo que al aspecto económico se refería, sobre la relación entre el capital y el trabajo, es decir, la cuestión principal radicaba, en su opinión, en señalar a cada persona su parte correspondiente en los beneficios de la producción. De esta forma, siendo deficientes tanto el salario como la participación en beneficios, proponía el autor el régimen de cooperativa como solución ideal. Para él, la cooperativa suprimiría el problema haciéndolo desaparecer, ya que ésta sería la dueña del capital, y sus miembros, los trabajadores[1027]. Según lo dicho, el Estado debía ejercer la tutela a que las circunstancias históricas le obligaban, facilitando la libre constitución de organismos; favoreciendo la creación de sociedades cooperativas, por ejemplo mediante la exención de impuestos; haciendo posible la organización de jurados mixtos; sosteniendo los establecimientos de beneficencia; estableciendo como obligatoria y gratuita la instrucción primaria; o concediendo más importancia a la enseñanza profesional[1028].

Además, como ya apuntaba, Azcárate hizo de la religión y de la dimensión moral del problema social un eje central de su propuesta. En su opinión, el problema económico y el papel del Estado no fueron los únicos aspectos que en aquella crisis debían ser resueltos: «Una de las causas de que se desconozca la trascendencia que tienen el trato y comunicacion entre las clases, procede del error de no ver en el problema social más que su aspecto económico, porque de ahí se concluye que, como no sea para darle un pedazo de pan, apenas si para otra cosa hay que acercarse al proletariado»[1029]. Por el contrario, Azcárate otorgaba un papel relevante a la religión, que tenía que situar el concepto del bien como ideal al que debía aspirar el hombre; a la

[1026] *Revista de España*, nº 64, 1878, p. 435.
[1027] *Revista de España*, nº 65, 1878, p. 9.
[1028] *Ibíd.*, p. 314.
[1029] *Ibíd.*, p. 158.

ciencia, haciendo obligatoria la instrucción primaria y la profesional; o a la moral, evitando el egoísmo de unos y la concupiscencia de otros.

Ligado a lo anterior, Azcárate elaboró un concepto de deber social como valor que habría de presidir las relaciones entre las clases. Así, era necesario impulsar entre las clases directoras este espíritu de responsabilidad, en palabras de Azcárate, «es preciso que los ricos no olviden sus deberes sociales»[1030], promoviendo el desarrollo de patronatos que protegieran a los débiles. Mientras, los obreros debían redimirse del vicio mediante la regeneración moral y la práctica de la virtud, tomar educación e instrucción y ahorrar, sobre todo, en tabaco y alcohol. Todos debían así esforzarse por «encontrar la armonía que se presiente entre el todo y la parte, entre el individuo y la sociedad, entre la libertad y la igualdad, entre la autonomía personal y la organizacion social»[1031], abriendo la sociedad a todos sus fines y basándose en la virtud y la ética dictadas por la razón y el sentido común. Para Azcárate, la resolución de aquel problema vendría de la conjunción entre razón y fe, capital y trabajo, realismo e idealismo, autoridad y libertad, empirismo y panteísmo, tradición y progreso, es decir, una triple conciliación entre la libertad capitalista, la organización propia del socialismo y la resignación cristiana[1032].

Esta visión krausista del problema social alcanzó un desarrollo teórico y práctico particularmente influyente en la figura de Concepción Arenal. Sus primeros trabajos en favor de la asistencia social comenzaron en Potes, con la fundación en 1869 del grupo femenino de las Conferencias de Paul para ayuda de los pobres. Para ellas escribió su famoso ensayo –ganador del premio de la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en 1860– *La Beneficencia, la filantropía y la caridad*, en el que plasmó la conciliación de Estado e Iglesia, filantropía y caridad, y criticó la frivolidad de las damas de la alta sociedad. Entre 1863 y 1865 ostentó el cargo de Visitadora de Cárceles de Mujeres en La Coruña –donde conocería a la que sería su protectora, Juana de Vega, Condesa de Espoz y Mina–, y en 1868, con el advenimiento del Sexenio, fue nombrada Inspectora de Casas de Corrección de Mujeres de Madrid. Como vemos, Arenal creyó siempre en la posibilidad de rehabilitación de los delincuentes a través de la instrucción, la moralización, la capacitación profesional y la reinserción social. De igual forma, durante este tiempo, publicó varias obras con el propósito de despertar en los ricos la

[1030] *Ibíd.*, p. 151.
[1031] *Revista de España*, nº 66, 1879, p. 20.
[1032] *Ibíd.*

humanidad y en los pobres y delincuentes un sentimiento de dignidad, como *El visitador del pobre* publicado en 1863 o *Cartas a los delincuentes*, de 1865.

Posteriormente, llegó a la conclusión de la imposibilidad de reformar la sociedad desde dentro del Estado, lanzándose a la acción social. En 1870 fundó, junto a Antonio Guerola y gracias a la ayuda de la condesa de Espoz y Mina y de Fernando de Castro, *La Voz de la Caridad*, como plataforma desde la que denunciar la situación de las prisiones y de los trabajadores y sensibilizar así a la sociedad. Por su parte, *Cartas a un obrero* y *Cartas a un señor* reflejarían esa preocupación de Arenal por la cuestión social en un tono similar al de Azcárate. Entre 1871 y 1872, *La Voz de la Caridad* fue publicando por entregas las *Cartas a un obrero*. En ellas, Arenal, a través de un personaje pobre llamado Juan, fue aludiendo a todas las consecuencias y degeneraciones de la pobreza con el fin de crear conciencia de la existencia de un problema social. Un problema, en su opinión, intrínsecamente ligado a la religión y a la moral tal y como la autora no paró de repetir a lo largo de la obra. Resulta elocuente este párrafo en el que explicaba cómo sería una sociedad económicamente próspera, con la riqueza distribuida equitativamente entre sus miembros, pero carente de moral:

> «Supongamos otra vez lo imposible –decía–: que sin que la moral entre para nada, la sociedad es próspera, y que sus grandes riquezas están bien distribuidas. Tú, Juan, sin un trabajo excesivo, tienes un salario suficiente con que cubrir tus necesidades y aun disfrutar ciertos goces. Pero careces de moralidad, y egoísta y depravado, quieres sólo satisfacer tus apetitos. Vives malamente con mujeres perdidas que arruinan tu bolsillo y tu salud. Si te casas, tratas mal a tu esposa, abandonas la educación de tus hijos, que hasta carecen de pan, porque la mayor parte de tu jornal se gasta en la taberna y los desórdenes. Tu salud se arruina; tu vejez se anticipa; caes irremisiblemente en la miseria, de que no te sacará una familia que ha heredado tus vicios y es un plantel de prostitutas, de vagos y de criminales. El jornal subido, sin moralidad, no sirve más que para aumentar la medida de los excesos. Si no sabes contenerte, si no sabes vencerte, si no economizas para cuando estés enfermo, si no educas a tus hijos de modo que te honren y te sostengan cuando seas viejo, si no tienes moralidad, en fin, nada adelantas con tener crecido salario»[1033].

[1033] Utilizaré la versión de los textos recopilados en la obra *La Cuestión Social*, publicada en su primera edición en 1880. ARENAL, CONCEPCIÓN: *La cuestión social*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1895, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-cuestion-social--0/html/fefad5f2-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_1_ (Consultado el 12/03/2013).

De ese modo, para Arenal, el jornal sin moralidad sólo serviría para aumentar esos vicios y excesos tan extendidos entre la clase obrera como la prostitución, el alcoholismo o los malos tratos, entre otros. Así, frente al conservadurismo de la época que hacía culpables a los obreros de sus propias desgracias[1034], la burguesía intelectual, entre la que podemos situar a Arenal, defendía la instrucción y moralización como solución al problema. Así, solo a través del cumplimiento de los mandatos de la conciencia, se llegaría a la justicia social: «sustraerse a la tiranía del capital –expresaba– es dejar de ser esclavo de la ignorancia y del vicio». Cada virtud adquirida, cada error rectificado, revelaba Arenal a Juan, «mejora tu situación económica; consigues que te paguen mejor tu trabajo, y compras más barato el de los otros»[1035]. De la misma manera, instaba Arenal a ese sector del pueblo irreligioso y ateo, a esas clases obreras impías frente a la devoción de las clases medias y altas, a creer en Dios como fuente de justicia y de amor. Un discurso, similar al krausista, que hacía de la religión base y sustento de todas las esferas de la vida, y de la creencia íntima y personal en Dios, símbolo de inteligencia:

> «La impiedad, que hace un siglo aparecía arriba, hoy ha descendido a las capas inferiores, y lejos de indicar saber, denota falta de ciencia: es como una densa nube que de los altos montes ha descendido a los valles, robándoles la luz del sol, que brilla ya esplendente en la cima de las montañas. Ni la ciencia, ni el arte en ninguna de sus manifestaciones, son hoy ateas; si pudieras leer lo que se escribe, verías que los que piensan, creen en algo, que por lo menos dudan, y que esas afirmaciones impías no son de nuestro siglo, mucho más religioso de lo que se supone. La impiedad ha bajado de las academias a la plaza pública; hace más ruido y da más escándalo, pero no tiene tanto poder. Sábelo, Juan: no la fe, sino la impiedad, es hoy cosa de ignorantes; si imaginas darte importancia diciendo que no hay Dios, te rebajas por el contrario, porque los hombres que más valen, creen en Él»[1036].

[1034] Sobre esta criminalización de los obreros podemos ver: MONLAU, PERE FELIP y SALARICH, JOAQUIM: *Condiciones de vida y trabajo obrero en España a mediados del siglo XIX*. Anthropos, Barcelona, 1984; ESTEBAN DE VEGA, MARIANO: «La asistencia liberal española: Beneficencia pública y previsión particular», *Historia social*, nº 13, 1992, pp. 123-138; CAMPOS MARÍN, RICARDO: *Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1997; CARASA SOTO, PEDRO: «Beneficencia y "cuestión social": una contaminación arcaizante», *Historia Contemporánea*, nº 29, 2004, pp. 625-670; HIDALGO GARCÍA-ORELLÁN, SARA: «Emociones en torno a la taberna en España: entre el asco y el orgullo de clase», *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. 16, 2013, pp. 1313-1338.
[1035] ARENAL, CONCEPCIÓN: *La cuestión social... op. cit*.
[1036] *Ibíd.*

En 1875, con el fin de continuar con ese proyecto de regeneración social, Arenal escribió *Cartas a un señor* con la intención de que fueron publicadas, al igual que las anteriores, en *La Voz de la Caridad*. Sin embargo, sus compañeros de redacción se opusieron y no fue hasta 1880 cuando el editor Tomás Pérez González se decidió a publicarlas en un volumen conjunto titulado *La cuestión social*. Comenzaba Arenal esta segunda cadena de cartas aludiendo a la necesidad de conocer el problema social en todas sus partes: de un lado radicaban los errores del pobre, al que categorizaba, curiosamente, de pasivo; y del otro, los del rico, el activo, caracterizado por su falta de deberes para con la sociedad. Así, Arenal volvía a situar el problema en la falta de moral, pero ahora, los protagonistas serían «los de arriba». Pretendía, con esta obra, «contribuir un poco al examen de conciencia que debe hacer nuestra clase, y a poner en claro si son o no pecados muchos de que acusa a la otra o de los que se cree limpia, y en qué cuestiones puede tirarse la primera piedra»[1037]. Además de achacar el problema a la falta de ética y a la religiosidad externa de ritos y demostraciones que practicaba la clase acomodada, vacía de todo sentido religioso, con este giro en su discurso extendía Arenal el problema a toda la sociedad. De un lado los pobres se caracterizaban por su impiedad y perversión, y del otro, los ricos por su falta de ética y religiosidad vacua:

> «La religión es una cosa íntima, que arranca de lo más profundo de nuestro corazón y de lo más elevado de nuestra inteligencia, que tiene manifestaciones exteriores como señales de lo que en el interior existe, no para suplirlo; palabras para comunicar con los otros hombres que elevan el alma a Dios, a fin de fortificarse en esta comunión, y también para procurarla. La religión no es el precepto que se invoca cuando conviene, sino que se practica siempre; es la aspiración a perfeccionarse, es la justicia, es el amor, es la unión íntima del espíritu con Dios, que le eleva y le sostiene en la desgracia y en la prosperidad»[1038].

Por otra parte, volvemos a ver ese discurso religioso sustentando sobre una relación íntima, natural y armoniosa del hombre con Dios. Y es que, para Arenal, la verdadera religión acompañaba al hombre a todas partes, tal y como lo hacían su inteligencia y su conciencia, penetrando en su vida entera e influyendo en cada uno de sus actos. Así, «*sus deberes religiosos*, no los cumple por la mañana, por la tarde o por la noche, sino todo el día, a toda hora, en toda ocasión, porque toda obra del hombre

[1037] *Ibíd.*
[1038] *Ibíd.*

debe ser un *acto religioso*, en cuanto debe estar conforme con la ley de Dios»[1039]. Del mismo modo, concebía Arenal la moral como la práctica del deber realizado por el simple amor al bien. Aunque percibía cómo los señores que cumplían estos deberes eran, por desgracia, la excepción, y además, a esos pocos: «la inmensa tarea social los abruma, y decaen de ánimo, o sucumben al exceso de la fatiga»[1040]. Mostraba así Arenal la necesidad de sacar al proletariado de la miseria moral, intelectual y material en que vivía a través de diferentes soluciones como la creación de instituciones libres, asociaciones protectoras o centros de prevención social. No obstante, lejos de cuestionar la desigualdad de clases, sustentaba sobre ella su discurso social al responsabilizar, jerárquicamente, a los de arriba no sólo del problema, sino de la puesta en práctica de una solución.

Por otra parte, junto a la moral y a la religiosidad, la instrucción, era el tercer requisito indispensable para la regeneración social abanderada por Arenal. En *La instrucción del pueblo*, memoria premiada en 1878 por la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas, constataba, de una parte, el bajo nivel de la enseñanza en España, y de otra, las precarias condiciones económicas de maestros y profesores. Aludiendo a la idea de la perfectibilidad humana contenida en el evangelio, hacía Arenal de la educación una obligación derivada de la necesidad de vencer la ignorancia para alcanzar la perfección. Y «si es necesario que el hombre se eduque; si para educarse es preciso instruirse; si nadie puede aprender sin que se le enseñe, el deber de cultivar la inteligencia lleva consigo el derecho a la instrucción, porque no hay deberes imposibles»[1041]. Así, bajo esa máxima bíblica que obligaba a los cristianos a ser perfectos[1042], hacía de la educación primaria requisito obligatorio para ambos sexos, sobre todo para los niños y niñas pobres. En este sentido, proponía una reforma de la ley que incluyera la reducción de las horas lectivas con el fin de que niños y niñas pudieran compaginar la escuela con aquellos trabajos manuales que entendía resultaban indispensables económicamente para las familias obreras. La reforma incluía también aumentar el número de escuelas con el fin de disminuir el de los alumnos, mejorar y

[1039] *Ibíd.*
[1040] *Ibíd.*
[1041] ARENAL, CONCEPCIÓN: *La instrucción del pueblo*. Sucesores de Ribadeneyra, Madrid, 1896, en Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-instruccion-del-pueblo-memoria-premiada-por-la-real-academia-de-ciencias-morales-y-politicas-en-el-concurso-de-1878--0/html/fef9e782-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.html (Consultado el 12/03/2013).
[1042] «*Amaos los unos a los otros, sed perfectos como vuestro Padre Celestial*» expresaba Arenal en esta misma obra.

modernizar los locales y los medios materiales, retribuir al maestro convenientemente y por tanto, exigírsele más, etc.

Arenal era consciente de la magna obra que proponía, pero era un problema que había que resolver y en el que mantenía esperanzas: «Como la verdadera instrucción del pueblo es necesaria y es posible, aunque sea difícil se realizará; llegará un día en que se realice»[1043]. En 1885, en el contexto social que promovió la Comisión de Reformas Sociales que a continuación veremos, escribió *El pauperismo*, a modo de resumen de su pensamiento en esta materia. Así, definiendo el pauperismo como «la miseria permanente y generalizada en un país culto, de modo que haya una gran masa de miserables, y otra que disfruta riquezas y goza de todos los refinamientos del lujo»[1044], ponía el dedo en la llaga, al derivar la miseria de unos como consecuencia de la riqueza de los otros. Encontramos en este planteamiento económico del problema una evolución con respecto a su visión anterior fundada en la moralidad y religiosidad, explicable en relación con la mayor conflictividad obrera de la década de los ochenta y el desarrollo del socialismo. Explicaba Arenal cómo por mucho que la sociedad tratara de conocer el pauperismo, acercándose a comprender las causas de tan mísero estado, sería imposible formarse una idea exacta de tan deplorable fenómeno, «porque la existencia del miserable está entrelazada con la del rico, influida por él, material, moral é intelectualmente, y no puede conocerse la una desconociendo la otra»[1045]. La actitud de toda la sociedad era la causante de aquella situación de abuso y carencias económicas, educativas y naturales por las que pasaba una parte mayoritaria de la misma.

A partir de este diagnóstico de la cuestión social, ¿cuál era la solución propuesta por Arenal? El cultivo del espíritu, la educación popular. En su opinión, sólo mediante el desarrollo del conocimiento se podía poner fin a la miseria mental reinante en España. En este contexto, la religión para Arenal podía contribuir poderosamente a la armonía y progreso social que propugnaba, llevando al pauperismo «la justicia fecunda en bienes, la fe que dilata la vida; la esperanza, que conforta; la caridad que consuela, que alienta, que transforma y, como luz, hace brillar todo lo que es capaz de reflejarla»[1046]. A este respecto sostengo cómo este intento de reforma social promovido por Arenal a lo largo de estos años, encuentra claras similitudes con el reformismo

[1043] ARENAL, CONCEPCIÓN: *La instrucción… op. cit*.
[1044] ARENAL, CONCEPCIÓN: *El pauperismo*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1897, vol. I, p. 5.
[1045] *Ibíd.*, pp. 30-31.
[1046] *Ibíd.*, vol. II, p. 84.

armónico krausista defendido por Azcárate. Ambos, conjugando razón y fraternidad cristiana y desde una concepción ética de la vida, trataron de despertar de su letargo a la sociedad civil, haciendo al ciudadano participe del problema. Un problema que debía ser resuelto entre todos y que partía de la dignificación de los pobres, los delincuentes y, como veremos a continuación, las mujeres, a través de la instrucción y moralización.

Todo este pensamiento social que venían desarrollando se plasmaría en la Comisión de Reformas Sociales. La historiadora María Dolores de la Calle ha incidido en el hecho de que esta primera medida social no surgiera como preocupación de las élites políticas dirigentes, sino que recogió las sugerencias de un determinado sector de la burguesía intelectual, el krausismo, que desde su concepción armónica de la sociedad creyó poder ofrecer soluciones al enfrentamiento de clase a través de un cambio de valores en la sociedad[1047]. Aunque desde principios de los ochenta venían defendiendo diferentes iniciativas parlamentarias que dieran solución a la creciente conflictividad obrera derivada de las malas condiciones laborales y de vida de los trabajadores, no fue hasta 1883 –gracias al entonces ministro de la Gobernación, Segismundo Moret, afín al institucionismo– bajo el gobierno liberal de Posada Herrera, cuando se firmó un Real Decreto por el que se creaba una «comisión con objeto de estudiar todas las cuestiones que directamente interesan a la mejora o bienestar de las clases obreras, tanto agrícolas como industriales, y que afectan a las relaciones entre el capital y el trabajo»[1048]. Entre los miembros de la Comisión de Reformas Sociales cabe destacar la presencia de Azcárate, redactor del cuestionario que los miembros de las comisiones provinciales y locales, propietarios, obreros, profesionales liberales, clérigos, militares, miembros del poder judicial, concejales o diputados, debían realizar en la campaña de recopilación de información.

La encuesta, dividida en 32 apartados, constaba de 223 preguntas. Así, desde el presupuesto institucionista que otorgaba prioridad al ámbito moral y educativo, el contenido de las preguntas partía del conocimiento de la realidad del conflicto, que hacía necesaria la opinión de la población sobre las huelgas, la creación de asociaciones o el establecimiento del jurado mixto; hasta el grado cultural del pueblo, resultando

[1047] Ver DE LA CALLE VELASCO, MARÍA DOLORES: «La Comisión de Reformas Sociales: de la represión al análisis de la conflictividad social», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, nº 2, 1984, p. 15; y *La comisión de reformas sociales 1883-1903: política social y conflicto de intereses en la España de la Restauración*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989, p. 28.
[1048] Artículo 1.º del Real Decreto de 5 de diciembre de 1883, en: PALACIO MORENA, JUAN IGNACIO: *La institucionalización de la… op. cit.*, p. 375.

preciso saber cuántos obreros sabían escribir y leer, quienes asistían a establecimientos de primera enseñanza o enseñanza técnica, si había sociedades destinadas a difundir la cultura o si los patronos adoptaban medidas en pro de la instrucción del obrero. A pesar de que la participación fue alta, la historiografía ha resaltado el rechazo casi absoluto por parte de los partidos obreros a colaborar, negándose a aceptar un reformismo burgués. En este sentido hay que tener en cuenta que dentro de la propia comisión no se otorgó voz a la clase obrera. Por el contrario, todos sus miembros, en su mayoría abogados, médicos o profesores universitarios y de la ILE, pertenecían a la burguesía. En cualquier caso, los resultados estuvieron polarizados, por un lado destacaron quienes creían que las mejoras en la condición de la clase obrera vendrían por la presión y el enfrentamiento, defendiendo el fin del sistema capitalista; y del otro aquellos que sostuvieron la necesidad de avanzar en la reforma social movidos por una mezcla de miedo a la revolución y paternalismo social. Resulta interesante al respecto el informe redactado por la ILE en 1884. En realidad, la respuesta de la Institución al cuestionario de la Comisión formulado por Azcárate se me sugiere obra del mismo autor. Así, Azcárate, consciente de la situación de los trabajadores agrícolas y fabriles españoles, que carecían «de lo más necesario y hasta de medios materiales de subsistencia»[1049], describió de forma significativa las insalubres condiciones en las que habitaban las familias obreras, reflejando de igual forma sus carencias educativas y morales:

> «Hacinadas en estrechas y lóbregas viviendas faltas de ventilación en las grandes poblaciones, y en inmundas é insalubres barracas en las poblaciones rurales ó en el campo, mil dolencias les diezman continuamente. Con la habitación corre parejas el vestido harapiento y sucio que sólo hasta cierto punto cubre su cuerpo, pero que no menos que aquélla contribuye á producirles efectos desastrosos. Su ilustración y esparcimientos son tan deficientes como lo acreditan los desconsoladores datos que suministra la estadística criminal y la de instrucción pública. La ignorancia casi absoluta es su patrimonio; y embotado el sentimiento y desarreglada á voluntad, ofrecen un conjunto de carácter semisalvaje y primitivo, capaz de entristecer á quien menos se preocupe por la suerte de los demás hombres»[1050].

[1049] «Institución Libre de Enseñanza», en S. Castillo (ed.): *Reformas sociales. Información oral y escrita publicada de 1889 a 1893*. Centro de publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985, vol. 2, p. 274.
[1050] *Ibíd.*

Esa situación de penuria suponía para Azcárate el malestar de toda la sociedad, al ser indicativo del grado de «perturbación y enfermedad del país entero»[1051]. La solución que proponía era, claro está, la educación. Tras constatar cómo la educación actual en España «ni despierta el alma, ni fortalece el cuerpo, ni forma hombres hábiles para luchar contra las vicisitudes de la vida», promovía las pertinentes reformas en materia educativa, sobre todo en lo referente a la educación primaria en las clases obreras. En un discurso similar al de Arenal, pedía la colaboración de toda la sociedad a través de la beneficencia, para permitir el acceso a la escuela a aquellos niños que no acudían al verse obligados a trabajar. Además, promovía la creación de escuelas técnicas en las que los obreros pudieran ampliar sus horizontes, para lo cual la sociedad debía colaborar en su manutención durante ese periodo de enriquecimiento en un ejercicio de paz y trabajo, «tan digno de solicitud y socorro como el que se prepara para defender la patria»[1052].

No olvidaba el autor la educación femenina y, apoyándose en un fragmento de Arenal, hacía mención a ese concepto de maternidad social que veremos a continuación, promoviendo la creación de escuelas mixtas: «Si urge, pues, sacar al hombre del error y de la abyección que produce la ignorancia, mucho más urgente es hacerlo con la mujer por la influencia que ejerce en la familia y en las costumbres nacionales»[1053]. Por otra parte, Azcárate, trasladaba a la sociedad entera la misión educativa y moralizadora. Era ésta quien ejercía primero «soberana y absolutamente la función de educar»[1054], porque la sociedad, aunque delegaba después su función a «las instituciones que denominamos universidad, instituto, liceo, escuela de cualquier orden ó grado»[1055], en realidad educaba en la calle, en la plaza pública, en las reuniones o los cafés. Todas las fuerzas sociales debían contribuir como pudieran a la educación de «las masas». La sociedad entera podía, según Azcárate, cuidar del *cuerpo obrero*, mediante la alimentación, el aseo, el ejercicio, el baño, los juegos de agilidad y fuerza etc.; y de su *alm*a, a través de la enseñanza intelectual y mediante la práctica de buenas acciones[1056].

A pesar de todo el trabajo realizado, tras la creación de la Comisión el gobierno no proporcionó los medios para el posterior desarrollo de la institución, obligando a

[1051] *Ibíd.*, p. 275.
[1052] *Ibíd.*, p. 296.
[1053] *Ibíd.*
[1054] *Ibíd.*, p. 322.
[1055] *Ibíd.*
[1056] *Ibíd.*, p. 324.

paralizar toda actividad durante varios años por falta de subvención. No fue hasta 1889, gracias a la tenaz insistencia de Azcárate en el Parlamento, cuando se pudieron empezar a publicar los resultados de las encuestas de 1884, quedando al descubierto la miseria y las necesidades de la clase obrera. En marzo de 1890, a la par que la Conferencia de Berlín, comenzaron los preparativos para conmemorar la fiesta internacional del 1º de Mayo por parte de un mundo obrero cada vez más organizado. Los temores que provocaron estas celebraciones entre las clases acomodadas y el gobierno llevó a la publicación de un Real Decreto el 13 de mayo de 1890, reestructurando la comisión y otorgándosele potestad para preparar una legislación laboral que tendiera al mejoramiento del estado de las clases obreras. A partir de entonces se presentarían distintos proyectos de ley respecto a la jornada de trabajo, los accidentes laborales, la higiene y salubridad, el descanso dominical, las huelgas o el trabajo de mujeres y niños.

A propósito de las mujeres, los cuestionarios pusieron también en evidencia el papel de éstas en el ámbito laboral. Tal y como ha consignado la historiadora Mercedes Arbaiza, casi unánimemente se consideró perjudicial e inapropiado el trabajo de las mujeres fuera del hogar domestico[1057]. Así, sobre ese discurso que concebía el trabajo de las mujeres en talleres y fábricas como una violación de su reclusión domestica que debilitaba la jerarquía familiar, la Comisión de Reformas Sociales insistió en la necesidad de que las mujeres se mantuviera en su hogar: control del cuerpo femenino. Y es que, aunque las clases obreras, con su estrategia de supervivencia familiar basada en la acumulación de salarios, se habían rebelado contra el ideal burgués de mujer doméstica relegada al hogar, los obreros suscribían ese discurso de género que hacía inadmisible el trabajo asalariado femenino. Como ha explicado Arbaiza, no era tanto el hecho de que la mujer trabajara, sino el que esa actividad se llevara a cabo en espacios públicos[1058]. Así, la exclusión de las mujeres del trabajo extradoméstico era necesaria para el mantenimiento del respeto y la hegemonía masculina también dentro de la clase obrera. En este sentido, el discurso de la domesticidad, como ha sostenido Nash, trascendió fronteras de clase[1059]. El argumento moral en la España del XIX era el más importante en la justificación de la ideología de la domesticidad, por eso una de la

[1057] Ver ARBAIZA VILALLONGA, MERCEDES: «La «cuestión social» como cuestión de género. Feminidad y trabajo en España (1860-1930)», *Historia Contemporánea*, nº 21, 2000, pp. 395-458.
[1058] *Ibíd.*, p. 400.
[1059] NASH, MARY: «Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX», en G. Duby y M. Perrot (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 593-594.

labores de la Comisión sería la reorganización de la vida de estas mujeres a través de medidas proyectadas desde la compresión de las mujeres como seres débiles que necesitaban protección. Más adelante analizaremos la construcción de esos discursos de género a finales del XIX.

De otro lado, aunque la Comisión de Reformas Sociales jugó un papel importante en la afirmación de la cuestión social como problema, dando voz a las primeras organizaciones obreras surgidas con anterioridad a los sindicatos, sólo se puede empezar a hablar de institucionalización de la reforma a partir del siglo XX. Así, en 1903, en un contexto de creciente organización de las fuerzas sociales, el Instituto de Reformas Sociales sustituyó a la Comisión, con el fin de llevar a la práctica los objetivos perseguidos por ésta. El Instituto de Reformas Sociales destaca como precedente de la legislación social moderna. Resulta destacable además el que esta segunda iniciativa incluyera representación, tanto patronal como obrera, en el consejo de dirección y en las diferentes juntas provinciales y locales. Junto a su presidente, Azcárate, encontramos a otros miembros del institucionismo, como Adolfo González Posada o Adolfo Álvarez Buylla, que preocupados también por esta cuestión, ocuparon relevantes cargos desde la creación del Instituto. Así, tanto desde la Comisión de Reformas Sociales como a través del trabajo desarrollado en el posterior Instituto, los krausistas llevaron a la práctica su filosofía armónica como forma de dar solución a los problemas de la sociedad moderna mediante la cooperación, el asociacionismo y las relaciones laborales libres, ajenas al control del Estado.

Por último, no debemos olvidar el papel que la Iglesia jugó en la resolución del problema social[1060]. En 1891, el Papa León XIII publicó la Encíclica *Rerum Novarum*. En ella, tras condenar el empobrecimiento que el capitalismo había causado en el proletariado, el pontífice autorizaba a los obreros a asociarse en uniones de trabajadores auspiciadas bajo principios católicos. Azcárate, en un artículo publicado en 1892, mostraba su desprecio por el papa, acusándole de moldear su pensamiento de acuerdo con la evolución de los tiempos. Explicaba cómo en 1877, como cardenal, se había manifestado Pecci a favor de los progresos de la humanidad; al año siguiente, ya como León XIII, publicó la Encíclica *Quod Apostolici* contra el socialismo; y por último, viendo como los obispos de toda Europa iban aceptando dicho movimiento,

[1060] PALOMARES, JESÚS Mª: «Aspectos de la «cuestión social» desde la Iglesia española», *Historia Contemporánea*, nº 29, 2004, pp. 671-690.

«comprendió la necesidad y el deber de no abandonar el estudio de las cuestiones sociales en manos de los adversarios»[1061] y publicó, en 1891, la *Rerum Novarum*, aceptando un socialismo moderado o, más bien, en opinión de Azcárate, dejando libertad al clero y a los partidos católicos. No obstante, el problema, continuaba Azcárate, no radicaba en ese continuo cambio de parecer, sino en el hecho de que la Iglesia estaba absorbiendo, como si de un problema religioso se tratase, la cuestión social. Ya en la *Aeterni Patris* se había señalado la doctrina de Santo Tomás como norma para la dirección espiritual. Después, la Encíclica *Immortale Dei* había determinado la organización política de los Estado, y ahora, la *Rerum Novarum*, daba solución al problema social, también en sus aspectos económico y jurídico, resultando, «por tanto, que en esos tres interesantes documentos está expuesta la filosofía católica, la política católica, la economía católica y el derecho católico»[1062]. Azcárate, tratando de desvincular la cuestión social del dogma y las costumbres, afirmaba cómo ni la Iglesia tenía potestad para ello ni los católicos estaban, obligados, por tanto, a seguir lo ordenado en las encíclicas. El reinado social del cristianismo no debía realizarse en virtud de imposiciones dogmáticas, sino «como consecuencia de la libre actividad de todas las energías individuales y sociales»[1063], propagando y practicando la tolerancia, forma moderna de la caridad contenida en el evangelio. Así, desligaba Azcárate a la Iglesia de la cuestión social y basaba su estrategia de superación del conflicto obrero en reformas jurídicas, morales y educativas que afectaban a toda la sociedad, lideradas por ese intento de conciliación armónica entre liberalismo individualista y socialismo y sustentada sobre dos conceptos básicos: armonía y solidaridad.

7.3.4. Transgrediendo márgenes. Las mujeres como agentes de renovación socio-cultural

Partimos de un discurso de género burgués propio del siglo XIX[1064], basado en la domesticidad y en la concepción de la mujer como «el ángel del hogar»[1065] o la

[1061] *Revista de España*, nº 143, 1892, p. 160.
[1062] *Ibíd.*, p. 258.
[1063] *Ibíd.*, p. 265.
[1064] Más información sobre los discursos de género: BOLUFER PERUGA, MÓNICA: «La construcción de la identidad femenina. Reformismo e ilustración», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, nº 21, 1995, pp. 249-265; BOLUFER, MÓNICA: *Mujeres e ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998; CAINE, BARBARA y SLUGA, GLENDA: *Género e historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920*. Narcea, Madrid 2000; JOHNSON, ROBERTA: *Gender and Nation in the Spanish Modernist Novel*. Vanderbilt

«mujer verdadera»[1066]. La misión de éstas sería el correcto desempeño de sus papeles como madres y esposas en el contexto privado del ámbito doméstico. Así, el hogar, la esfera privada, se convertiría en el espacio propio de las mujeres, frente al ámbito público monopolizado por los varones. Este discurso tradicional sustentado sobre bases religiosas, fue reforzado por las nuevas teorías científicas que alegaban la incapacidad fisiológica de las mujeres tanto para el trabajo mental como para el físico. Ahora, la inferioridad y subalternidad femenina se afirmaban sobre justificaciones científicas. Disciplinas como la frenología o la craneología apuntaban a que un uso intensivo del cerebro femenino podía poner en peligro su salud, sin olvidarnos de los postulados darwinistas que situaban a las mujeres como antecedentes inmediatos de los hombres, es decir, como menos evolucionadas que ellos. Mientras, la biología establecía la imposibilidad de que la instrucción mejorara la capacidad de las mujeres para desempeñar sus roles domésticos, pues su única función social, determinada por su sexo, era la reproducción: parir y cuidar de los hijos. La ciencia había establecido que la procreación era el único destino en la vida de las mujeres. Una imagen que se terminaba de construir en el momento en que las mujeres cumplían su mandato biológico y social, procrear la especie, y desempeñaban su papel de madre-esposa[1067]. El positivismo se valdría de estos argumentos científicos para naturalizar la diferencia sexual y la

University Press, Nashville, 2003; NASH, MARY: «Identidad cultural…», *op. cit.*; NASH, MARY: *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Alianza, Madrid, 2007; SCANLON, GERALDINE M.: *La polémica feminista… op. cit*.

[1065] Esta denominación proviene del título que el poeta inglés Coventry Patmore puso, en 1854, a una recopilación de poesías. *The Angel in the House* exaltaba la unión matrimonial y difundía un concepto de mujer ideal angelical, inocente, asexuada y abnegada, dedicado a su rol de esposa, madre y ama de casa. Sin embargo, este doble proceso que se dio entre la burguesía británica y estadounidense a mediados del XIX, y que al tiempo que excluía a las mujeres de los derechos políticos universales, dignificaba la feminidad dotándola de valores positivos, carece de aplicabilidad para el caso español. En España, la novelista María Pilar Sinués de Marco publicó en 1859 el manual *El ángel del hogar. Obra moral y recreativa dedicada a la mujer*. En ella, la autora planteaba la domesticidad de las mujeres como un deber dictado por Dios. A pesar de todo, tampoco se puede hablar en nuestro país de un único modelo de «ángel del hogar» sino que su significado, como iremos viendo, variará en cada contexto concreto.

[1066] Aquella «True Womanhood» propia de la Inglaterra victoriana fue definida por Barbara Welter a través de cuatro virtudes cardinales: piedad, pureza, docilidad y domesticidad. WELTER, BARBARA: «The Cult of True Womanhood: 1820-1860», *American Quarterly*, nº 18, 1966, pp. 151-174. Diferentes autoras han criticado este modelo al considerarlo cultural y para nada generalizable: ROBERTS, MARY LOUISE: «True Womanhood revisited», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 150-155; HEWITT, NANCY A.: «Taking the True Woman Hostage», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 156-162; FESSENDEN, TRACY: «Gendering Religion», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 163-169.

[1067] Aunque este modelo se expresó a nivel internacional de formas diversas, como nos muestra Oliva López Sánchez compartieron elementos fundamentales: LÓPEZ SÁNCHEZ, OLIVA: «La superioridad moral de las mujeres: los argumentos filosóficos y científicos de la naturaleza emocional de las mujeres y su destino domestico en el siglo XIX mexicano», en O. López Sánchez (coord.): *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2011, p. 70.

subordinación femenina. Como claro ejemplo destaca el discurso del ya citado Manuel de la Revilla. Para él, la desigualdad no era producto de la escasa educación del sexo femenino, sino que la diferencia se asentaba sobre leyes fundamentales de la naturaleza que otorgaban a cada individuo, en razón de su sexo o raza, un determinado papel social:

> «En la obra comun –explicaba–, cada individuo tiene una funcion propia que cumplir, y otro tanto puede decirse de los sexos y de las razas. Esta funcion está determinada necesariamente por el predominio de tal ó cual órgano, que corresponde á la relativa inferioridad de los restantes, y por la manera especial de organizacion que produce lo que se llama temperamento, carácter, tendencias y aptitudes. La herencia, la adaptacion, la seleccion natural, el medio ambiente, son las fuerzas y factores á que corresponde el cumplimiento de estas leyes, y merced á ellas cada individuo viene á la vida destinado fatalmente á cumplir una determinada funcion»[1068].

Así, la debilidad femenina era parte de ese determinismo biológico que la incuestionable ciencia propugnaba. Las mujeres eran, para Revilla y los defensores del positivismo, un término intermedio entre el niño y el adulto, es decir, siempre adolescentes. De acuerdo con las teorías aún vigentes del doctor F. J. Gall, la inteligencia femenina era inferior a la de los hombres dado el menor tamaño y peso de su cráneo y cerebro, sin embargo, el desarrollo de la sensibilidad y fantasía predominaban en ellas. Físicamente era débil, «expuesta constantemente á la anemia y al histerismo, sujeta á pérdidas periódicas de fuerza y encargada de funciones reproductoras que debilitan su organismo», había nacido «para la pasion, como el hombre para la accion»[1069]. La vida de las mujeres se centraba así en la familia, teniendo por único fin la reproducción, siendo su único destino la vida doméstica:

> «Si este es el destino que trazó á la mujer la naturaleza, ¿cuál ha de ser el que la sociedad le imponga? Uno solamente: la vida de la familia, el amor del esposo, el cuidado de los hijos, el gobierno del hogar. Para el hogar nació; en él están su principio y su fin; y de él no puede apartarse, so pena de faltar á la ley de su vida y convertirse en monstruo ridículo ó repulsivo, torpe caricatura del varon»[1070].

De esta forma vemos cómo el discurso médico reducía a las mujeres al órgano reproductivo, naturalizando, de manera radical, esa diferencia sexual que las hacía seres

[1068] «La emancipacion de la mujer», *Revista Contemporánea*, nº 18, noviembre de 1878, pp. 450-451.
[1069] *Ibíd.*, pp. 451-452.
[1070] *Ibíd.*, p. 454.

inferiores[1071]. En este sentido, en la mayor parte de los discursos científicos, el atributo principal de las mujeres sería el amor maternal, derivado de características emocionales propiamente femeninas como la ternura, la abnegación y la dedicación a los demás dentro del espacio doméstico. En el lado opuesto, los rasgos predominantes de la masculinidad estarían relacionados con la racionalidad, el trabajo, la superioridad, la virilidad y el perfil de ciudadano con deberes públicos. En esta sucesión de binomios opuestos, tanto la tradición como la religión y su componente místico, caerían del lado de las mujeres, mientras que el progreso y la ciencia estarían restringidos al ámbito masculino. La ciencia sería así la instancia legitimadora de los discursos misóginos por su capacidad para erigirse en intérprete de la naturaleza y transformar esa lectura en verdad incuestionable.

En este contexto surgieron dentro del krausismo, frente a estas y otras visiones que desde el liberalismo se venían planteando, estrategias de resistencia que desafiaron estos discursos[1072]. A este respecto, resulta esencial la figura de Fernando de Castro. Fue uno de los primeros en considerar que las mujeres debían desempeñar un papel fundamental en esa labor regeneradora de la sociedad española que el krausismo, en el

[1071] NASH, MARY: *Mujeres en el mundo… op. cit.*, p. 33.

[1072] Sobre los discurso de género construidos desde el liberalismo y el papel que el republicanismo otorgó a las mujeres: AGUADO, ANA: «Construcción de la ciudadanía, género y culturas políticas», en P. Pérez Canto (ed.): *De la democracia ateniense a la democracia paritaria*, Icaria, Barcelona, 2009, pp. 147-163; CASTELLS OLIVÁN, IRENE y FERNÁNDEZ GARCÍA, ELENA: «Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)», *Historia Constitucional*, nº 9, 2008, revista electrónica; ESPIGADO, GLORIA: «Mujeres «radicales»: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)», *Ayer*, nº 60, 2005, pp. 15-43; «El discurso republicano sobre la mujer en el Sexenio Democrático, 1868-1874: los límites de la modernidad», *Ayer*, nº 78, 2010, pp. 143-168; «La acción política de las republicanas durante el sexenio democrático», en A. Barrio, J. de Hoyos y R. Saavedra (eds.): *Nuevos horizontes del pasado: culturas políticas, identidades y formas de representación*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2011, CD-ROM; FERNÁNDEZ GARCÍA, ELENA: «Las mujeres en el Trienio Liberal (1820-1823)», *Trienio*, nº 53, 2009, pp. 131-166; FOLGUERA CRESPO, PILAR: «¿Hubo una revolución liberal burguesa para las mujeres? (1808-1868)», en E. Garrido (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 421-449; FOLGUERA CRESPO, PILAR: «Revolución y Restauración. La emergencia de los primeros ideales emancipadores (1868-1931)», en E. Garrido (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 451-492; NASH, MARY: «Experiencia y aprendizaje. La formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, nº 20, 1994, pp. 151-172; NIELFA, GLORIA: «La revolución liberal desde la perspectiva del género», *Ayer*, nº 17, 1995, pp. 103-120; PÉREZ SARMIENTO, DAVID G.: «De Ángeles domésticos y laboriosos. Arquetipos de feminidad en el republicanismo decimonónico», *Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història*, nº 62-63, 2012-2013, pp. 227-239; ROMEO MATEO, MARÍA CRUZ: «Destinos de mujer: esfera pública y políticos liberales», en I. Morant (dir.*): Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 61-83; SANFELIU, LUZ: «Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano entre los siglos XIX y XX», *Pasado y Memoria*, nº 7, 2008, pp. 59-78.

marco propicio abierto por la Revolución de 1868, se proponía llevar a cabo[1073]. Su primera medida fue la creación del Ateneo Artístico y Literario de Señoras, con la escritora Faustina Sáez de Melgar como presidenta y Concepción Arenal en la junta directiva. El objetivo del Ateneo de Señoras era regenerar a la sociedad educando a las madres, una idea que recuperaba la herencia ilustrada y que podemos encontrar a comienzos de siglo en la propia obra de Krause. Así, en *El ideal de la humanidad*, plasmó el filósofo alemán su concepción ideal del matrimonio como la unión armónica perfecta entre hombre y mujer. Una relación fundada en la «oposicion de los sexos, en el contraste característico de la humanidad masculina y la femenina»[1074]. Krause, consciente de la opresión y degradación en que vivía la mitad de la humanidad, «postergada, ó abandonada en su educacion»[1075] por un varón que se atribuía en exclusividad la superioridad humana, impulsaba a los hombres a prestar ayuda y fuerza a las mujeres, haciéndoles partícipes de «sus derechos y funciones y altos deberes sociales»[1076]. Así, la educación de las mujeres, en opinión de Krause, debía contribuir a mejorar el lugar que éstas ocupaban al lado de los varones, haciéndolas más comprensivas y elevando sus conocimientos «y sus facultades intelectuales en relacion

[1073] Sobre la relación entre género, krausismo e Institución Libre de Enseñanza: BALLARÍN, PILAR: «La construcción de un modelo educativo de «utilidad doméstica»», en G. Duby y M. Perrot (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 598-611; DI FEBO, GIULIANA: «Orígenes del debate feminista en España. La escuela krausista y la Institución Libre de Enseñanza (1870-1890)», *Sistema*, nº 12, 1976, pp. 49-82; FLECHA GARCÍA, CONSUELO: *Las primeras universitarias en España 1872-1910*. Narcea, Madrid, 1996; JAGOE, CATHERINE; BLANCO, ALDA y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA: *La mujer en los discursos… op. cit.*; MANDADO, RAMÓN EMILIO; SÁNCHEZ-GEY, JUANA y MADARIAGA DE LA CAMPA, BENITO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.*; MARTÍN-GAMERO, AMALIA: «La Institución Libre de Enseñanza y las mujeres», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 487-503; ONTAÑÓN, ELVIRA: «La Institución Libre de enseñanza en el proceso de emancipación de la mujer», en P.A. Lázaro y J.M. Vázquez Romero (eds.): *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza, nuevos estudios*. UPCo, Madrid, 2005, pp. 17-25; ONTAÑÓN, ELVIRA: «La educación de la mujer en el proyecto de la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 476-485; PÉREZ-VILLANUEVA TOBAR, ISABEL: «La inspiración institucionista de la Residencia de Estudiantes (Grupo Universitaria y Residencia de Señoritas)», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 556-577; SERRANO GARCÍA, RAFAEL: «Aspectos de la cultura española durante el Sexenio democrático», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 19, 2003, pp. 395-414; y «Las mujeres en el discurso y en la práctica del primer Krausismo: Fernando de Castro», en Mª C. Marcos del Olmo y R. Serrano García (eds.): *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012, pp. 89-109.
[1074] KRAUSE, C. CHR. F.: *Ideal de la humanidad… op. cit.* p. 58.
[1075] *Ibíd.*, p. 93.
[1076] *Ibíd.*

proporcionada con su carácter y su destino»[1077]. Un destino que tal y como promovió Castro, no era otro que el de ser fiel esposa y dulce madre, embelleciendo la vida de su familia y acompañando «la severa dignidad del varon» con «la dulzura y gracia»[1078] femeninas. De esta forma, la familia constituía la base del ideal armónico krausista, y el papel de las mujeres en ella resultaba fundamental para el buen funcionamiento de la misma. Así, en febrero de 1869, a instancia de Castro –entonces rector de la Universidad Central–, se inauguraron en España las Conferencias para la Educación de la Mujer. Nacían de la premisa krausista –contenida en el decimoquinto mandamiento– que obligaba a la humanidad a cultivar la razón y ejercitar la inteligencia en beneficio de su perfeccionamiento. Así lo explicaba Castro en su discurso inaugural:

> «El fin general de perfeccionarse y de realizar la naturaleza humana obliga lo mismo al hombre que á la mujer, y de que la personalidad racional arranca en ambos de igual orígen, de su semejanza con Dios, expresada en la unidad é identidad de la conciencia, y que somete á uno y otro sexo á las leyes constitutivas de su sér, de donde dimanan los mismos deberes fundamentales, y el mútuo respeto y amor que entre ellos ha de reinar en la vida»[1079].

Resulta conveniente clarificar cómo Castro no dio un giro de ciento ochenta grados a la concepción tradicional que se tenía del papel social de las mujeres. Para el autor su destino seguía siendo el mismo: ser madres y esposas. Así, ante la pregunta ¿cuál es el destino social en la vida de la mujer? ¿Cuál es su vocación?, Castro respondía, sin género de duda, ser madre, tanto del hogar doméstico como de la sociedad. La diferencia radicaba entonces en que para ejercer mejor ese rol de moralización de la familia, reteniendo en casa a los hombres y encaminado por la senda de la rectitud a la prole, y contribuir así a la regeneración de la sociedad influyendo en hijos y esposos, las mujeres debían instruirse. De esta forma, «para que la mujer responda á este ideal, y sea siempre ángel de paz en la familia, madre del hogar doméstico y fuerza viva en la Sociedad humana», debía «instruirse y prepararse dignamente con la sólida educacion que estos fines reclaman»[1080]. Con esta apertura de las mujeres a la educación, Castro, aunque contribuyó a perpetuar el matrimonio y la maternidad como destino social de las mujeres, dignificó al tiempo su labor doméstica,

[1077] *Ibíd.*, p. 94.
[1078] *Ibíd.*
[1079] DE CASTRO, FERNANDO: *Universidad de Madrid, Conferencias Dominicales sobre la educación de la mujer. Discurso inaugural leído por don Fernando de Castro, Rector y catedrático de la Universidad. 21 de febrero de 1869*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1869, p. 4.
[1080] *Ibíd.*, p. 11.

una actividad que ahora necesitaba de conocimientos específicos[1081]. Religión, moral, higiene, medicina, economía doméstica, labores propias de su sexo y bellas artes, sumado a pedagogía e incluso nociones de geografía, historia, ciencias naturales, lengua y literatura, legislación nacional y un largo etcétera eran los conocimientos que las mujeres debían adquirir. Además tenían que cumplir con tres condiciones básicas: moralidad, religiosidad y belleza, para «aplicarlas en el círculo íntimo de la familia y contribuir poderosamente á despertar la vocacion de vuestros hijos»[1082]. Atribuía Castro a las mujeres una capacidad de regeneración social a través de su influencia en la familia, particularmente en la descendencia. Del mismo modo, aspiraba a una elevación de las mujeres a la condición de compañeras del hombre, siempre desde su condición de género, en pro de un mismo objetivo, regenerar el país:

> «¡Qué ventura para nuestra amada patria –explicaba Castro– si, mediante aquellos y estos esfuerzos, educada dignamente la mujer española, pudiese ayudar al hombre en la renovacion religiosa é intelectual, social y política, moral y económica en que estamos todos empeñados!»[1083].

A pesar del rotundo éxito de las Conferencias, a excepción de las ponencias de hombres más avanzados como Gabriel Rodríguez, Segismundo Moret o Rafael María de Labra, éstas se mantuvieron en un tono más paternalista que educativo, lo que provocaría que a la siguiente convocatoria se le imprimiese un carácter más serio. De ese modo, un año después, en la inauguración del segundo curso de las Conferencias Dominicales en diciembre de 1870, Castro –consciente de que en las naciones modernas, las mujeres estaban contribuyendo a un verdadero progreso e impulso de la cultura– volvería a incidir en que el objetivo de los cursos era la adquisición de conocimientos con el fin de que las mujeres supieran gobernar mejor su casa, dirigir más adecuadamente su vida y se presentasen «en sociedad con la cultura y el saber que hoy se admira en la Mujer de los pueblos más adelantados de Europa»[1084]. En este sentido, la historiadora Juana García Romero ha realizado una distinción, dividiendo las

[1081] Sobre este impulso educativo de las mujeres durante el sexenio podemos ver: ESPIGADO TOCINO, GLORIA: «El género sometido a consideración durante el sexenio democrático (1868-1874)», en Mª C. Marcos del Olmo y R. Serrano García (eds.): *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012, pp. 37-62; SANFELIU, LUZ: «Republicanismo y ciudadanía femenina en el sexenio democrático», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, nº 46, 2011, pp. 91-109.
[1082] DE CASTRO, FERNANDO: *Universidad de Madrid… op. cit.*, p. 13.
[1083] *Ibíd.*, p. 17-18.
[1084] DE CASTRO, FERNANDO: «Discurso pronunciado por el rector de la Universidad de Madrid, D. Fernando de Castro, el domingo 5 de diciembre del corriente en el acto de inaugurar las Conferencias», *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, vol. 2, 1870, p. 382.

ponencias en dos propuestas educativas diferentes[1085]. De un lado, destacarían personajes como Castro, Canalejas, Tapia o Sanromá, quienes abogarían por una educación para las mujeres de tipo tradicional, es decir, educadas en las labores domésticas y –en expresión de la autora– «de buen tono», pues el prestigio social dependía de su comportamiento como manifestación del ser sensible e inteligente que era. La conferencia de Francisco de Paula Canalejas resulta ilustrativa al respecto. El autor, apoyándose en el prototipo de género del ángel del hogar que hacía de la mujer una persona sensible y fantasiosa, promovió la educación literaria femenina con el fin de mejorar su papel de esposas y madres. Así, el mejor medio para educar esa sensibilidad propia de las féminas era el cultivo de la literatura, para causar, «no sólo vuestra dicha, sino lo que os interesa mucho más, dad vuestra abnegacion sin límites, la de vuestros padres, hijos y esposos»[1086]. La literatura presentaba un modelo a seguir de «verdad y de virtud que constituye el fin religioso de nuestro existir»[1087]. De esa forma, en opinión de Canalejas, el teatro, las novelas y la poesía ofrecían a las mujeres una verdadera muestra de lo que debía ser el prototipo de mujer honrada y abnegada que debían perseguir.

De manera opuesta, autores como Labra, Moret, Echegaray, Rodríguez, Moreno Nieto o Pi y Margall, para quienes la razón humana era única y las facultades del ser humano se limitaban por su individualidad, defenderían que las mujeres, como madres y responsables de la educación de sus hijos, tenían que adquirir ciertos conocimientos que hasta ahora se les habían negado, recomendando la participación de éstas en el ámbito científico. Por su parte, Nerea Aresti ha distinguido también dentro de este grupo los discursos más conservadores, como los de Pi y Margall o Moret que continuaban defendiendo la misión sagrada de las mujeres en el hogar; y aquellos más avanzados, entre quienes destacarían Gabriel Rodríguez y Rafael María de Labra que ampararon el derecho de las mujeres a salir del ámbito doméstico e incluso una reforma de la ley que igualara a ambos sexos[1088]. De esta forma, aunque el afán de superación era una característica común que compartían todos estos prototipos de mujer, los conocimientos recibidos serían diferentes. La mujer conservadora estudiaría la tradición sin cuestionarla y pondría su atención en el arte y la religión como forma de potenciar su

[1085] GARCÍA ROMERO, JUANA: *Fernando de Castro… op. cit.,* pp. 64-66.
[1086] CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA: *La educación literaria de la mujer*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1869, p. 12.
[1087] *Ibíd.*, p. 22.
[1088] ARESTI, NEREA: «Juegos de integración…», *op. cit.*, pp. 30-31.

creatividad, primando el sentimiento a la razón; mientras que la mujer liberal estudiaría para cambiar y mejorar, asegurando de manera racional el progreso científico de la sociedad[1089]. Más adelante, veremos cómo, a pesar de esta apertura, de este deseo de mejorar las condiciones de las mujeres, éstas fueron en general excluidas del proyecto científico y situadas a la sombra de los hombres.

Por otro lado, además de las Conferencias Dominicales, el 1 de diciembre de 1869, inauguró Castro la docencia de la trasgresora Escuela de Institutrices en la Escuela Normal Central de Maestras, resaltando el papel de la institutriz como educadora privada de las hijas de buena familia y recalcando nuevamente la labor social de las mujeres como madres y esposas:

> «Ha nacido semejante institucion del mayor progreso de nuestros tiempos, de la difusion cada vez más general de la enseñanza, y de la idea de que la mujer, si ha de llenar cumplidamente, como hija, esposa y madre, los deberes que la familia y la sociedad exigen hoy de ella, necesita educarse con otro sentido y sobre más ancha base que hasta el presente, dado que hoy se reconoce como inconcuso el principio que obliga por igual al hombre y á la mujer á cultivar las facultades de su naturaleza»[1090].

A pesar de ese objetivo maternal al que iba encaminada la nueva Escuela, no debemos obviar la importancia de que las futuras institutrices tuvieran acceso a estudios preservados hasta entonces para los hombres, como la psicología, la física, la historia natural o la pedagogía. Hay que remarcar cómo hasta el momento, la Escuela Normal de Maestras había sido el único centro destinado a la educación superior de las mujeres, y en ella sólo se enseñaba lenguaje, aritmética, religión y labores, y en el segundo curso, nociones básicas de geometría, geografía e historia de España, vedando a las mujeres cualquier conocimiento propio del sexo masculino. El siguiente paso fue la creación de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer en octubre de 1870 con el fin de contribuir al fomento de la educación e instrucción de las mujeres en todas las esferas y condiciones de la vida social y su capacitación profesional. A partir de 1882, la AEM contaría con su propio órgano de difusión, *La Instrucción de la Mujer*, revista publicada quincenalmente y dedicada a persuadir a la sociedad de que la subordinación femenina degradaba a la humanidad. Del mismo modo, se procedió a la reorganización de la

[1089] GARCÍA ROMERO, JUANA: *Fernando de Castro… op. cit.*, p. 66.
[1090] DE CASTRO, FERNANDO: «Discurso pronunciado por el rector de la Universidad de Madrid en la noche del 1.º del corriente al inaugurarse en la Escuela Normal de Maestras las Enseñanzas para Institutrices», *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, vol. 2, 1870, p. 357.

Escuela Normal y a la creación, en 1873, de una cátedra de pedagogía froëbeliana en la Escuela de Institutrices. El advenimiento de la Restauración no impidió la expansión de la Asociación, que, continuando con aquella labor emprendida por Castro, fue agregando en relación con las premisas sobre las que se basaba la Institución, nuevas secciones y escuelas entre finales de la década de los setenta y principios de los ochenta, como la sección de Idiomas y Música, la Escuela de Comercio, la de Correos y Telégrafos, o las de Primaria y Párvulos con el desarrollo de los kindergarten de la mano de las nuevas maestras.

Precisamente, fue en el contexto abierto por la Gloriosa, aprovechando las reformas llevadas a cabo por Fernando de Castro, cuando apareció publicada *La mujer del porvenir* de Concepción Arenal[1091]. Una obra que, de acuerdo con Aresti, respondería, de manera consciente a una primera fase que trataría, en sus propias palabras, de «dignificar primero para emancipar después»[1092]. La autora gallega había escrito esta primera obra en oposición a la subordinación femenina y a la desigualdad natural de las mujeres en 1861, pero no fue publicada hasta siete años después. Al preguntarme acerca del motivo de esta demora, me atrevo a pensar que Arenal, temerosa de las consecuencias que pudiera tener la publicación de una obra de alto contenido reivindicativo a principios de los sesenta, esperó el momento preciso para sacar a la luz esas ideas «revolucionarias». En este sentido, parece que aprovechó el espacio discursivo creado por Castro, para tratar de dar voz a esa mitad de la población que la revolución liberal había olvidado.

Por el momento, con la publicación de *La mujer del porvenir*, Arenal se enfrentó a la ciencia negando las teorías que hacían de la desigualdad una cuestión natural, exaltó la moralidad femenina, dignificó su papel como madres y esposas, y otorgó un importante papel a la educación y al trabajo como remedios contra la inferioridad intelectual y como forma de perfeccionar su función en el interior del núcleo familiar. De este modo, en *La mujer del porvenir*, Arenal rechazaba de pleno las teorías científicas que hacían de la inferioridad intelectual de la mujer algo natural. «Ni el

[1091] Los estudios sobre Concepción Arenal son abundantes, por lo que me limitó a citar algunos de los más relevantes con relación a su feminismo y al krausismo: CABRERA BOSCH, Mª ISABEL: «Las mujeres que lucharon…», *op. cit.*; LACALZADA DE MATEO, Mª JOSÉ: «Concepción Arenal en la…», *op. cit.*; «Concepción Arenal: Humanismo…», *op. cit.*; *La otra mitad… op. cit.*; PIRAT, AURÉLIE: «Concepción Arenal…», *op. cit.*; ROMEO MATEO, Mª CRUZ: «Concepción Arenal…», *op. cit.*; AGUINAGA ALFONSO, MAGDALENA: «La educación y emancipación de…», *op. cit.*; ARESTI, NEREA: «Juegos de integración…», *op. cit.*

[1092] ARESTI, NEREA: «Juegos de integración…», *op. cit.*, p. 35.

estudio de la fisiología del cerebro ni la observación de lo que pasa en el mundo», explicaba Arenal, «autorizan para afirmar resueltamente que la inferioridad intelectual de la mujer sea orgánica»[1093]. Por el contrario, como defensora de la igualdad, la razón y el poder de la instrucción, establecía el límite de la diferencia sexual en la educación, haciendo de la subordinación femenina un problema cultural. En opinión de Arenal, y en íntima relación con la noción que el krausismo tenía del concepto de armonía como equilibrio, la naturaleza había hecho «al hombre y á la mujer diferentes, pero armónicos», siendo la sociedad la que caprichosamente los desfiguraba, «de modo que vienen en muchos casos á ser opuestos»[1094]. Así, desde una doble misión, trataría de despertar, en primer lugar, una conciencia de subordinación en las mujeres, resaltando la «superioridad moral»[1095] de ésta, más bondadosa, sensible, compasiva y paciente que el hombre, creando un nuevo modelo de «ángel del hogar». En un segundo término, trataría de dignificar a las mujeres desde el desempeño de su rol como madres. De esta forma, frente a la vida activa del hombre, denunciaba Arenal la pasiva y sedentaria rutina propia de las mujeres de su tiempo, y reclamaba, como solución, la educación de las mujeres y el derecho a desempeñar algunos trabajos con un triple objetivo cuyas consecuencias desembocaban siempre en favor de la familia[1096]. El primero sería acabar con el tedio y el aburrimiento de las propias mujeres, pero también de su prole, que mímicamente se vería contagiada de su felicidad; como segundo objetivo resaltaba el hecho de sentirse útil contribuyendo con su salario a la economía familiar; mientras, el tercer propósito de este acceso a la educación sería la riqueza intelectual que le permitiría, no solo asistir a la educación de sus propios hijos, sino la intervención en conversaciones conocidas como «de hombres», apoyando y aconsejando a sus maridos. Vemos, de este modo, cómo Arenal quiso luchar contra la subordinación femenina dignificando a las mujeres desde su papel tradicional de madres, ensalzando su feminidad. Desde este punto de vista, la educación y el trabajo contribuirían a mejorar el proyecto maternal de las mujeres en beneficio de toda la sociedad.

No obstante, cabría preguntarse qué papel ocuparían las mujeres solteras o aquellas sin hijos en este plan que enaltecía la maternidad como destino social de las mujeres. Arenal, desde la perspectiva de que el matrimonio no era «la única carrera de

[1093] ARENAL, CONCEPCIÓN: *La mujer del porvenir. La mujer de su casa*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1895, pp. 24-25.
[1094] *Ibíd.*, pp. 84-85.
[1095] *Ibíd.*, p. 32.
[1096] *Ibíd.*, p. 66.

la mujer»[1097], también tuvo en cuenta en su proyecto de dignificación a este sector de la sociedad interpelado en aquella época como solteronas o «para vestir santos». Defendía así el hecho de que la mujer «es mujer aunque no sea madre», «es compasiva, paciente, afectuosa y dispuesta á la abnegación»[1098], por lo que la mujer soltera, a la que no debía mirarse con desdén sino con respeto y educación, podía «consagrar toda su existencia al bien de la sociedad»[1099], al consuelo de sus semejantes. Un concepto de maternidad social que traspasaba los límites de la biología y desarrollaría ampliamente en su siguiente obra, en la segunda fase de su proyecto feminista[1100].

En 1881 completó su discurso en defensa de las mujeres con *La mujer de su casa*, que negaba, precisamente, aquel prototipo del «ángel del hogar» o «perfecta casada» que recluía a las mujeres en el seno del hogar doméstico. La mujer de su casa se constituía ahora para Arenal como un ideal erróneo, porque «señala el bien donde no está; corresponde á un concepto equivocado de la perfección, que es para todos progreso, y que se pretende sea para ella inmovilidad»[1101]. Por el contrario, consideraba a las mujeres como importantes agentes en la obra de regeneración social que se trataba de llevar a cabo en España. Una obra, esencialmente moral a la que debía contribuir «la mujer, por lo que hace, por lo que aconseja, por lo que inspira; y todo bien apreciado, puede tener en ella más parte que el hombre»[1102]. De esta forma, ahondando en la diferencia esencial entre hombres y mujeres, recalcaba las virtudes propias femeninas que podían ayudar a la mejora social, y animaba a la lectura de la obra que Elizabeth Cady Stanton, Susan B. Anthony y otras feministas comenzaban a publicar en los Estados Unidos, *History of Woman Suffrage*, con infinitud de ejemplos de la valía femenina desde los inicios del movimiento sufragista. Con esta obra, Arenal negaba el modelo tradicional de género para extender la labor de las mujeres al ámbito público, como madres de la sociedad entera. Esta resignificación del concepto de «madre», incluía una visión activa de las mujeres que debían instruirse en iguales condiciones que los hombres y acceder a la actividad laboral con el fin de ganarse libremente la vida porque las mujeres, sin independencia económica, seguirían abocadas a la

[1097] *Ibíd.*, p. 53.
[1098] *Ibíd.*, p. 136.
[1099] *Ibíd.*, p. 136.
[1100] Acerca de este concepto de maternidad social: NASH, MARY: *Mujeres en el mundo… op. cit.*, pp. 125-134; y MORATA MARCO, EVA MARÍA: «Miradas femeninas sobre la maternidad. Discursos de las mujeres españolas en el cambio del siglo XIX al XX», en G.A. Franco (ed.): *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 345-368.
[1101] ARENAL, CONCEPCIÓN: *La mujer del… op. cit.*, p. 165.
[1102] *Ibíd.*, p. 206.

subordinación. A pesar de todo, el enérgico desarrollo científico producido en la década de los setenta llevó a Arenal a dudar de esa igualdad de inteligencia de los sexos que había proclamado veinte años antes[1103], sin embargo, se mostraba convencida de que llegase hasta donde llegase la inteligencia femenina, las mujeres debían procurarse resistir hasta el final, agotando todas las posibilidades de perfeccionarse y evitando las descalificaciones de debilidad que la incapacitaban para la plenitud de su vida física, moral e intelectual.

En relación con su obra anterior, se mantuvo firme en la negativa a conceder derechos políticos a las mujeres. Consideraba, de un lado, que mientras las mujeres fueran ignorantes, otorgarles el derecho al voto únicamente supondría conceder más papeletas a los hombres de su alrededor, equivaliendo «á que el marido tuviese dos votos; y si era padre, tantos como hijas mayores de edad»[1104]; y del otro, negaba cualquier relación de las mujeres con la política, en provecho de su propia moralidad y pureza, «porque la esfera política es, y tememos que sea siempre, la menos pura de todas, y deseábamos que la mujer se mantuviera á conveniente distancia, para que no se manchase»[1105].

Por otra parte, en el informe que Arenal escribió para la obra publicada por Theodore Stanton en 1884, *The woman question in Europe*[1106], bajo el título de «Estado actual de la mujer en España»[1107], mostraba una situación caracterizada por la falta de instrucción y educación en mujeres y niñas, el veto al trabajo femenino impuesto por la opinión pública, la ausencia de derechos civiles, administrativos y políticos para las mujeres y el alto grado de superstición y religiosidad superficial que se daba entre las mujeres españolas. Pese a todo, destacaba Arenal el avance producido en los últimos años con el aumento de mujeres estudiantes y trabajadoras gracias a la labor de instituciones como la Asociación para la Enseñanza de la Mujer y sus escuelas de Institutrices, Telégrafas, Comercio e Idiomas a las que hemos aludido más arriba.

En definitiva, planteo que la evolución del pensamiento de Arenal fue paralela al contexto socio-político de su época y el enmarque de su discurso de género marchó en

[1103] *Ibíd.*, pp. 265-266.
[1104] *Ibíd.*, p. 274.
[1105] *Ibíd.*, p. 275.
[1106] En esta obra, el hijo de la destacada feminista estadounidense Elizabeth Cady Stanton trató de comparar los niveles que había alcanzado la causa feminista en los diferentes países europeos.
[1107] ARENAL, CONCEPCIÓN: «Estado actual de la mujer en España», en C. Arenal: *La emancipación de la mujer en España*, Júcar, Madrid, 1974, pp. 25-58.

consonancia con la línea abierta por el krausismo. Desde esta perspectiva, defiendo cómo el contexto de la Institución Libre de Enseñanza y su programa de regeneración de España crearon las condiciones de posibilidad propicias que hicieron a Arenal evolucionar con respecto a su estrategia feminista. Así, desde aquella dignificación de las mujeres como madres que necesitaban acceder a la educación en provecho de sus familias promovida en el contexto del Sexenio, Arenal desarrolló una nueva visión sacando a las mujeres de sus casas y otorgándoles ese importante papel educador y moralizador en el seno de la decadente sociedad española restauracionista.

En este sentido, resulta clara la concordancia entre el feminismo de Arenal y el feminismo krausista, en concreto el defendido por Gumersindo de Azcárate. No se nos escapa la profunda admiración que sintió el krausista por la autora gallega. La correspondencia mantenida entre ambos, la dirección de Azcárate de *La Voz de la Caridad* durante varios años, la introducción que hizo el krausista al *Ensayo sobre el derecho de gentes* de Concepción Arenal[1108], o sus escritos a la muerte de la misma en febrero de 1893 así lo demuestran. Resulta destacable la nota que escribió en la conocida *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, en donde, tras enumerar los títulos de las obras más importantes de Arenal en materia jurídica, criticaba las restricciones de género impuestas en la sociedad, aclarando cómo «si la autora fuera autor», Arenal habría sido «proclamado el primer criminalista, el primer escritor de derecho internacional, el primer sociólogo de España»[1109]. Una personalidad sobresaliente que aunaba armónicamente las características de ambas sexos y que Azcárate definía como la conjunción de la energía propia de los varones, reflejada «en sus escritos, todos llenos de nervio, y en su estilo conciso y expresivo», y de la delicadeza femenina, manifiesta «en sus obras, en sus cuidados incesantes por los pobres, los presos, los desgraciados»[1110].

Con motivo de su muerte, Rafael Salillas, Antonio Sánchez Moguel y el propio Gumersindo de Azcárate le dedicaron un homenaje, que titularon *Doña Concepción Arenal en la ciencia jurídica, sociológica y en la literatura*, en el Ateneo de Madrid. Con su discurso, pretendía Azcárate pagar «un tributo de justicia á la memoria de la eximia escritora», al tiempo que prestaba «un servicio al país, llamando su atención

[1108] ARENAL, CONCEPCIÓN: *Ensayo sobre el derecho de gentes*. Imprenta de la Revista de Legislación, Madrid, 1879.
[1109] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Doña Concepción Arenal», *Revista General de Legislación y Jurisprudencia*, nº 82, 1893, p. 5.
[1110] *Ibíd.*, pp. 6-7.

sobre libros y trabajos, en que tanto puede aprender y de que tanto provecho puede sacar»[1111]. Enaltecía su figura y explicaba cómo, movida siempre por su gran humanidad, su objeto de estudio y de trabajo habían sido siempre los pobres, los obreros, los presos: «un sentimiento de simpatía para todos los dolores, un sentimiento de compasión para todos los desgraciados»[1112]. Mientras que su fuente de conocimiento, el motivo de su inspiración, no había sido otro que la realidad misma y su propia experiencia de la vida. Así, el material que inspiró sus originales obras no era sino muestra de la existencia viva, hallado «en la conciencia del individuo, en los senos de la sociedad, en el tugurio del pobre, en la prisión»[1113]. A este enaltecimiento de la figura de Arenal le faltó, no obstante, una mención importante. Tal y como hizo notar Pardo Bazán en 1893, resultaba imperdonable que aquellos que habían contribuido a crear ese espacio discursivo en el que habitó Arenal, no atendieran en aquel homenaje a las ideas de Arenal acerca de las mujeres. Dispuesta a enmendar este error, ella misma dedicó un artículo en su revista *Nuevo Teatro Crítico* enalteciendo la lucha emprendida por Arenal en pro de la educación de la mujer y del desempeño de algunas profesiones. A pesar de las diferencias entre ambas, no dudó Pardo Bazán en recalcar la firmeza con la que la autora gallega había defendido el derecho de las mujeres de lograr su pleno desarrollo como seres humanos.

> «Es propicio el momento –expresaba Pardo Bazán– para recordar á los que con loable empeño recomiendan ahora su nombre á la veneración del público, que el más importante de los beneficios que á la humanidad dispensó la pluma de la insigne muerta, fue éste de pretender mejorar la triste condición de las mujeres, y que la mayor señal de amor y respeto que cabría tributar á la memoria de doña Concepción Arenal, sería llevar á la práctica algo de lo que con frase sobria, con reposado y firme estilo, con calor del alma, con noble serenidad de la mente y con ingenuidad propia de quien busca verdades y no prestigios, indagó, propuso y predicó en sus dos notables libros sobre la que llama *gran cuestión social femenina*»[1114].

Sea como fuere, lo interesante para el tema que nos ocupa es descubrir cómo Azcárate, si bien reacio siempre al encasillamiento en corrientes políticas o filosóficas,

---

[1111] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Doña Concepción Arenal en el derecho y la sociología», R. Salillas, G. Azcárate y A. Sánchez Moguel: *Doña Concepción Arenal en la ciencia jurídica, sociológica y en la literatura*, Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1894, p. 8.
[1112] *Ibíd.*, p. 9.
[1113] *Ibíd.*, pp. 21-22.
[1114] «Concepción Arenal y sus ideas acerca de la mujer», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 26, febrero de 1893, p. 303-304.

parece, con sus palabras, querer acercar a Arenal al concepto ético y armonioso del krausismo español. En su opinión, podría decirse que el concepto de libertad utilizado por Arenal emanaba del liberalismo, «pero no abstracto», aclaraba, «sino ético», «no el extremado y radical, sino el moderado y armónico»[1115]. Este intento de Azcárate por hacer a Arenal parte del krausismo, contrasta con el histórico rechazo que la historiografía ha mostrado al tratar de establecer una sólida relación entre Arenal y el entorno krausista. Mª José Lacalzada, por su parte, ha atribuido esta negativa al intento por evadirla del anatema krausista así como a la recatolización de su discurso por parte del padre Alarcón y Meléndez[1116]. Aurélie Pirat ha ido más allá haciéndola heredera del espíritu krausista, aunque en su opinión, su independencia y libertad de juicio le habrían llevado a no comprometerse con ninguna institución[1117]. Por último, Mª Cruz Romeo la ha relacionado con el krausismo, señalando la fuerte amistad que le unió con Castro, Azcárate y Giner, y estableciendo similitudes entre el discurso arenaliano y el krausista, aunque rechazando que ella lo fuera[1118]. Desde mi punto de vista, no existe lugar a dudas. Las semejanzas presentadas entre estos dos personajes, resultan reveladoras. Su concepto de libertad, aquel definido por Azcárate como medio y no como fin en 1868, fue utilizado por Arenal en *Cartas a un señor* unos años después. En aquellas cartas y en otros textos de Arenal, vemos un discurso plagado de alusiones al mismo concepto de perfectibilidad humana de los seres utilizado por los krausistas, un recurso semejante a la práctica del bien por el bien y a la religión intimista e individual, y un proyecto social no sólo similar, sino conjunto en relación a la necesidad de una regeneración en el que las mujeres debían jugar un importante papel. Así, Arenal, aprovechando las posibilidades abiertas desde el krausismo para desarrollar sus propuestas en favor de las mujeres, participó de un contexto discursivo del que Azcárate formaba parte.

A principios de 1869, con las elecciones a Cortes Constituyentes a la vuelta de la esquina y la libertad de cultos presta a discutirse en el Congreso, Azcárate ya era plenamente consciente del problema que en torno al género se daba en España. En su opinión, uno de los inconvenientes de esta cuestión era precisamente la relación entre religión y mujeres de la que la Iglesia se había aprovechado para controlar las conciencias de la mitad de la población. La propia actitud del krausismo hacia la Iglesia

[1115] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Doña Concepción Arenal en el…», *op. cit*., p. 73.
[1116] LACALZADA DE MATEO, Mª JOSÉ: «Concepción Arenal en la…», *op. cit.*, p. 70.
[1117] PIRAT, AURÉLIE: «Concepción Arenal…», *op. cit.*, pp. 371-372.
[1118] ROMEO MATEO, Mª CRUZ: «Concepción Arenal…», *op. cit.*, p. 239.

favorecía su argumento. En uno de sus artículos en *La voz del siglo*, ya advertía Azcárate la labor que los diarios neocatólicos estaban llevando a cabo, anulando la propaganda democrática a favor de la libertad religiosa con «patrañas hábilmente urdidas» dirigidas a las mujeres[1119]. Así, animaba a sus compañeros a trabajar por ilustrar las conciencias, haciendo «saber que el espíritu religioso no se fortalece ni ensancha más que donde vive con entera libertad»[1120]. En otro artículo, a propósito de la exposición recibida por el Gobierno Provisional que quince mil señoras habían firmado en contra de la libertad de cultos, acusaba Azcárate al clero de influir en las decisiones de las ignorantes y fanáticas mujeres españolas:

> «La mujer española es religiosa como mujer, es católica por tradicion, y es fanática porque obedece á la influencia clerical: la poca ó ninguna parte que toma en los movimientos políticos; su escasa educacion, que le impide examinar los adelantos científicos; su cometido social, que no presiente el porvenir de los pueblos, son los *vetos* que esta nacion opone á las intolerantes exposiciones en que aquella pide para sus hijos lo que su corazon maternal rechazaría si no se doblegara ante la fuerza irresistible del error»[1121].

Así, sustentando su argumento sobre la conciliación armónica entre binomios históricamente enfrentados como tradición y progreso o religión y ciencia, y gracias también a ese principio krausista que extendía la religión íntima y personal a toda la humanidad, trató Azcárate de desvincular la ligazón tradicional entre mujeres y religión. Les pedía a éstas que reflexionaran acerca de la libertad de cultos omitiendo, por un momento, el mensaje neocatólico. De ese modo explicaba Azcárate cómo la verdad no podía ser patrimonio de nadie, y que esa cerrazón solo conducía a «la intolerancia», a «la fé ciega», haciendo del fanatismo el mayor enemigo de la religión[1122]. En su opinión, la libertad de cultos engrandecería el cristianismo, pues al compararlo con otras religiones, florecerían sus bondades. Este artículo obtuvo respuesta unos días más tarde de la pluma de una suscriptora que se había visto interpelada. La autora de la carta, «aunque no ménos ignorante y religiosa que las demás»[1123], entendía la idea de tolerancia defendida por Azcárate, y animaba al resto de mujeres a apoyar la libertad de cultos con una triple misión: en primer término, porque sólo respetando las demás

[1119] «Libertad religiosa», *La Voz del Siglo*, nº 40, 1 de enero de 1869.
[1120] *Ibíd.*
[1121] «A la mujer española sobre libertad de cultos», *La voz del siglo*, nº 48, 12 de enero de 1869.
[1122] *Ibíd.*
[1123] «La libertad religiosa», *La voz del siglo*, nº 54, 19 de enero de 1869.

religiones sería respetada la suya; como segundo punto, para que todas las madres pudieran transmitir a sus hijos libremente sus creencias religiosas; y en último lugar, como modo de afianzar y purificar el catolicismo. Concluía su carta aludiendo elocuentemente a la necesidad que tenían las mujeres de ser instruidas, «porque la medida de la civilizacion ó atraso de las naciones es la ilustracion ó la ignorancia de las mujeres»[1124]. Esta carta nos muestra, en el contexto del Sexenio, cómo el discurso de Azcárate estaba llegando a una parte de la sociedad que comenzaba a percatarse de que las mujeres debían formar parte del progreso social.

Como abogado, Azcárate también fue consciente de la subordinación legal de las mujeres respecto de sus padres, maridos o tutores. El 25 de junio de 1869, presentaba Azcárate su discurso para el ejercicio de doctorado acerca de la Ley 61 de Toro, ante la sección de Derecho Civil y Canónico de la Facultad de Derecho de la Universidad Central. Esta ley del año 1505, heredera del derecho romano, prohibía a las mujeres, a las que se consideraba menores de edad y había, por tanto, que proteger, ser fiadoras de sus maridos. En palabras del autor, aquella ley violaba «el derecho de la mujer a disponer de sus bienes, sin más limitación que la nacida de los derechos que justamente al marido corresponden»[1125]. El fin de esta ley, decía Azcárate, había sido evitar que por «las sugestiones del marido se perjudicara la mujer», que debido a su «alejamiento de la vida civil no podía conocer la trascendencia de ciertos actos, y cuyo amor a su esposo podía arrastrarla a acceder a lo que ella misma consideraba que la era perjudicial»[1126]. Sin embargo, rechazaba Azcárate esta sobreprotección de la legislación sobre las mujeres, a quienes ensalzó en su discurso rompiendo con la tradicional división de género propia de su tiempo y resaltando el importante papel que la Historia había concedido a algunas mujeres:

> «Es verdad que en la mujer predominan facultades que en el hombre no son tan vivas –decía Azcárate–, y al contrario; pero no se crea que la mujer es todo sentimiento y el hombre todo reflexión; éste todo fuerza, aquélla todo debilidad. No están tan lejos una de otro, cuando la mujer, como el hombre, asciende al Trono y, como él también, sube al cadalso; no son la debilidad y la irreflexión tan esenciales en el sexo a que han

[1124] *Ibíd.*
[1125] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Juicio crítico de la Ley 61 de Toro, exponiendo sus motivos, su objeto y su conveniencia», *Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales*, nº 1, 1918, p. 20.
[1126] *Ibíd.*, p. 16.

pertenecido Juana de Arco y Catalina de Rusia, Santa Teresa de Jesús y Madame Stael»[1127].

Resulta interesante cómo en su recurso a la excelencia femenina, para Azcárate la diferencia estribaba en la educación recibida. Su percepción se mostraba en oposición a las visiones dominantes que postulaban enseñanzas diferentes para cada sexo con el fin de respetar e incluso acentuar su carácter de masculinidad o feminidad. Para Azcárate, una adecuada instrucción acercaba a ambos sexos, y en el caso de la administración de bienes que se estaba discutiendo, los conocimientos oportunos otorgarían a las mujeres la facultad para elegir entre dividir «de buen grado con su marido la pérdida que la desgracia pueda proporcionarles» o, por el contrario, negarse desde un principio «a otorgar fianzas en su favor y a obligarse con él mancomunadamente»[1128]. Así, desde la perspectiva de Azcárate, la educación por igual de hombres y mujeres acabaría con la subordinación legal a la que éstas estaban abocadas debido a su ignorancia.

De igual forma, resulta revelador el apartado dedicado a la educación de los hijos del testador de la *Minuta de un testamento* de Azcárate que veremos en el siguiente apartado. Si bien el autor defendía la virtud virginal con que su imaginaria hija iba a acceder al matrimonio, se mostraba en contra de la costumbre de considerar la pureza como virtud característica únicamente del sexo femenino. De manera contraria a las imposiciones sociales de la época, estaba convencido de que tanto el hombre como la mujer debían ofrecerse a sus respectivos compañeros en cuerpo y alma. En la línea abierta por Arenal en su colaboración con Joséphine Butler por la erradicación de la prostitución y la doble moral, lo opuesto significaba la pervivencia de conductas amorales impropias del discurso krausista como la prostitución, la corrupción o el adulterio:

> «Sólo la fuerza del hábito y de la imposición social puede explicar la extraña contradicción que resulta en este punto, entre uno y otro sexo, y que hace que, mientras el varón lleva hasta el extremo debido sus exigencias en punto a la pureza de la que ha de ser su esposa, la mujer se conforma, con una tranquilidad que, a veces, quizás es sólo

[1127] *Ibíd.*, p. 19.
[1128] *Ibíd.*, p. 20.

aparente, con que la virtud del que ha de ser su marido comience con el matrimonio»[1129].

Con estas palabras, Azcárate, además de conectar con las visiones católicas más ortodoxas en lo que a la castidad y a la oposición a la doble moral se refiere, se adelantó a las teorías sociales de médicos y sociólogos que en los años veinte del pasado siglo desarrollarían nuevos conceptos de normalidad sexual, que incluían la oposición al contacto sexual antes del matrimonio, una nueva idea de moralidad y el rechazo de la prostitución como práctica iniciadora para los hombres[1130]. Un nuevo ideal de matrimonio basado en el respeto mutuo y la fidelidad conyugal. A través de su discurso de género, Azcárate no solo rompía con el modelo tradicional de mujer a la que iban intrínsecamente ligados los conceptos de religión, pureza o virtud, sino que desmantelaba el estereotipo de masculinidad dominante en los medios liberales que se había construido mediante un énfasis en la emancipación masculina de las ideas religiosas y la tradición[1131]. Sugiero así cómo Azcárate y los krausistas participaron en el debate en torno al carácter sexuado de la educación, la religión y la moral, «des-sexualizando» estos valores y extendiendo la religiosidad y la moralidad a toda la humanidad en un momento clave.

Al igualar las características de hombres y mujeres, no hacían sino equiparar sus facultades, en especial las intelectuales. «Ella, como el hombre», expresó Azcárate en el primer número de la revista *Instrucción para la mujer*, «está dotada de energías y necesidades intelectuales que piden desarrollo y satisfacción, cosas que sólo puede proporcionarle la educación y la enseñanza»[1132]. De esta forma reclamaba Azcárate en la década de los ochenta la instrucción femenina como modo de mejorar la humanidad. Al modo institucionista, diferenciaba entre educación, es decir, el desarrollo de las facultades que debía alcanzar a todos los elementos de la naturaleza y prologarse durante toda la vida; e instrucción, referida ésta al orden intelectual[1133]. En este sentido,

[1129] Nota al pie número 3, AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Minuta de un testamento», en G. Azcárate: *Estudios Religiosos… op. cit.*, p. 130.
[1130] Para más información: ARESTI, NEREA: «La nueva mujer sexual y el varón domesticado. El movimiento liberal para la reforma de la sexualidad (1920-1936)», *Arenal*, vol. 9, nº 1, 2002, pp. 125-150; RÍOS LLORET, ROSA E.: «Sueños de moralidad. La construcción de la honestidad femenina», en I. Morant (dir.*): Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 181-206.
[1131] Ver ARESTI, NEREA: *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*. Cátedra, Madrid, 2010, pp. 16-18.
[1132] «La instrucción para la mujer y la educación del hombre», *Instrucción para la mujer*, nº 1, 1 de marzo de 1882, p. 1.
[1133] *Ibíd.*, p. 2.

lo que propugnaba Azcárate era la importancia de la instrucción de las mujeres para la educación del hombre desde tres niveles distintos: el primero de ellos se refería a la mujer maestra, profesora o institutriz, a aquellas consagradas a la enseñanza que necesitaban instruirse con el fin de impartir conocimientos a sus alumnos. El segundo nivel hacía referencia al ámbito familiar de las mujeres, en donde, como educadoras de sus hijos –y también, en opinión del autor, de sus maridos, padres o hermanos– requerían de una instrucción. El tercer nivel, el estrato social, resultaba un problema teniendo en cuenta que la propia sociedad se negaba a permitir a las mujeres salir al ámbito público, recluyéndolas en el contexto familiar. La estrategia de Azcárate a este respecto fue trasladar el papel que las mujeres ejercían en el interior del hogar al plano social, tomando parte activa, por ejemplo, en los círculos de amistades o conocidos en tertulias, asociaciones o círculos científicos, literarios o de recreo. Para ello resultaba prioritario acabar, mediante la instrucción, con el desnivel cultural que existía entre hombres y mujeres y que hacía a los primeros creerse superiores. No se trataba de que fueran doctoras en todas las materias, sino de que el conocimiento de cultura general le bastara a la mujer «para que no tenga que condenarse al mutismo y á oir palabras y no ideas» cuando escuchaba hablar «de una máquina, un pozo artesiano, una planta, un poema, un drama, una industria, una crisis política, una guerra internacional, un problema social ó un hecho importante de la historia»[1134].

En consonancia con la idea de maternidad social difundida por Arenal, vemos cómo la táctica de Azcárate consistió en integrar a las mujeres en la vida social para fomentar la amistad entre individuos de uno u otro sexo, de modo que los hombres se vieran beneficiados de la «bienhechora influencia» femenina[1135]. Como ya he apuntado, defiendo la idea de que se trata de un proyecto común al que Arenal y Azcárate aportaron sus propias ideas dando lugar al concepto de maternidad social como forma de regeneración socio-cultural. Desde ese discurso feminista común resignificaron el concepto de madre extendiendo el papel privado de las mujeres a la esfera pública. Del mismo modo, dignificaron la noción de mujer al considerarla igual al hombre en derechos y facultades, abriendo para ellas un mundo educativo y profesional en el que desarrollarse como personas. Esta función de las mujeres como madres de la sociedad,

[1134] «La instrucción para la mujer y la educación del hombre», *Instrucción para la mujer*, nº 2, 16 de marzo de 1882, p. 21.
[1135] *Ibíd.*

sería clave en los primeros años del siglo XX para el proyecto llevado a cabo por los regeneracionistas tras la pérdida de las últimas colonias españolas[1136].

Por último, no debemos olvidar cómo en esta España de finales del siglo XIX, y también gracias al contexto auspiciado por el krausismo y la Institución Libre de Enseñanza, surgió otra estrategia discursiva en beneficio de la dignificación de las mujeres de la mano de Emilia Pardo Bazán[1137]. Si bien su independencia intelectual hace imposible enmarcar su pensamiento dentro del krausismo, resulta interesante su figura al servirse de los mismos espacios discursivos abiertos por el krausismo. Así, al igual que Arenal y Azcárate defendía que la desigualdad de género era una construcción social y que la solución radicaba en la educación de las mujeres. Sin embargo, Pardo Bazán no compartía el destino doméstico-familiar promovido por ellos. En su opinión las mujeres tenían un destino propio e individual al margen de su condición de madres o esposas. La participación de todos estos personajes en los congresos pedagógicos de finales de siglo, les sitúa, como veremos a continuación, del lado de una misma estrategia discursiva: el derecho a la educación de toda la sociedad.

7.3.5. «Contra el progreso no se puede marchar». Los primeros congresos pedagógicos y la educación para todos

Serán precisamente estas ideas sobre el acceso de las mujeres a la educación y al mundo laboral, algunas de las discutidas en el importante Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano, celebrado en Madrid en octubre de 1892 en el contexto de las conmemoraciones del Cuarto Centenario del descubrimiento de América[1138].

[1136] ARCHILÉS, FERRAN: «Piel moruna, piel imperial. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909)», *Melanges de la Casa de Velázquez*, nº 42-2, 2012, pp. 37-54; MUNSON, ELIZABETH: «Regenerando a la mujer, regenerando España», *Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda*, nº 18, 2000, pp. 43-54.

[1137] Acerca del discurso feminista de Pardo Bazán destacan, en orden cronológico, las siguientes obras y artículos: CABRERA BOSCH, Mª ISABEL: «Las mujeres que lucharon…», *op. cit.*; RODRÍGUEZ, ADNA ROSA: *La cuestión feminista en los ensayos de Emilia Pardo Bazán*. Ediciós do Castro, A Coruña, 1991; GÓMEZ-FERRER, GUADALUPE: «Introducción», en E. Pardo Bazán: *La mujer española y otros escritos*, Cátedra, Madrid, 1999, pp. 9-68; y «La apuesta por la ruptura», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 143-180; KIRKPATRICK, SUSAN: «Emilia Pardo Bazán…», *op. cit.*; AGUINAGA ALFONSO, MAGDALENA: «La educación y emancipación de…», *op. cit.*; ARESTI, NEREA: «Juegos de integración…», *op. cit*.

[1138] Encontramos información acerca de los Congresos Pedagógicos celebrados en España a finales del siglo XIX en las siguientes obras y artículos, citadas por orden de aparición: DI FEBO, GIULIANA: «Orígenes del debate feminista…», *op. cit.*; SCANLON, GERALDINE M.: *La polémica feminista… op. cit.*; BATANAZ PALOMARES, LUIS: *La educación española en la crisis de fin de siglo. (Los congresos pedagógicos del siglo XIX)*. Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1982; JAGOE, CATHERINE;

Destaca como precedente el Congreso celebrado en Madrid diez años atrás, donde, con apenas una quinta parte de participación femenina, se discutieron ya algunas medidas en beneficio de las mujeres. En la cuarta sesión de aquel congreso dedicado a la educación primaria, se discutió acerca de la conveniencia o no de dejar en manos de las maestras la enseñanza de párvulos. La opinión más generalizada, defendida también por los profesores institucionistas, se manifestó a favor de que las mujeres regentasen las escuelas de párvulos por su disposición maternal y su mayor ternura y capacidad para comprender a la primera infancia. Los krausistas aprovecharon aquel contexto para defender también la coeducación, implantada ya en sus escuelas y colonias de verano con el fin de crear un ambiente propicio de convivencia de niños y niñas en las aulas.

Por otra parte, durante la discusión de la quinta sesión acerca de la reforma de las Escuelas Normales, los profesores de la ILE abogaron a favor de una educación completa para las mujeres que incluyera el acceso a la educación superior, aunque la idea fue rechazada por mayoría. El parcial éxito de este primer congreso se reflejó en las medidas adoptadas durante el ministerio de J. Luis Albareda. El ministro de fomento resolvió en 1882 confiar a las mujeres la dirección de las Escuelas de Párvulos. También estableció un ambicioso programa teórico y práctico para preparar a las futuras maestras con el desarrollo de un amplio plan de reforma interna de la Escuela Central Normal de Maestras que incluía la ampliación de sus enseñanzas y el establecimiento de un cuarto año que incorporaría un curso especial de párvulos basado en el sistema pedagógico de Fröebel[1139]. Estas reformas no durarían mucho pues en 1884, con la subida al poder del partido conservador, el nuevo ministro de Fomento, Alejandro Pidal y Mon, emprendió una reorganización de la Escuela Normal Central de Maestras. El número de cursos volvió a reducirse a tres, eliminándose consecuentemente el curso especial de párvulos, se suprimieron asignaturas, se restablecieron los exámenes de reválida, se exigió a las alumnas una edad mínima de 18 años para ingresar en la misma y se decretó que sólo las mujeres podrían impartir clase en la Escuela (exceptuando la asignatura de religión que correría a cargo de un sacerdote). La implantación de estas medidas conservadoras molestó especialmente a Giner de los Ríos, quien dedicó varios

BLANCO, ALDA y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA: *La mujer en los discursos… op. cit.*; FERNÁNDEZ POZA, MILAGROS: «El debate educativo de finales del ochocientos y el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. extraordinario, 2007, pp. 71-82; MANDADO, RAMÓN EMILIO; SÁNCHEZ-GEY, JUANA y MADARIAGA DE LA CAMPA, BENITO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit*.

[1139] COLMENAR ORZAES, CARMEN: *Historia de la Escuela Normal Central de Maestras de Madrid 1858-1914*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.

números de la *Revista de España* a criticar aquella disposición encaminada contra «la necesidad de mejorar la educación de nuestros párvulos» que todos, gobernantes de las más diversas opiniones, habían conformado «como base indispensable para la reforma de los restantes grados»[1140]. Rechazaba Giner a lo largo de estos artículos la reimplantación de oposiciones, la retirada de asignaturas, la supresión del curso especial y sobre todo, esa norma que contradecía el ideal krausista de educar para la vida, negando a aquellos profesores –como Pedro Alcántara García o Joaquín Sama– la impartición de docencia en la Escuela de Maestras. Se preguntaba por último cuál sería la misión de tan «inútil» empresa, cuyas medidas, más pronto que tarde, acabarían por derogarse[1141]. Con estas palabras, más que vaticinar un futuro que llegó un par de años más tarde con un nuevo ministro de Fomento liberal, Giner estaba denunciando el empeño conservador por perseguir sus «perniciosas doctrinas», oponiéndose a ese progreso contra el que, tal y cómo apuntaría María Goyri en 1892, no se podía marchar.

Por su parte, el Congreso celebrado en Madrid en octubre de 1892 dedicó una sesión, la quinta, íntegramente al tema de la educación de las mujeres y la participación femenina fue altísima. Estuvo presidida por Manuel Ruiz de Quevedo como representante de la Asociación para la Enseñanza de la Mujer, y su vicepresidenta primera y encargada de inaugurar la sesión fue Emilia Pardo Bazán. El resto de la mesa estaba compuesta por Bertha Wilhelmi, Rafael Torres Campos, Luis Ballesteros, Asunción Vela, María Fernández, Concepción Aleixandre y Juan Riaño como presidente de honor. La memoria leída el 16 de octubre por Pardo Bazán versó sobre la relación y diferencias entre la educación de los hombres y la de las mujeres. Tres ideas básicas componían su escrito: en primer término, constataba Pardo Bazán, cómo, mientras la enseñanza masculina se asentaba sobre el principio progresista de la perfectibilidad humana, la de las mujeres quedaba anclada en su función como madres y esposas, resultando que «la mujer es tanto más apta para su providencial destino cuanto más ignorante y estacionaria, y la intensidad de educación, que constituye para el varón honra y gloria, para la hembra es deshonor y casi casi monstruosidad»[1142]. En segundo lugar, defendió, frente a quienes relacionaban la felicidad de las mujeres con la de sus esposos e hijos, «quitando á su destino toda significación individual», la dignidad e

[1140] «Las reformas del Sr. Pidal en la enseñanza de las maestras», tercera parte, *Revista de España*, nº 105, 1885, p. 170.
[1141] «Las reformas del Sr. Pidal en la enseñanza de las maestras», sexta parte, *Revista de España*, nº 107, 1885, p. 163.
[1142] «La educación del hombre y la de la mujer», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 22, octubre de 1892, pp. 19-20.

individualidad de cada persona, reclamando así para las mujeres su propia función social y su felicidad individual[1143]. Como tercer punto destacó su oposición a la idea de que la educación femenina pudiera contribuir a formar buenas madres. La educación, expresaba, «es capaz de beneficiar la naturaleza: nunca de sustituirla»[1144]. En opinión de Pardo Bazán, no se podía formar a las madres en su rol maternal, pues «la madre es la obra maestra del instinto natural, no sólo en la especie humana, sino también en las especies animales; la madre es la naturaleza misma»[1145]. Además, hacía de la maternidad una cuestión temporal y adventicia, por lo que rechazaba la función de la maternidad como la única de la mujer. De este modo, basándose en la esencia cristiana que partía de la igualdad de las almas, reclamaba la enseñanza dirigida a beneficiar a las mujeres, y no pensada en función de su misión reproductora, y el libre acceso a las profesiones.

Pardo Bazán ya había defendido anteriormente esa idea que dignificaba a las mujeres haciéndolas libres de su propio destino, como en la réplica que dirigió al Marqués del Busto tras la intervención de éste en la Real Academia de Medicina. En el artículo, Pardo Bazán criticaba el habitual error cometido por el académico al atribuir a las mujeres un destino de mera relación para con los hombres, considerándolas solo en base a los demás como consecuencia «de la función de aparatos y órganos destinados á la reproducción y conservación de la especie, que nos son comunes con los irracionales»[1146].

Volviendo a aquella sesión del Congreso de 1892, entre las voces de conocidos institucionistas como Rafael María de Labra, Joaquín Sama, Rafael Torres Campos o Agustín Sardá, que desmintieron la inferioridad fisiológica de las mujeres y se posicionaron a favor de una similar educación entre hombres mujeres y el derecho de éstas a ejercer una profesión, destacaron las memorias de valientes mujeres en defensa de la actitud de todas las mujeres para ejercer cualquier profesión. Resulta destacable la intervención de la escritora Berta Wilhelmi de Dávila, que no dudó en aludir a las mujeres obreras y a las trabajadoras del campo para negar que el trabajo extradoméstico impidiera a las mujeres desempeñar sus quehaceres cotidianos o cuidar de sus familias. En su opinión, la emancipación de las mujeres, además de una cuestión de justicia

[1143] *Ibíd.*, pp. 20-21.
[1144] *Ibíd.*, p. 32.
[1145] *Ibíd.*, p. 32.
[1146] «Una opinión sobre la mujer», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 15, marzo de 1892, pp. 76-77.

social, respondía a una «necesidad absoluta, si a la dignificación de la humanidad aspiramos»[1147].

Junto a Berta Wilhelmi de Dávila, destacaron las intervenciones de María Goyri, futura investigadora, Encarnación Rigada, Carmen Rojo, directora de la Escuela Normal Central de Maestras, o Concepción Arenal. Esta última, aun ausente físicamente, no dudó en hacerse oír enviando su informe en defensa de la educación femenina. Arenal, partiendo de esa diferenciación krausista entre educación –la que hacía del sujeto persona recta– e instrucción, determinaba cómo la primera debía ser igual para todos, hombres o mujeres, y en cualquier caso, ser más completa para la mujer, quien en aquellos momentos necesitaba «ser *más persona* que el hombre», requiriendo de «una educación que contribuya a que conozca y cumpla su deber, a que conozca y reclame su derecho, a dignificar su existencia y dilatar sus afectos para que traspasen los límites del hogar doméstico»[1148]. La educación e instrucción de la mujer se presentaban para Arenal como condiciones necesarias para acabar con el estereotipo de mujer madre y esposa y convertirla en un miembro útil para la sociedad. Para ello, era necesario que las mujeres afirmasen su personalidad, convenciéndose de que «soltera, casada o viuda, tiene deberes que cumplir, derechos que reclamar, dignidad que no depende de nadie, un trabajo que realizar e idea de que la vida es una cosa seria»[1149]. Además, aunque Arenal defendió la aptitud femenina para el desempeño de cualquier profesión, promovió como más adecuadas las «profesiones fáciles, de artes y oficios lucrativos»[1150] y, sobre todo, la enseñanza. Ya en el anterior congreso pedagógico celebrado en Madrid en 1882 había abogado por la idoneidad de las mujeres como maestras y directoras de las escuelas de párvulos, por esas características naturales del sexo femenino como son la dulzura, la paciencia o el amor que infunden a niños y niñas.

La radical diferencia de las estrategias feministas entre Arenal y Pardo Bazán ya ha sido mostrada por historiadoras como Nerea Aresti, para quien la diferencia fundamental estribaba en el distinto significado que una y otra otorgaron a la categoría «mujeres»[1151]. De un lado, Arenal, entendía la cuestión de género como parte del más

[1147] «Aptitud de la mujer para todas las profesiones», fragmento extraído de G. Capellán de Miguel y E. Otero Urtaza (eds.): *Antología de textos*, vol. 3, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2013, p. 288.
[1148] ARENAL, CONCEPCIÓN: «La educación de la mujer», en C. Arenal: *La emancipación de la mujer en España*, Júcar, Madrid, 1974, p. 63.
[1149] *Ibíd.*, p. 67.
[1150] *Ibíd.*, p. 75.
[1151] ARESTI, NEREA: «Juegos de integración…», *op. cit.*, pp. 45-46.

amplio problema social que se cernía sobre España, considerando que la regeneración del país pasaba por el desempeño de un papel activo de las mujeres dentro de la sociedad. A este respecto, dignificando a las mujeres como madres y esposas, extendió su rol doméstico al contexto social, suscribiendo algunos de los tópicos del discurso de la domesticidad al hacer de las mujeres superiores moralmente y asignarles características propias como la dulzura, la paciencia o la abnegación. Desde esa concepción de la maternidad social y a través de la educación y la ocupación de determinados trabajos adecuados para ellas, las mujeres contribuirían, para Arenal, a la armonía colectiva del país. Su lucha contra la misoginia le hizo crear así un prototipo de «ángel del hogar» con una feminidad dignificada y como decíamos al principio, muy diferente al de Sinués de Marco. Pardo Bazán, por su parte, como fruto de su propia experiencia, advirtió que las mujeres debían tener un destino propio al margen de los hombres de su alrededor, defendiendo un feminismo individualista y autónomo. A diferencia de Arenal, consideraba que las mujeres tenían la obligación de adquirir una educación por sí y para sí mismas, con el fin de mejorar sus propias condiciones personales, para ser cultas e independientes. En su feminismo de la igualdad primaba la jerarquía y el elitismo frente a la variable sexual. No obstante, a pesar de sus diferencias, las dos gallegas se mostraron de acuerdo en que la dignificación de las mujeres pasaba por desterrar la idea de inferioridad femenina que imperaba en la sociedad únicamente por la fuerza de la costumbre. Ambas se sirvieron de esta forma, de un espacio discursivo que el krauso-institucionismo había construido en beneficio de la emancipación femenina. Así, identificándose más o menos con el krausismo, las dos se valieron del famoso congreso pedagógico como plataforma desde la que reclamar el derecho de las mujeres a recibir una instrucción similar a la de los hombres y a desempeñar actividades laborales. Creo que en este sentido la labor de los institucionistas fue una pieza clave en apoyo de esa dignificación y emancipación de las mujeres españolas.

Así, en sus conclusiones a las ponencias presentadas en aquel congreso, se congratulaba Pardo Bazán del éxito de la sección V, al comprobar cómo casi todas las voces allí alzadas, era «voces de libertad y vida» que desinteresadamente pedían para las mujeres «los derechos y la cultura omnímoda y omnilateral propia de su condición y racionalidad, equivalentes á las del hombre»[1152]. Las cuestiones allí sometidas a

[1152] «Conclusiones», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 22, octubre de 1892, p. 61.

votación fueron dos: en primer término, el reconocimiento de la dignidad propia de la mujer, investida, en consecuencia, «del mismo derecho á la educación que el hombre»[1153]; y en segundo lugar, la apertura libre a la enseñanza oficial y al desempeño de los puestos «á que le den opción sus estudios y títulos académicos ganados en buena lid»[1154]. Los conferenciantes votaron a favor de estas proposiciones, concluyendo que las mujeres debían recibir una educación igual a la de los hombres, que tenían derecho al desarrollo de todas sus facultades y que se las debía capacitar para el desempeño de ciertas profesiones liberales y administrativas. Se les abrió de esta forma el acceso laboral a la administración pública, a la docencia en todos los niveles y el ejercicio de Farmacia y Medicina para mujeres y niños[1155]. Así, la alta participación femenina en el Congreso Pedagógico de 1892 sirvió para colocar en el escaparate el problema de la deficiente, prácticamente nula, educación de las mujeres en España, y de la necesidad de elevarla hasta igualarla a la de los hombres, equilibrando, en palabras de Pardo Bazán, «los dos platillos de la balanza humana»[1156].

Fue tras el éxito obtenido por las mujeres en este congreso de 1892 cuando Adolfo Posada, consciente del interés suscitado por el tema, decidió publicar las cartas intercambiadas meses antes entre él y González Serrano a propósito de la disputa mantenida con Emilia Pardo Bazán. Si bien pudimos observar en ellas a un Posada dubitativo con respecto a su anterior convencimiento de la igualdad de sexos y del poder emancipador de la educación en relación con la causa de las mujeres, estas dudas podían responder más, en la línea expuesta por Aresti, a un reconocimiento de la autoridad intelectual de González Serrano que a un cambio de opinión con respecto a su feminismo[1157]. Esta idea se percibe en el prólogo que dedicó a la recopilación de cartas. En aquel texto se mostró defensor de la armonía matrimonial, acercándose al concepto de matrimonio defendido por Pardo Bazán. El matrimonio debía suponer para la autora una relación recíproca en la que ambos seres, imbuidos de igualdad, recibiesen lo mismo el uno del otro. Como ejemplo de esa conjunción perfecta, ponía Pardo Bazán a la pareja compuesta por John Stuart Mill y Harriet Taylor, tal y como manifestó en el prólogo a la obra del inglés, *La esclavitud femenina*, que tradujo para su Biblioteca de la

[1153] *Ibíd.*, p. 62.
[1154] *Ibíd.*, p. 63.
[1155] DE LABRA, RAFAEL Mª: *El Congreso Pedagógico de 1892*. Librería de la Viuda de Hernando y Cia, Madrid, 1894, p. 120.
[1156] «Resumen de las ponencias y memorias de la sección V», *Nuevo Teatro Crítico*, nº 22, octubre de 1892, p. 70.
[1157] ARESTI, NEREA: *Médicos, donjuanes… op. cit.*, p. 33.

Mujer en los primeros años de la década de los noventa. En aquel matrimonio, «las dos mitades de la humanidad» se habían «reunido por vez primera sin ningún género de restricción ni limitación mezquina, funesta y triste», formando un honesto y fortalecedor «ideal de unión entre varón y hembra»[1158]. Éste era el mismo ideal defendido por Posada, el matrimonio como la conjunción de una pareja perfecta que se comprendiese de manera recíproca en todos los aspectos de la vida: «Me parece –decía– que todo lo que tienda á hacer más íntima la vida, más gemelas las almas, más capaces de comprenderse el hombre y la mujer, en vez de apagar los encantos del trato… y de quitar atractivos á las relaciones, antes bien, influirá en sentido contrario»[1159]. De otro lado, completamente a favor de la educación y el trabajo femeninos, se manifestó Posada convencido de la necesidad de no dejar a las mujeres, en especial a las solteras o a las viudas, en situación de completo desamparo, promoviendo su desarrollo laboral. Así, frente a las teorías que justificaban la privación de las mujeres del mundo profesional por miedo a que se hicieran varoniles perdiendo los encantos femeninos, Posada replicaba anteponiendo el miedo de las propias mujeres, esa angustia al verse desamparadas y sin recursos, frente a cualquier posible excusa. Así, ya fueran casadas, solteras o viudas, las mujeres tenían derecho para el autor krausista, no sólo a educarse sino a ejercer una profesión mediante la que ganarse el sustento:

> «Discútase lo que se quiera sobre cuáles profesiones convienen á la mujer; lo que no admite discusión es que la mujer debe bastarse á sí misma, en la medida en que el hombre se basta; y yo no encuentro otro medio para lograr esto, que educarla y ponerla en condiciones de ganarse honradamente su vida»[1160].

En 1899, Posada, consciente de la importancia que la cuestión de las mujeres había adquirido a lo largo de la última década, editó una recopilación de artículos que sobre el tema había ido publicando en *La España Moderna*. Tras definir el concepto de *feminismo* como «el movimiento favorable a la mejora de la condición política, social, pedagógica, y muy especialmente económica, de la mujer»[1161], y dar cuenta del desarrollo de las posturas feministas en otros países, se preguntaba muy apropiadamente: «¿Puede hablarse propiamente con relación a España de un

[1158] PARDO BAZÁN, EMILIA: «Prólogo» a J.S. Mill: *La Esclavitud femenina*, Administración, Madrid, s/f [1892-1893], en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/la-esclavitud-femenina--0/html/fefa4632-82b1-11df-acc7-002185ce6064_2.htm#1 (consultado el 13/03/2013).
[1159] POSADA, ADOLFO y GONZÁLEZ SERRANO, URBANO: *La amistad y el sexo… op. cit.*, p. 14.
[1160] *Ibíd.*, p. 13.
[1161] POSADA, ADOLFO: *Feminismo*. Cátedra, Madrid, 1994, p. 43.

movimiento feminista…?»[1162]. La respuesta dada por el sociólogo asturiano fue clara: No. España carecía en su opinión de un movimiento feminista al modo europeo o estadounidense donde escritores y políticos llevaban a la práctica iniciativas reformistas, se creaban asociaciones y contaban con una fuerte opinión general; sin embargo, España sí contaba con «gentes que estudian el asunto, y que se preocupan, teórica o prácticamente, con los problemas que ha provocado do quiera la cuestión del feminismo»[1163]. Aún con todo, resultaba insuficiente. Así lo expresó una Pardo Bazán pesimista y desesperanzada en un artículo que publicó en *La Ilustración Americana* a comienzos del siglo XX a propósito de la publicación de la obra de Carlos Bunge, *Educación de la mujer*. Se mostraba la autora abatida ante la situación de sumisión en la que continuaba la mujer a comienzos de siglo. El progreso en la condición de las mujeres había sido escaso, y «reducidas las conquistas positivas del feminismo en la actualidad»[1164]. Teóricamente las mujeres se habían emancipado y nivelado con los hombres, sin embargo, en la realidad «su dependencia y sujeción persisten»[1165]. «No es feminista –expresaba abatida– más que el cerebro de Europa»[1166]. Apenas unos años más tarde, en la línea abierta por Posada, mostraba ser consciente de la realidad española al constatar la ausencia de un movimiento feminista en España. El acceso de las mujeres a las aulas universitarias o la trayectoria de algunas de ellas que habían luchado por alcanzar el grado de doctoras, no era suficiente para Pardo Bazán:

> «La ley española, es cierto, autoriza a la mujer para recibir la enseñanza oficial y examinarse y graduarse exactamente igual que el hombre. Si la mujer aprovechase esta amplia concesión, y si, obtenidos los certificados legales de capacidad, pretendiese el ejercicio de las profesiones, lo conseguiría, probablemente, como ha conseguido ejercer la medicina. Pero la costumbre, más fuerte que la ley, deja desierto el asiento de la mujer en el aula»[1167].

A pesar de todo, no podemos obviar las conquistas logradas a lo largo de la primera década del siglo XX. Durante estos años, diversos reales decretos establecieron la instrucción en igualdad de condiciones para niños y niñas en la enseñanza primaria, la reforma de las Escuelas Normales, el acceso de las primeras mujeres a las juntas municipales de Instrucción Pública, la coeducación en nivel primario, la creación de una

[1162] *Ibíd.*, p. 198.
[1163] *Ibíd.*, p. 199.
[1164] «Feminismo», en PARDO BAZÁN, EMILIA: *La mujer española… op. cit.*, p. 283.
[1165] *Ibíd.*, pp. 283-284.
[1166] *Ibíd.*, p. 284.
[1167] *Ibíd.*, p. 325.

Escuela Superior de Magisterio, o la derogación de la orden de 1888 por la que las mujeres necesitaban de un permiso especial para matricularse en la universidad. En este afán por facilitar el acceso de las mujeres a la educación superior debemos resaltar las figuras de Juana Ontañón o María de Maeztu, primeras mujeres en ser becadas por la Junta de Ampliación de Estudios para estudiar en el extranjero. Además, en 1915, por influencia de la ILE se creó la Residencia de Señoritas, dirigida precisamente por Maeztu, como lugar en el que hacer compatible la elevación intelectual y el mantenimiento del hogar. Como ha afirmado Martín-Gamero, en los años veinte se dejó sentir ya una afluencia de mujeres a las aulas, pasando, «de excepción a minoría»[1168]. Y todo esto no habría sido posible si estos personajes krausistas e institucionistas no se hubieran decidido a reformar España construyendo un discurso regenerador que pasaba por moralizar y culturizar el país a partir de una renovación pedagógica y científica que incluía el impulso de una importante parte de la población: las mujeres. Aquel papel activo contribuyó a que éstas percibieran la situación de dependencia y subordinación en la que vivían, y pudieran reivindicar de este modo su sitio en la sociedad española. Desde mi modo de ver, aún siendo un movimiento minoritario, no ha de desdeñarse esta tendencia feminista surgida desde el krausismo. No sólo por las consecuencias positivas que provocaron sus reformas pedagógicas a todos los niveles, sino por el hecho de que fueran hombres buena parte de los promotores y defensores de este discurso en favor de la emancipación de las mujeres.

7.4. «O católicos o ateos. O religión católica o ninguna». La crisis religiosa de los krausistas españoles

El objetivo de este último capítulo es tratar de comprender los motivos que llevaron a Azcárate y al resto de krausistas a vivir una fuerte crisis religiosa que, a diferencia de la sufrida por los católicos liberales, culminó con el alejamiento de estos autores krausistas de la «ortodoxia» católica[1169]. Sugiero como esta ruptura estaría

[1168] MARTÍN-GAMERO, AMALIA: «La Institución Libre de Enseñanza…», *op. cit.*, p. 502.

[1169] Sobre la crisis religiosa del krausismo en España, resultan ilustrativas las siguientes obras y artículos: DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Estudio preliminar…», *op. cit.*; AZCÁRATE, PABLO: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.*; LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *Hacia el 98… op. cit.*; DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: *La filosofía social… op. cit.*; MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa… op. cit.*; MARTÍNEZ SANTAMARÍA, CEFERINO: «La religión en…», *op. cit.*; MARCOS OTERUELO, ALFREDO: *El pensamiento de…op. cit.*; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El problema religioso…», *op. cit.*, pp. 207-241; MARCOS OTERUELO, ALFREDO: «Gumersindo de Azcárate…», *op. cit.*; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *Gumersindo de Azcarate… op. cit.*; SUÁREZ

justificada, además de por razones de contexto, por motivos biográficos relacionados con la pérdida de seres queridos. Su experiencia individual resultaría clave en este sentido pues sus propios ritos de paso, matrimonio y defunción, estarían marcados por visiones y rituales de significación religiosa, ligando indisolublemente los dos ámbitos de la vida, el público y el privado, la política y la religión.

Así, el recorrido a través de los capítulos precedentes nos ha ido mostrando cómo toda la vida de estos personajes estuvo atravesada por cuestiones de naturaleza religiosa. Esta influencia estaba relacionada con la propia visión del mundo de los krausistas, pues, para ellos, la religión estaba intrínsecamente ligada a la vida del hombre. Ya lo enunció Krause en el *Ideal de la Humanidad*, «la vida del hombre religioso es la expresion de su amor á Dios y á todas las cosas en Dios, y en consecuencia vive con la tenencia constante á acercarse á la perfeccion divina», siendo la religión, de esta forma, «el principio y fin de la vida humana»[1170]. En este sentido, cuando se hace referencia a la crisis religiosa de los krausistas en nuestro país, no debemos entenderla como una pérdida de fe, sino al contrario, como una toma de conciencia de la realidad de una época que no les permitía conciliar su fe racional e íntima con los presupuestos católicos. Se trató pues, parafraseando a López Morillas, de una puesta en libertad de su concepción cristiana que se mantenía prisionera en el cerrado molde de la Iglesia Católica[1171]. Una Iglesia que a través de las condenas contenidas en el *Syllabus Errorum* y la infalibilidad pontificia definida en el Concilio Vaticano I, cerró herméticamente sus puertas a la razón y al progreso. Así, los acontecimientos denominados como segunda cuestión universitaria precipitarían la ruptura con la Iglesia de un grupo de hombres convencidos de que el catolicismo ya no les servía.

La historiografía ha coincidido en afirmar cómo el mejor reflejo de esa separación krausista lo constituye la *Minuta de un testamento* de Gumersindo de Azcárate, una auténtica confesión interior del testador, «la historia de su alma»[1172], en palabras de Luis de Zulueta o el ««catecismo» de la heterodoxia institucionista» para el

---

CORTINA, MANUEL: «Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña», en J. de la Cueva y F. Montero (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 73-99.

[1170] KRAUSE, C. CHR. F.: *Ideal de la humanidad… op. cit.,* p. 51.

[1171] LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *Hacia el 98… op. cit.*, p. 157.

[1172] «El testamento de Azcárate», *La lectura*, nº 205, enero de 1918, pp. 3-4.

historiador Suárez Cortina[1173]. Nadie hasta el momento ha puesto en duda el contenido de la *Minuta*, asumiendo que tal obra refleja con veracidad las inquietudes espirituales del autor, al que incluso se ha llegado a considerar como seguidor del unitarismo americano a raíz de la lectura de esta obra. En mi opinión, no cabe duda de que la autoría –inicialmente anónima– corresponde a Gumersindo de Azcárate. No obstante, la cantidad de divergencias que el texto presenta con respecto a la trayectoria vital del autor me lleva a pensar que Azcárate la escribió con la clara intención de mantenerse en el anonimato. Lo cierto es que la narración de Azcárate no coincide en modo alguno con su experiencia de vida: ni nació en 1810, sino treinta años después, ni estudió medicina como su padre, sino derecho; ni había formado una feliz familia al escribir estas líneas, pues su mujer y su hijo habían muerto años atrás, etc. Podemos encontrar así un sinfín de discordancias. Además, ese presunto deseo de mantenerse en el anonimato le llevó a realizar una doble ficción en la que su papel sería el de mero comentador del texto, del testamento, tratando de aclarar su sentido con notas a pie de página. Mantengo, por tanto, que esta obra debe interpretarse con cautela, como si de una novela se tratara, a través de la cual Azcárate dio vida a unos personajes imaginarios cuyo protagonista sufrió, como él mismo, una fuerte crisis religiosa.

Así, iniciaba Azcárate la *Minuta de un testamento* con una introducción al lector en la que explicaba cómo, «por una rara casualidad», aquel testamento había llegado a sus manos[1174]. A continuación, tras analizar brevemente las partes en que se dividía el documento, fijaba su atención en el examen de conciencia que hacía el moribundo, una profesión religiosa, decía, que «no es la herencia de una fe que el testador impone á sus hijos», ni una fórmula impuesta por ley, sino «la expresion sincera del que quiere morir proclamando el Dios á quien venia rindiendo culto en su conciencia»[1175]. Con esta introducción, Azcárate, a la vez que hacía resaltar la idea central del texto, la crisis religiosa de su protagonista y el abandono de la fe católica, ahondando al mismo tiempo en la honradez de un testador que en conciencia no podía morir mintiendo; parece como si estuviera previniendo al lector, avisándole de que lo que se prestaba a leer no respondía a las pautas normales marcadas por la época. Por su parte, comenzaba el testador esta ficticia autobiografía aludiendo a las fuertes convicciones religiosas heredadas de su piadosa madre y al interés por la ciencia y la inclinación al liberalismo,

[1173] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Religión, Iglesia…», *op. cit.*, p. 79.
[1174] AZCÁRATE, GUMERSINDO: *Minuta de un testamento (Ideario del… op. cit.*, p. 3.
[1175] *Ibíd.*, p. 5.

legado del padre. Sería ese conocimiento de las ciencias naturales el que le llevaría precisamente a la crisis religiosa, cuando al poner en duda la legitimidad de la Biblia, «la exactitud de la cosmogonía bíblica», todo el sistema en el que se basaba su catolicismo cayó al suelo. «La primera duda que asaltó a mi espíritu –expresaba refiriéndose a la importancia de la religión en la vida del hombre– me produjo como un estremecimiento general, porque vi en seguida que se trataba de lo que más importa al hombre en la vida»[1176]. Fue en este punto cuando, dispuesto a contraer matrimonio, le asaltó al testador la terrible angustia de no poder compartir con su católica esposa –con quien no tenía secretos– sus dudas religiosas. A pesar de todo, aclaraba el testador, en medio de aquella inquietud no vaciló nunca respecto de la existencia de Dios ni dejó de mirar con respeto al cristianismo por lo que decidió, por el momento, mantener sus dudas en secreto:

> «Así que, en medio de mis dudas, yo creía en Dios, en la Religión y en Cristo, y estimando grave y delicado abandonar una fe sin previo y maduro juicio, continué practicando el culto, procurando dar una explicación racional a aquellos ritos que a primera vista me repugnaban, pues sin esto no se habría aquietado mi conciencia, y aun con ello más de una vez me mortificaba»[1177].

La profesión de fe de lo que se ha considerado el krausismo religioso que encontramos a continuación nos muestra, de un lado, la sensibilidad religiosa del testador, y de otro la natural honradez que le impedía seguir engañando a su familia y a sí mismo. Así, el protagonista de la *Minuta* se consideraba unido íntimamente a un «Dios personal y providente» del cual se reconocía dependiente y subordinado como ser finito[1178]. Creía en la religión como forma de vida, en la oración como manifestación exterior del culto y en la inmortalidad del espíritu. Para él, la providencia y el amor de Dios alcanzaba «a todos los pueblos y a todas las épocas, que en toda la historia se muestra igualmente, y que preside, por tanto, a todas las revelaciones religiosas verificadas en la conciencia humana a través de los siglos»[1179]. En este sentido, el cristianismo constituiría para el testador la manifestación de la vida religiosa más perfecta hasta el momento. Su propuesta del ser absoluto e infinito como ideal eterno, la vida de Jesús como ideal práctico, la sana moral desinteresada como regla de conducta, el amor y la caridad como máximas sociales, el Sermón de la Montaña como dogma

[1176] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Minuta de…», *op. cit.*, pp. 52-53.
[1177] *Ibíd.*, p. 56.
[1178] *Ibíd.*, p. 63.
[1179] *Ibíd.*, p. 64.

perfecto y la oración de los domingos como el culto más adecuado, hacían de esta religión positiva la opción más adecuada[1180].

En una nota al pie de este fragmento que hemos resumido, Azcárate hacía referencia, en su papel de comentador, al unitarismo del estadounidense Channing como ejemplo de doctrina que podía corresponderse con los puntos citados, es decir, como modelo de conjunción entre el teísmo racionalista y el cristianismo protestante. Tal y como nos ha ilustrado Capellán de Miguel[1181], Willian Ellery Channing (1780-1842), en medio del enfrentamiento entre evangelistas y liberales en Estados Unidos, decidió en 1819 desvincularse de estos últimos desarrollando la corriente unitaria. La base fundamental en que sustentó su doctrina fue la razón, a partir de la cual negó la revelación, el dogma de la Trinidad y la divinidad de Cristo. Afirmó, frente a estos dogmas católicos, la libre interpretación del Nuevo Testamento y la existencia de un único Dios y de un Jesús humanizado. También defendió, en oposición a la predestinación y la religión del miedo, propias del calvinismo, la perfección moral de Dios que creó a los hombres para buenas obras. Así, prescindiendo de ritualismos externos, Channing redujo la religión a la libertad y a la conciencia humana, e hizo del amor, la moral desinteresada y la caridad sus ideas principales. De este modo explicó Azcárate las virtudes propias de aquel unitarismo norteamericano que conjugaba perfectamente filosofía y religiones positivas:

> «Se afirma la Religión como fin, a la par formal y sustantivo, y se reconoce el valor sustancial de las manifestaciones históricas de la vida religiosa, singularmente de la cristiana, y, de otro, se prescinde del espíritu estrecho, dogmático, y se abren los moldes antiguos a las nuevas concepciones, haciendo entrar esta esfera de la existencia en las leyes generales que presiden al desarrollo de la Humanidad»[1182].

En las paginas siguientes vemos cómo fue el testador quien mencionó a Channing como el creador de una doctrina que había contribuido a fijar en buena parte sus creencias religiosas, aunque eso no significaba, aclaraba él mismo, que se afiliase definitivamente a esa doctrina o que no pudiera seguir buscando otras, simplemente resaltaba la paz y tranquilidad que aquellas lecturas le habían transmitido. El punto álgido de esta improvisada novela lo constituye la confesión del protagonista a su

[1180] *Ibíd.*, p. 65.
[1181] CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «W.E. Channing y…», *op. cit.*; y *Gumersindo de Azcarate… op. cit.*, pp. 155-170.
[1182] Nota al pie número 2, AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Minuta de…», *op. cit.*, p. 66.

mujer. En aquel momento, se presentó como un pensador sincero que, respetando todas y cada una de las manifestaciones del espíritu, se había apartado en conciencia del catolicismo, preservando, sin embargo, los fundamentos de la religión. Se advierte en la revelación de esta confidencia la honestidad de una persona que no podía continuar engañando a sus seres queridos, así como el miedo ante la reacción de una sociedad intransigente y la esperanza de la comprensión:

> «Conozco a un hombre que sintió vacilar su fe; que, no pudiendo vivir en la duda, trabajó, día tras día y año tras año, para afirmar aquélla o formar otra nueva; que al cabo de sentir muchas tempestades en el espíritu y el corazón, encontró alimento para sus aspiraciones religiosas, tranquilidad para su conciencia, y que hoy, al mismo tiempo que eleva su oración a Dios y le da gracias por haberle vuelto la paz del alma, mira con espanto al mundo, porque teme que, en nombre de ese mismo Dios y de aquel que dijo: "Paz a todos los hombres de buena voluntad", la sociedad le acuse, le vitupere y lo persiga llamándole apóstata, y teme otra cosa más horrible: teme que por ello corran peligro lo que es centro de su vida y embeleso de su existencia, la simpatía de amigos y queridos, el cariño de sus hijos adorados…, el amor de su mujer idolatrada»[1183].

A continuación, con el apoyo incondicional de su católica esposa en una cuestión tan trascendental, parece como si el autor quisiera incidir, en época tan convulsa, –no hemos de olvidar que Azcárate escribió la *Minuta* durante su exilio en Cáceres por la segunda cuestión universitaria– en el hecho de que la diversidad de creencias religiosas no suponía, en realidad, ningún obstáculo para la paz social. En este sentido, es destacable su mención al catolicismo liberal que trataba de armonizar ambos conceptos. Si bien la lectura de las obras más importantes del catolicismo liberal francés no habían sacado al testador de sus dudas, sí le era simpática la escuela, porque «si su sentido preponderaba, podía todavía el catolicismo servir en gran manera a la causa de la civilización»[1184], que no era otra que el renacimiento de la vida cristiana. No obstante, como él mismo explicó, la publicación del *Syllabus* y las declaraciones de infalibilidad del pontífice le hicieron perder toda esperanza con respecto a cualquier tipo de conciliación entre la Iglesia y la civilización moderna.

Finalizaba Azcárate las notas y comentarios a la *Minuta de un testamento* anticipándose a las posibles críticas que pudieran surgir, negando que se lograra encontrar en el texto «ni una sola palabra que venga en desestima de la Religión misma,

[1183] *Ibíd.*, pp. 74-75.
[1184] *Ibíd.*, p. 108.

ni que pueda ser ocasión de que asalte al espíritu del lector la duda frívola y ligera»[1185]. Por el contrario, el autor había presentado, en opinión de Azcárate, un profundo respeto a la religión como fin esencial y permanente en la vida del hombre, no como el «moderno positivismo» que hacía de la religión una moda pasajera. Por último, propugnaba una purificación y renovación de las creencias religiosas con el fin de que renaciera «en su espíritu el elemento verdaderamente divino que contiene en su seno el Cristianismo»[1186].

Dando por sentada la literalidad de este texto como expresión de la crisis espiritual sufrida por Azcárate, la historiografía, como decía, ha considerado al autor como seguidor del unitarismo, e incluso del catolicismo liberal, y ha establecido los puntos de inflexión en esos momentos a los que el propio testador aludía[1187]. En mi opinión, no resultan tan relevantes estos hechos como el significado del discurso en sí mismo en la evolución identitaria de Azcárate, la realidad de una fuerte crisis de fe que llevó a Azcárate a proclamarse como no católico. Una realidad reflejada también en sus cartas y discursos. Como veremos más adelante, los problemas derivados de su matrimonio mixto, su deseo de ser enterrado en un cementerio mixto junto a sus padres y su esposa, o las pautas dadas en su testamento real acerca de su despedida fúnebre así lo manifiestan. Del mismo modo, en una carta enviada en 1910 al obispo de Salamanca, daba muestras de la difícil situación por la que había pasado al abandonar, consciente y racionalmente, la religión de su niñez inculcada por su familia:

> «Es difícil que yo cambie ya de rumbo, porque, educado en el catolicismo, creído y practicado por mi íntegramente, no le abandoné por virtud de una impresión pasajera, ni bajo el influjo de un movimiento pasional, sino muy despacio y pasando una crisis dolorosa»[1188].

¿Por qué?, nos preguntamos. ¿Cuál fue el motivo que llevo a estos hombres, a Azcárate y al resto de krausistas, a alejarse del catolicismo? Parece claro en este sentido que el contacto con las teorías panenteístas y su defensa de la conveniencia de una

[1185] Nota al pie sin número, *ibíd.*, p. 208.
[1186] *Ibíd.*
[1187] Por ejemplo, Díaz García ha hecho evolucionar su pensamiento desde un catolicismo liberal a un cristianismo liberal no católico a raíz de esa mención al catolicismo liberal que se hace en la *Minuta* (DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: *La filosofía social… op. cit.,* p. 188), y otros historiadores como López Morillas o Martinez Santamaría, han afiliado a Azcárate al unitarismo norteamericano (LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *Hacia el 98… op. cit.,* pp. 157-159; y MARTÍNEZ SANTAMARÍA, CEFERINO: «La religión en…», *op. cit.*, p. 379).
[1188] «Carta de Azcárate al Obispo de León. 24 de enero de 1910», en P. de Azcárate: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.* p. 325.

religión íntima y natural en la vida del hombre, fueron determinantes. Fueron varios los momentos, bien en artículos bien en conferencias, en los que Azcárate aludió al concepto de religión. En todos ellos reflejaba la compleja percepción que de la religión tenía el krausismo. Así, haciendo de ella algo inherente al ser humano, explicaba cómo a través de la intuición se llegaba al conocimiento y a la comunicación con Dios, «una relacion directa con el Sér» que cada uno «lleva en su espíritu»[1189]. Se trataba de un vínculo que Azcárate fundamentaba sobre dos pilares: la dependencia del hombre con respecto al Infinito, y la obligación de vivir en intimidad con esa Realidad absoluta. Es decir, en lugar de constituirse el hombre como centro del mundo poniendo a Dios a su servicio, «ha de ponerse él al servicio de la realidad, pensando que así se cumple el destino de todos los seres y él coopera en una pequeña parte al destino de esa Realidad»[1190]. Se trataba de una fe racional, natural e íntima que, desmarcada de ritualismos y dogmatismos, se sentía libremente y se llevaba a la práctica a través de la oración personal y de buenas obras, contribuyendo «al cumplimiento del destino universal de los séres»[1191]. Además, atendiendo a la máxima de que la religión es un fin permanente en la vida, defendía Azcárate la estrecha relación existente entre religión y moral. Así, la religión no sería otra cosa que el cumplimiento con emoción de cada uno de los fines humanos, un elemento más en la vida del hombre armónico.

De la misma manera, resulta imposible negar que el contexto político y religioso de la España de las décadas de los sesenta y setenta resultara clave en esta apuesta por desvincularse del catolicismo. Así, a esos documentos, como el *Syllabus* o las constituciones dogmáticas derivadas del Concilio Vaticano I, en los que la Iglesia dejaba patente su negativa a aceptar posturas racionalistas, se unen la Constitución española de 1876 y las leyes promulgadas por los primeros gobiernos de la Restauración. En mi opinión, no cabe duda de que la negativa del gobierno español a aceptar los principios que se habían aprobado en la etapa anterior, y las consecuencias derivadas de la intransigencia plasmadas en la campaña de desprestigio que iniciaron los «neos» contra todo aquel que se alejara de la más pura ortodoxia, latente en la segunda cuestión universitaria, contribuyeron poderosamente a que estos hombres se desligaran públicamente de la Iglesia.

[1189] «Concepto de la Religión», *El porvenir de León*, 28 de abril de 1886.
[1190] «La religión y las religiones», en G. de Azcárate: *Estudios religiosos… op. cit.*, p. 237.
[1191] «Concepto de la Religión», *El porvenir de León*, 28 de abril de 1886.

A estos dos claros móviles sugiero sumar una tercera explicación de carácter biográfico que podría encontrarse en el germen de la crisis religiosa sufrida por algunos de estos personajes. Se trata de la pérdida repentina de seres queridos. Pienso que este tipo de experiencia, casualmente común a figuras clave del proceso que analizamos, pudo provocar en ellos el rechazo al catolicismo de la época y el acercamiento a una religión más íntima, respetuosa y tolerante que a través de la relación personal con la providencia les proporcionara el consuelo que el dogmatismo de la Iglesia con sus liturgias vacías les negaba. Así, por ejemplo, los estudiosos de la figura de Giner de los Ríos han relacionado su ruptura con la Iglesia con el momento del fallecimiento de su madre, Bernarda de los Ríos Rosas, en 1865[1192]. De ese modo, ante los acontecimientos que se venían sucediendo como la publicación del *Syllabus* y la campaña iniciada por *El Pensamiento Español* contra los «textos vivos», su fe se vería quebrantada sin el apoyo decisivo de su católica madre. De un lado esto se explicaría por la falta de la influencia que su madre causaba en él, y del otro debido al desconsuelo de la propia pérdida. A pesar de que Giner no dejó testimonios acerca de una crisis religiosa, en los textos que publicó a partir de 1870 se mostraba ya como no católico. Un alejamiento del catolicismo que en ningún caso supuso el abandono de la religión, sino la búsqueda de un hueco en el que acomodar su fe. Así, en 1876, en su afamado artículo «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», criticó el operante neocatolicismo de la época, realizando una clara distinción entre «neos», aquellos partidarios de concentrar el poder de la Iglesia en la jerarquía, y «católicos viejos», a quienes definió como «defensores de lo que estiman verdadera tradición y régimen puro y propio de la comunión a que pertenecen»[1193]. En cualquier caso, desvinculándose de cualquiera de estas dos corrientes desde su postura ajena a la Iglesia, trató de buscar un término medio en el que acomodar su religiosidad frente a aquella proclama de la época que les hacía elegir entre catolicismo o ateísmo. Así, para Giner, «el espíritu de la sociedad contemporánea, en punto a Religión, se halla profundamente dividido en tres grandes tendencias: la *dogmatica* o autoritaria, la *racionalista* y la *atea*». Mientras que la primera hacía de los fieles, dóciles creyentes seguidores del dogma, el ateísmo negaba absolutamente todos los principios metafísicos. En medio de estas dos tendencias situaba Giner el

[1192] MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa… op. cit.,* p. 59; JIMÉNEZ-LANDI, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.,* p. 95; MARCO, JOSÉ MARÍA: *Francisco Giner de los Ríos… op. cit.,* p. 112.

[1193] «Los católicos viejos y el espíritu contemporáneo», en F. Giner de los Ríos: *Estudios filosóficos… op. cit.,* p. 329.

racionalismo armónico, una religión natural que reconocía la necesidad de un vínculo personal entre Dios y el hombre y rechazaba todo elemento dogmático, toda revelación y todo milagro[1194]. Una relación natural y directa entre el ser, los demás órdenes de la realidad y la Providencia, aquella que «gobierna, auxilia y salva á todos los séres en el bien»[1195]. Lo cierto es que Giner no dedicó más textos a reflejar directamente sus ideas respecto a este punto. A partir de este momento viviría su fe en la intimidad, tratando de llevar a la práctica su proyecto a través de la educación y la adaptación de las nuevas corrientes pedagógicas en la Institución Libre de Enseñanza.

Como paradigma de una profunda crisis religiosa sufrida como consecuencia de la muerte repentina de un ser amado, creo relevante mencionar el caso de Concepción Arenal. La autora gallega se había casado por amor en 1848 con el abogado y escritor Fernando García Carrasco. En 1851 sufrirían juntos la muerte de su primera hija con apenas dos años de edad. Seis años más tarde, moriría el propio Fernando, enfermo de tuberculosis. Arenal, viuda y con dos hijos se trasladó al norte huyendo de la capital. Allí, en la ciudad de Oviedo escribió *¡Dios y libertad!*, obra que, aún fechada en 1858, no fue publicada hasta finales del siglo XX cuando su nieta, Pilar García Arenal, donó el manuscrito original al Museo de Pontevedra[1196]. A este respecto, resulta característica una nota a pie de página en su obra *El Pauperismo*, publicada de forma póstuma en 1897, en la que al mencionar la negativa social de conciliar libertad y religión, decía: «Así se titula el primer libro que hemos escrito, y que tal vez no se publique nunca por haber perdido muchas ilusiones que teníamos al escribirle»[1197]. A lo largo de las páginas de su primera obra, Arenal intentó conciliar el catolicismo y la libertad en beneficio de la Humanidad, criticando ese apoyo de la Iglesia a la causa absolutista. Hay que tener en cuenta el contexto personal en el que la autora escribió esta obra, tras el reciente fallecimiento de su esposo, mostrando su dolor ante la pérdida de su amado. «Todas las miserias, todos los errores y todas las amarguras de nuestro siglo han pasado por nuestro corazón y por nuestra cabeza»[1198], expresaba con dolor, así como sus dudas e incertidumbres respecto a su fe en aquel duelo:

[1194] *Ibíd.*, p. 331.
[1195] «La vida del espíritu en relacion con la del cuerpo en el hombre», *Revista de España*, nº 58, 1877, p. 307.
[1196] Resulta de interés el artículo de LACALZADA DE MATEO, MARÍA JOSÉ: «Recuperando Dios y libertad…», *op. cit.*
[1197] ARENAL, CONCEPCIÓN: *El pauperismo… op. cit*., vol. II, p. 83.
[1198] ARENAL, CONCEPCIÓN: *Dios y libertad*. Museo de Pontevedra, Pontevedra, 1996, p. 54.

> «Durante la lucha –decía– hemos sido mudos. Cuando la tempestad se ha calmado, cuando a través del caos de tantas dudas, de tantas opiniones contradictorias nos ha parecido ver la luz, solos en una playa que no sabemos si está desierta, tristes pero serenos, nos place escribir, aunque sea sobre la movediza arena, algunos caracteres, nos place decir al náufrago o al viajero si por acaso acierta a pasar alguno. –No os engañe el terror o la distancia»[1199].

Así daba cuenta Arenal, página tras página, de su desaliento y soledad, mostrándose incluso cómo víctima del abandono de Dios en aquellas difíciles circunstancias personales:

> «Solos, tristes, enfermos, sin nombre y sin fortuna la indiferencia ha hecho entorno nuestro su terrible vacío, y la envidia nos ha rodeado de sus mil invisibles redes. Nada ni nadie nos alienta ni nos sostiene, nadie nos saluda amigo, todo nos desanima y nos abate. Ni un eco a nuestra voz, ni una lágrima a nuestro dolor, ni un signo de sentimiento a nuestra razón: diríase que Dios para expiar algún terrible crimen que no recordamos, nos había condenado a vivir solos sobre la tierra»[1200].

A pesar de todo, Arenal era consciente de que se dirigía hacia alguna parte, parando sólo «para tomar aliento y aplacar la sed, viéndonos obligados ¡ay Dios! a reclinarnos sobre nuestra cruz y a beber de nuestras lágrimas»[1201]. Vemos así cómo una Concepción Arenal fuerte y renovada resurgió de su dolor para plantarse ante una sociedad que haciendo elegir entre Dios o libertad condenaba a quienes intentaran aunar los dos binomios históricamente irreconciliables, y gritar: «¡Dios y libertad!»[1202]. Al igual que a los krausistas, le preocupaba la impiedad de los amantes de la libertad y la cerrazón de los creyentes que combatían beligerantemente los presupuestos progresistas. En su opinión, el hombre religioso detestaba las reformas políticas porque eran «obra de los impíos», mientras que el reformador despreciaba «las creencias religiosas porque las practican los esclavos». Los sacerdotes, por su lado, temían por la religión «si triunfan los amantes de la libertad y hacen causa común con los poderosos y los auxilian y los absuelven y los bendicen», y los liberales temían «por la libertad si los sacerdotes triunfan, y hacen alianza con la plebe»[1203]. Se cuestionaba de este modo: «¿Desde cuándo, cómo, por qué los sacerdotes son enemigos de la libertad, los hombres libres

[1199] *Ibíd.*, p. 55.
[1200] *Ibíd.*, p. 64.
[1201] *Ibíd.*
[1202] *Ibíd.*, p. 65.
[1203] *Ibíd.*, p. 56.

son enemigos de la religión o indiferentes?»[1204]. Entendía Arenal cómo el reformador trataba de desacreditar al sacerdote con el fin de debilitar a un enemigo al que consideraba un obstáculo ante las reformas, y de ese modo –teniendo en cuenta que para el vulgo la religión estaba representada por el sacerdote– debilitar también el sentimiento religioso del pueblo. La libertad, a su vez, era rechazada por una Iglesia que se resistía a las innovaciones y las consideraba como «lo malo», a diferencia de lo antiguo y las tradiciones que representarían «lo bueno».

Así las cosas, en ese intento por comprender cómo se formaba el fanatismo y cómo se podía llegar al escepticismo, promovía Arenal el entendimiento entre ambos. Dirigiéndose en primer término al liberal, le expresaba: «Amigo de la libertad que miras a ese sacerdote como a un energúmeno que se opone a todas tus reformas, si te acercaras a él verías que en todo lo que a ti no se refiere, es justo, blando, tolerante, verías que está lleno de virtudes y dispuesto a todo género de sacrificios por amor de Dios y de los hombres»[1205]. Inmediatamente después, interpelando al eclesiástico, expresaba: «Sacerdote que miras al hombre de la libertad como a un enemigo de Dios, si te acercaras verías que menos contigo es justo con todos», y que «es amigo de los pobres, y quiere mejorar la suerte de las masas»[1206]. El acercamiento entre ambos, continuaba Arenal su discurso, sería beneficioso para la sociedad, en tanto que las enseñanzas de unos y otros facilitarían a «las sociedades el camino del bien»[1207]. Para Arenal, al igual que para los krausistas, el pueblo sin instrucción ni moral no podía progresar ni ejercer sus derechos. De este modo resulta elocuente esta pregunta que la autora lanzaba a los reformadores: «¿Querriais explicarnos por qué esfuerzo de inventiva habeis imaginado que puede tener voto el que no tiene opinión, ni opinión el que no tiene ideas, ni ideas el que no tiene pan?», «Hombres que armais al pueblo –proseguía–, que le alagais, que le extraviais sin quererlo y sin saberlo, estudiadle»[1208]. Y es que, desde su punto de vista, era precisamente el clero el encargado de educarle, por lo que a los amantes de la libertad no les quedaba otra opción que confiar en él. Religión y política iban de la mano. El pensador necesitaba de la idea de Dios, mientras que el creyente requería de la razón por lo que ambas se apoyaban mutuamente en una armoniosa relación que Arenal expresó mediante el binomio «Dios y libertad» durante

[1204] *Ibíd.*, p. 67.
[1205] *Ibíd.*, p. 72.
[1206] *Ibíd.*
[1207] *Ibíd.*
[1208] *Ibíd.*, p. 86.

esa crisis religiosa sufrida a raíz del fallecimiento de su esposo. Queda de esta forma una cuestión sin resolver, ¿renegó Concepción Arenal de su identidad católica? La desvirtualización que de su discurso hizo el padre jesuita Julio Alarcón y Meléndez en los primeros años del siglo XX, ha llevado a confusión sobre la identidad católica de la autora, por lo que se hace necesario un breve análisis de su obra. En 1901, Alarcón escribió varios artículos parala revista jesuita *Razón y Fe*[1209], recorriendo la vida y obra de la autora en un intento por acercar su figura a la Iglesia, frente a aquellos que «después de su muerte, no parece sino que se han querido apoderar de ella, han querido hacerla suya, secuestrarla, hombres de ciertas ideas, de ciertos antecedentes»[1210], como era el caso de Gumersindo de Azcárate o la Institución Libre de Enseñanza. Su intención la dejaba clara Alarcón desde un principio, al proponerse presentarla a los ojos de todos, no sólo como una gloria de España o una notable pensadora, «sino como una gran gloria católica, como un modelo admirable de mujer cristiana, que, enriquecida con liberal largueza con los dones de Dios, los emplea todos en la glorificación divina y en el bien de sus semejantes»[1211]. Aunque Alarcón se había planteado demostrar cómo del Evangelio provenían todos y cada uno de los principios asentados en el ideario arenaliano, su misión estuvo dificultada por la falta de alusión al catolicismo o a la figura de Jesucristo en los textos de Arenal. No obstante, a lo largo de sus artículos, el padre Alarcón, a la par que aludía a cada una de las obras de Arenal, intentaba sacar de ellas el componente religioso. Por ejemplo, al hablar de los libros que dedicó a los pobres, aludía a su «corazón de mujer y de cristiana»[1212]; al mencionar el concepto de caridad, tan utilizado por la autora gallega, no mostraba dudas en afirmar que era la misma descripción que San Pablo hacía de la caridad[1213]; o al reproducir algunas de sus poesías no dejó de ver en ellas «un alma de vigoroso temple cristiano»[1214]. Sin embargo, el jesuita no podía engañarse, ninguna de las referencias de Arenal a las religiones positivas demostraba en realidad una alusión directa al catolicismo, y frustrado, se preguntaba: «¿Por qué al tratar tantas veces de moral no declara que habla de la cristiana? ¿Por qué al hablar de Religión, al hablar a los españoles y en España, no

[1209] En 1908 fueron recopilados y publicados en forma de libro. La edición que manejamos es la segunda, correspondiente al año 1914.
[1210] ALARCÓN Y MELÉNDEZ, JULIO, S.J.: *Una celebridad desconocida (Concepción Arenal)*. Administración de Razón y Fe, Madrid, 1914 (ed. corregida), p. 39.
[1211] *Ibíd.*, p. 42.
[1212] *Ibíd.*, p. 46.
[1213] *Ibíd.*, pp. 110-111-
[1214] *Ibíd.*, p. 99.

advierte que habla de la Religión católica?»[1215]. Para a continuación declarar tajantemente cómo en realidad, Arenal en ningún momento ponía «explícita y terminantemente la salvación del mundo en manos de la Iglesia»[1216]. Quería Alarcón ver en aquellos textos de Arenal alusiones concretas a las virtudes de la Iglesia, a la moral católica y a los santos evangelios, pero en sus escritos, aunque no se perciben rasgos de inmoralidad, ateísmo o sectarismo, tampoco los había de catolicismo. De esta forma, resulta relevante la frase con la que Alarcón acababa aquellos artículos dedicados a la célebre figura de Arenal, mencionando cómo a pesar de las grandes obras que la autora gallega había escrito, el libro «más admirable e interesante de todos sería el que, a manera de libro inédito, podría llamar: «Mis retractaciones»»[1217]. A falta de esa obra, el propio Alarcón se encargaría de recatolizar a Concepción Arenal distorsionando su discurso feminista, apropiándose de su figura. La colección *Un feminismo aceptable*, publicada entre 1904 y 1905, sería el resultado de aquella empresa de adulteración del pensamiento arenaliano que no sólo volvía a encerrar a las mujeres en el contexto doméstico, sino que desvirtuaba el sentido histórico del feminismo de Arenal alejándose del proyecto krausista que extendía el mundo religioso a toda la humanidad, volviendo a hacer de la religión un componente femenino[1218]. Así, aunque la famosa escritora gallega no renegara nunca públicamente de su catolicidad, sus obras y las afirmaciones del padre Alarcón, muestran cómo desde entonces mantuvo una religiosidad intimista que proyectó en una vida dedicada a la asistencia social a partir de esa idea que el krausismo compartió con el cristianismo de justicia y solidaridad. No rompió con la Iglesia como lo hicieron Azcárate, Salmerón o Giner de los Ríos, pero vivió su fe desde el interior, ajena a dogmas o cultos específicos.

De la misma manera, algunos historiadores han aludido a la muerte de la primera esposa de Azcárate como causa de su crisis religiosa[1219]. La tristeza por la pérdida de su

[1215] *Ibíd.*, p. 148.
[1216] *Ibíd.*, p. 176.
[1217] *Ibíd.*, p. 6.
[1218] Sobre esta distorsión del discurso arenaliano y la consecuente feminización de la religión podemos ver: LLONA, MIREN: «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 25, 1998, pp. 283-299; GÓMEZ-FERRER, GUADALUPE: «Hacia una redefinición de la identidad femenina: las primeras décadas del siglo XX», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 26, 2004, pp. 9-22; GARCÍA CHECA, AMELIA: «Acción social católica y promoción de la mujer: el feminismo cristiano», en J. de la Cueva y F. Montero (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 237-258; y DÍAZ MORENO, JOSÉ MARÍA: «Una peculiar y significativa…», *op. cit.*
[1219] AZCÁRATE, PABLO: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.,* p. 20; MARCOS OTERUELO, ALFREDO: *El pensamiento de… op. cit.,* p. 31; CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *Gumersindo de Azcarate… op. cit.,* p. 28.

familia y sus frustrados deseos por fundar una, quedaron plasmados implícitamente por Azcárate en la *Minuta* al aludir a la mujer y a los hijos del testador. En aquellas páginas, cuando narraba cómo habían sido tres los hijos con los que les había «favorecido el cielo», apostillaba elocuentemente: «todos, a Dios gracias, vivos, para dicha de sus padres, que no tienen hoy otro gozo más puro ni más grande que verlos y contemplarlos». Sus palabras no ofrecen vacilación alguna acerca de la tristeza que le provocaba pensar en la vida que podía haber tenido y que se frustró no solo con la muerte de su esposa Emilia durante el parto, sino también con la del propio bebé al nacer. Son escasas las referencias de Azcárate a este suceso, por lo que destacan estas líneas escritas a Giner en las que muy implícitamente mostraba su tristeza de cara a las primeras vacaciones de verano que pasaría como viudo en la casa familiar de los Azcárate en León: «Mi querido Giner: el martes llegamos a esta su casa, y yo bajo la impresión del contraste que hacía mi arribada en este año con todos los anteriores; singularmente, muy singularmente, con el último»[1220].

En cualquier caso, una vez fuera, estos personajes «heterodoxos» no trataron de buscar otro dogma o culto que sustituyera al catolicismo, sino que como admiradores de la figura de Jesús y su religión basada en el amor y la caridad manifestada en el Sermón de la montaña, decidieron vivir libremente su religiosidad krausista dentro del cristianismo. Esta creencia en la existencia de Dios a partir de la filosofía le llevó a Azcárate incluso a mostrarse a favor de ese desarrollo del neotomismo que apoyaba la encíclica *Aeterni Patris* publicada por León XIII en 1879. El retorno a una filosofía metafísica que, frente al fanatismo tradicionalista, incluyera la razón como base, abría levemente la puerta de la Iglesia al mundo moderno. Así, para Azcárate, esa encíclica en la que «se hace honor á la ciencia y á la razon, se recomienda y ensalza una *filosofía* y se contempla con calma y sin ira la obra de la civilizacion moderna»[1221], merecía de todos aquellos que, cómo él, deseaban evitar la confrontación ante la diversidad de ideas y creencias, una cálida bienvenida.

A pesar de todo, en la famosa conferencia que pronuncio en la Sociedad «El Sitio» de Bilbao en mayo de 1909, Azcárate trató de buscar un espacio intermedio entre el exagerado e intransigente catolicismo de la derecha española, y el agnosticismo de la izquierda, que había llevado a predicar la famosa frase de «*o católicos o ateos, o*

[1220] «Cartas de Azcárate a don Francisco Giner, nº 4. 17 de julio de 1868», en P. de Azcárate: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.,* p. 152.
[1221] «La encíclica Aeterni Patris», *Revista de España*, nº 70, 1879, p. 184.

Religión católica o ninguna»[1222]. Una suerte de «tercera España», como ha apuntado Suárez Cortina, enfrentada por igual al materialismo que negaba la existencia de Dios y al dogmatismo oficial de la Iglesia Católica que afirmaba la confesionalidad del Estado[1223]. Así, se preguntaba Azcárate qué es lo que había acontecido para que a la exageración de la derecha se hubiera respondido desde la izquierda negando a Dios, utilizando el movimiento científico moderno como justificación[1224]. En oposición a ambos extremos promovió, de acuerdo con su concepción progresiva de la vida, una posición media en el terreno religioso, que enlazase «lo nuevo con lo antiguo»[1225]. Azcárate envió ejemplares de este discurso a miembros de la jerarquía eclesiástica y a políticos españoles. Resulta notable la carta enviada por el obispo de León quien, al mismo tiempo que alababa el escrito de Azcárate, no dejaba de lamentarse por el contenido racionalista del mismo, mostrándose esperanzado ante una posible rectificación de Azcárate a medida que éste avanzara en su estudio de la religión católica. Azcárate fue más allá en su respuesta, animando a los creyentes a dejar de lado la fidelidad a uno u otro culto con el objetivo de unirse en beneficio de la religión misma: «Pero, cuando lo que se me pone en cuestión es, no el valor de ésta o aquella religión, sino el de la Religión misma, ¿no parece a usted que tenemos un interés común todos los que estimamos que es aquella un fin permanente de la vida?»[1226]. El obispo de Salamanca también aludió en su carta al racionalismo de Azcárate, sin embargo su percepción del mismo fue opuesta a la del prelado leonés. A pesar de no convencerle esa idea de un cristianismo o religión sin dogmas ni milagros, Azcárate era «el racionalista menos acatólico»[1227] que el obispo conocía, expresando con gran dosis de tolerancia, cómo al fin y al cabo, adoraban al mismo Dios personal, el primero «como mejor parece a su propia razón», y el propio obispo «como Él me dice que le adore»[1228]. De esta forma, podemos ver ya a la altura de 1910, una actitud de respeto, e incluso de complicidad, entre la jerarquía eclesiástica y estos hombres alejados del catolicismo. Parece como sí, una vez fuera, los krausistas no representaran ya peligro alguno para la Iglesia, al contrario que aquellos católicos liberales que habían pretendido una reforma desde dentro.

[1222] «La religión y las…», *op. cit.*, p. 220.
[1223] SUÁREZ CORTINA, MANUEL: «Religión, Iglesia…», *op. cit.*, p. 74.
[1224] «La religión y las…», *op. cit.*, p. 224.
[1225] *Ibíd.*, p. 250.
[1226] «Carta de Azcárate al Obispo de León. 24 de enero de 1910», en P. de Azcárate: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.*, p. 325.
[1227] «Carta del Obispo de Salamanca. 5 de febrero de 1910», *Ibíd.*, p. 327.
[1228] *Ibíd.*

Esta crisis religiosa tuvo como consecuencia la defensa, por parte de los krausistas, de la neutralidad del Estado. Un concepto que nada tenía que ver con el ideal separatista de los católicos liberales españoles en su etapa más radical, aquella comprendida en los años del Sexenio. Una vez analizada la atención que pusieron desde la ILE por neutralizar la educación, ahora su lucha estaría centrada en la laicización de los ritos de paso más importantes en la vida del ser humano: el matrimonio y la muerte. En este sentido, las dificultades a las que Azcárate tuvo que hacer frente para contraer matrimonio con la que sería su segunda esposa, vuelven a ilustrarnos de manera clara sobre los problemas de su tiempo.

Nos encontramos a principios de la década de los ochenta. La Ley de matrimonio civil[1229], aprobada en mayo de 1870 durante el ministerio de Montero Ríos, había sido abolida por Cánovas apenas cinco años después, porque, tal y cómo ilustró *La España Católica*, «faltaba á la Religion, hería á la familia, y estaba en contradiccion completa con la conciencia comun del país, ó, hablando el lenguaje moderno, con la voluntad nacional»[1230]. De este modo, quedaba restablecido el matrimonio canónico y se aceptaba el civil con carácter excepcional para quienes declarasen no profesar la religión católica. Una unión opuesta a los cánones y ritos de la Iglesia Católica y considerada, por tanto, por los «neos» como «concubinato y mancebía» sin ningún valor para ellos, que defendían que la Ley de matrimonio civil de 1870 había sido «un acto de despotismo, no solamente anti-católico, sino esencialmente irreligioso»[1231].

Azcárate, que ya había renegado de su catolicismo, se encontraba en la situación propicia para aprovecharse de esa ley que él mismo había defendido años atrás. Resulta destacable al respecto su intento por desmentir que el matrimonio civil fuera una antítesis del religioso, frente a quienes lo consideraban como parte del plan de los «herejes» para destruir la Iglesia Católica. Se afanó en explicar que no se trataba de una invención moderna, sino de la recuperación de la división de esferas. Así, como experto en derecho, defendió la idoneidad de la separación de competencias en este sentido, considerando que el contrato matrimonial, por su carácter jurídico, debía competer en exclusividad al Estado. También aprovechó para proponer a quienes «tanto se afanan por conseguir del Estado la imposición de ceremonias piadosas», que «dirigieran sus esfuerzos á hacer que los principios religiosos presidieran al régimen y conducta de la

[1229] Sobre esta ley remitimos a ROLDÁN VERDEJO, ROBERTO: *La Ley de matrimonio civil… op. cit.*
[1230] *La España Católica*, 12 de febrero de 1875, nº 181.
[1231] *Ibíd.*

familia en su vida íntima»[1232]. En 1906, durante una discusión parlamentaria con Antonio Maura, de la que nos hemos hecho eco anteriormente, volvería Azcárate a incidir sobre la idea de que el matrimonio canónico se trataba de una apropiación que la Iglesia había hecho de un derecho natural por el que, en realidad, cada ciudadano podía elegir libremente cómo llevar a la práctica su contrato:

> «Parece que es la negación de la Religión y que es cosa moderna; y es cosa muy antigua. El matrimonio civil no es lo que piensa el vulgo; no es solamente el dejar de casarse ante el cura. Esta es una forma, es un accidente desgraciadamente copiado en nuestro Código. La esencia del matrimonio civil no está en eso: está en que, en lo relativo a los impedimentos, a la forma de su celebración y a las causas de divorcio y disolución, entienda el Estado»[1233].

A pesar de todo, el matrimonio civil no era la solución para ellos pues su pretendida esposa, María Benita Álvarez Guijarro, era fervientemente católica. Se les hacía necesaria de esta manera la dispensa papal para contraer un matrimonio mixto que no contraviniera la conciencia de ninguno. A pesar del informe favorable emitido por el arzobispo de Toledo y Primado de España Juan Ignacio Moreno, la petición les fue denegada y el papa les sugería que la novia desistiera del matrimonio religioso o bien que el novio retornase al seno de la Iglesia. Esta primera negativa por parte de Roma le llevó a Azcárate a ponerse en contacto con Alejandro Groizard, embajador de España ante la Santa Sede, para que intercediera a su favor. Resulta sobresaliente en su misiva la franqueza que ambos contrayentes presentaban con respecto a su religión: mientras María Benita se debía fidelidad a ella misma y a la religión de su familia, Azcárate, en conciencia, no podía engañar al mundo, y menos a él mismo, declarando algo que no era. En realidad iba más allá, criticando la hipocresía de quienes veían en la mentira el camino fácil:

> «Para la que espero llegará a ser mi mujer y para su familia es cuestión de conciencia obtener la dispensa de mi impedimento, cuya existencia conocen, y no lo es menos para mí el no mentir ante Dios y ante el mundo pasando por lo que el mundo y Dios saben que no soy. Sospecho que esta primera negativa obedece al deseo de que aquí no se tenga por cosa fácil contraer matrimonio en estas condiciones; pero deben tener en cuenta que si se obstinaran en no conceder la dispensa, la consecuencia que los

[1232] «Influencia del principio democrático sobre el derecho privado», *Revista de España*, nº 52, 1876, p. 454.
[1233] Discurso pronunciado por Azcárate en el Congreso de los Diputados el 9 de noviembre de 1906, recogido con el título de «Política Católica», en G. de Azcárate: *Estudios religiosos… op. cit.*, p. 267.

no creyentes sacarían de aquí sería la de que era más llano y sencillo, y el único posible el camino de la hipocresía y la mentira, con grave daño del respeto que se debe a la Religión y de la sinceridad a que en esta materia más que en otra alguna está el hombre obligado»[1234].

Así, Azcárate, visiblemente preocupado por la posibilidad de que uno de los dos tuviera que contradecir a su conciencia, inclinándose bien por el rito católico o bien por el matrimonio civil, escribió a Salmerón, exiliado en Paris, con el fin de informarse de los pasos que había seguido el filósofo naturalista francés Hippolyte Taine para contraer matrimonio. En una de las primeras cartas al respecto, Salmerón, tras explicar cómo todavía no había podido acceder a la información requerida, aconsejaba a su amigo que optara por la solución natural, es decir, la del matrimonio civil. De este modo, Salmerón defendió aquel contrato natural que existía antes de que la Iglesia se arrogase en el Concilio de Trento la jurisdicción plena del contrato matrimonial como sacramento católico:

> «Entiendo debe V. insistir […] en celebrar el matrimonio en el terreno natural que es el del derecho común, y, como después de todo, hecha por V. la declaración de que no es católico, no se concibe que contra la libertad de conciencia que la Constitución reconoce se impida el casamiento civil, no podrá V. dejar de obtener esta solución, que es la racional y la que no hiere creencia ninguna, ni ocasiona profanación, ni impone sumisión de la conciencia a dogmas ni ritos que no se profesan»[1235].

Salmerón, negándose ante la posibilidad de que Azcárate pudiera siquiera contemplar el hecho de contraer matrimonio mediante un rito que no compartía, confiaba en que tanto la familia de la novia, como ella misma, otorgara más importancia al amor que a su fe, y aprovechaba, finalmente, para criticar la intransigencia de aquellos que se decían ministros de Cristo al tiempo que negaban a un hombre la libertad de su conciencia[1236]. El propio Salmerón, ha apuntado el historiador Fernando Martínez López, habría contraído matrimonio en 1862 con su mujer, Catalina, en la Iglesia madrileña de San Millán a través de una sencilla ceremonia carente de misa de velaciones, dadas sus serias reticencias respecto a la Iglesia[1237]. Por otro lado, tras la respuesta de Groizard confirmando que había elevado su recomendación, Azcárate le

[1234] «Correspondencia entre Azcárate y D. Alejandro Groizard, embajador de España cerca de la Santa Sede, nº 152. 3 de octubre de 1881», en P. de Azcárate: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.,* pp. 305.
[1235] «Cartas de Salmerón a Azcárate, nº 106. 8 de octubre de 1881», *Ibíd.*, p. 248.
[1236] *Ibíd.*, pp. 248-249.
[1237] MARTÍNEZ LÓPEZ, FERNANDO: «Nicolás Salmerón y Alonso. Un filósofo…», *op. cit.*, p. 327.

dirigió una nueva misiva con una auténtica profesión de fe. Junto a las líneas ya citadas de la *Minuta*, es esta declaración como unitario la que ha dado pie a la historiografía para considerarle como tal. En mi opinión, siguiendo la línea abierta por Capellán de Miguel, este párrafo resulta claramente ilustrativo al respecto[1238]. Azcárate, en aquel momento, necesitaba un referente, una Iglesia a la que ligarse con el fin de que la carencia de un credo positivo no denotase en ese sentido irreligiosidad o ateísmo. Azcárate se valdría así, simplemente, de la idoneidad de un movimiento que sin duda le era atractivo dada su conciliación entre cristianismo y liberalismo y su defensa de valores evangélicos muy cercanos al krausismo, como la libertad, la caridad o el amor. Así, expresaba a Alejandro Groizard su «temporal» unión al unitarismo:

> «*Como por alguien se ha dicho aquí que dificulta la solución del asunto, la circunstancia de no tener yo religión alguna, debo decirle que en mis libros y en mis discursos siempre he mantenido enérgicamente el título de* cristiano*, y que en realidad, de verdad puedo decir que pertenezco a la secta de los* unitarios*, que cuenta numerosos miembros en Europa, donde se conoce ya con este nombre, ya con los de* cristianismo racional *y* protestantismo liberal*, más aún en América, donde figura como una de las Iglesias más importantes la de los discípulos de Channing y Porter*»[1239].

No fue hasta enero de 1882 cuando Salmerón pudo finalmente proporcionar a Azcárate la ansiada información que le había solicitado. Para sorpresa de todos, Taine había contraído matrimonio eclesiástico sin ningún tipo de dispensa a pesar de sus controvertidos escritos contra la Iglesia y la religión, y se extrañó sobremanera ante el hecho de que pudiera existir ningún tipo de problema en ese sentido. Así mostraba Salmerón su pesar por la falta de sinceridad religiosa y la integridad de la propia conciencia: «Ceden unos y otros a la ritualidad; se ha perdido la virtud interna de las religiones positivas en términos que nadie se preocupa de la profanación de la fe; los que debieran evitarlo lo solicitan y aun imponen para prolongar el imperio material». Finalmente, en abril de ese mismo año, Groizard se congratulaba de anunciar a Azcárate

[1238] Capellán, en consonancia con Luis de Zulueta, ha negado que se pueda hablar de Azcárate como seguidor del unitarismo. Ver al respecto: CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: *Gumersindo de Azcarate… op. cit.*, pp. 196-197; y ZULUETA, LUIS: «El testamento de Azcárate», *La lectura*, nº 205, enero de 1918, p. 9.

[1239] «Correspondencia entre Azcárate y D. Alejandro Groizard, embajador de España cerca de la Santa Sede, nº 154. Diciembre de 1881», en P. de Azcárate: *Gumersindo de Azcárate… op. cit.,* pp. 307.

la obtención de la dispensa papal para contraer ese matrimonio mixto que no atentaba contra la lealtad de ninguno de los dos contrayentes[1240].

De la misma forma, la cuestión de la muerte y el enterramiento era un tema que preocupaba enormemente a los krausistas, quienes consideraban que la religión profesada por cada individuo no debía constituir un impedimento para que cada cual compartiera el lecho de muerte con sus seres queridos. En la *Minuta* ya defendió Azcárate la idoneidad de los cementerios mixtos frente a «esa clasificación por sectas, que parece como que viene a restablecer entre los muertos las castas que han hecho desaparecer los vivos»[1241]. Creía que un cementerio mixto, en el que los cuerpos o cenizas estuvieran consagrados al rito propio de cada uno, respondía de manera más apropiada a los principios de amor y humanidad propugnados por el cristianismo. Por el contrario, los cementerios civiles, los famosos «corralitos», se caracterizaban, en opinión del autor, por su grado de abandono y su sentido «inhumano y anticristiano»[1242]. Así, explicaba Azcárate la diferencia entre ambos:

> «En el civil se da tierra a ateos, racionalistas, protestantes, judíos, a todos, menos a los católicos; el cementerio de éstos, es el de los buenos y piadosos: el otro, el de los malos y apestados. Por esto me repugna que mis huesos vayan a parar a él; pero más me repugna que vayan al otro, si para ello he de morir mintiendo»[1243].

No fue esta la única vez que Azcárate aludió al problema del enterramiento para quien no profesaba la religión católica. Por ejemplo, en la recién citada sesión del congreso de noviembre de 1906, increpaba a Maura de este modo:

> «¡Qué cómodo es recabar el derecho de los católicos para elevar sus oraciones a Dios y no reconocer el derecho hollado de quien tiene como que avergonzase de sus ideas religiosas porque a ellas se ponen límites incomprensibles! ¡Qué cómodo es pedir que no se neutralicen los cementerios cuando se tiene la tranquilidad de saber que los que han vivido felices juntos podrán descansar también juntos! Pero ¡qué triste es que haya alguien que, no queriendo morir mintiendo, no profanando la religión, y mucho menos si era la que profesaron sus personas queridas, sepa que ha de estar solo en el

[1240] «Correspondencia entre Azcárate y D. Alejandro Groizard, embajador de España cerca de la Santa Sede, nº 155. 1 de abril de 1882», *ibíd.*, pp. 308.
[1241] AZCÁRATE, GUMERSINDO: «Minuta de un…», *op. cit.*, pp. 100-101.
[1242] *Ibíd.*, p. 101.
[1243] *Ibíd.*, pp. 101-102.

cementerio civil, o que su cadáver ha de ser llevado acaso al Extranjero para reposar al lado de alguno de los suyos!»[1244].

El primero en ser enterrado en aquella parcela que la legislación derivada de la Gloriosa había acotado como cementerio civil en el Cementerio General del Sur de Madrid, fue, como hemos visto, Sanz del Río en octubre de 1869. Este entierro libre plagado de religiosidad cristiana fue duramente criticado por el neocatolicismo. Apenas cinco años después, el cuerpo de Castro era enterrado junto al de su compañero en una íntima ceremonia. Ambos entierros fueron reflejo de su libre religiosidad y de su espiritualidad.

En consonancia con el discurso de Azcárate en defensa de la neutralidad de los cementerios, su deseo con respecto a su enterramiento habría sido descansar al lado de sus padres sin tener que admitir para su sepultura la consagración católica. Sin embargo, mientras en España la legislación no sufriera variación en torno a la cuestión de los cementerios, se tendría que conformar con ser enterrado en el cementerio neutral de Hendaya, junto a su primera esposa, Emilia, y los miembros de la familia Innerarity que allí descansaban. No obstante, tal y como narraron Luis de Zulueta y José Ortega y Gasset en sendos artículos a la muerte del autor, un día, compartiendo Azcárate aquel pensamiento con sus hermanos ante la tumba de sus padres, le convencieron éstos de la conveniencia de ser inhumado en el cementerio civil de Madrid mientras llegara el momento en que una nueva legislación permitiera trasladar sus restos al cementerio de Villimer, la pequeña aldea leonesa de donde era oriundo[1245]. De este modo lo hizo constatar en la última nota que añadió a su testamento:

> «Si quisiera Dios que algún día desapareciera en España la distinción entre cementerio católico y cementerio civil, es mi voluntad que, a no oponerse a ello graves dificultades, sean trasladados a Villimer los restos de mi amada esposa doña María Benita Álvarez y los míos»[1246].

Ese día aún no ha llegado y sus restos yacen en la actualidad junto a los de Julián Sanz del Río, Fernando de Castro, Francisco Giner, Manuel Bartolomé Cossío y Alberto Jiménez Fraud en el Cementerio Civil del Este de Madrid.

[1244] «Política Católica…», *op. cit.*, pp. 260-261.
[1245] «El testamento de Azcárate», *La lectura*, nº 205, enero de 1918, pp. 13-14; y «Don Gumersindo de Azcárate ha muerto anoche», *El Sol*, 15 de diciembre de 1917.
[1246] «El testamento de Azcárate», *La lectura*, nº 205, enero de 1918, p. 19.

Descansar para la eternidad físicamente lejos de sus seres queridos es el precio que tuvieron que pagar estos hombres al seguir los dictados de su conciencia. El ensayista José Jiménez Lozano ha atribuido estas decisiones a una cuestión político-religiosa, aunque en mi opinión, responde más a criterios éticos y morales[1247]. Así, en oposición a una Iglesia corrompida y oscura y a una casta sacerdotal inmoral que había olvidado la disciplina canónica; y también frente a aquellos hipócritas que prefirieron mantenerse como católicos para salvar las apariencias, estos personajes krausistas, educados en el seno del catolicismo, lo abandonaron valientemente por incompatibilidad de ideas. Su libertad de conciencia se situaba por encima de dogmas y revelaciones, pero no por ello fueron menos creyentes, al contrario, resignificaron su idea de cristianismo promoviendo una religiosidad íntima y personal, desprovista de mediación alguna entre el hombre y Dios. Así describió Luis de Zulueta el fuerte sentido de la religión que albergaba Azcárate:

> «Azcárate se sentía unido a Dios en toda la vida; creía en una vida inmortal y contemplaba en la santa figura de Jesús el modelo de la conducta ética y la ley social del amor y de la justicia. Quizá alguna tarde, en el rincón oscuro de una iglesia olvidada, la

[1247] JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus, Madrid, 1978, pp. 14-15.

> blanca cabeza del gran parlamentario, defensor ardiente de la libertad de conciencia, se inclino sobre el pecho, murmurando en un anhelo profundo de verdad y de eternidad las palabras tantas veces profanadas por un rutina insincera: Padre nuestro…»[1248].

Los obstáculos que a lo largo de su experiencia individual y personal tuvieron que salvar estos autores krausistas, no dejan de estar relacionados con la correspondencia o el estrecho vínculo que existía aún en la sociedad española entre el ámbito privado y el público. Así, su crisis vital resulta significativa debido a su trascendental extensión política. De ese modo, a pesar de todos los empeños krausistas por restringir la religión a su esfera propia, en una armoniosa conciliación de todas ellas, la identidad española se fundamentaba sobre la catolicidad de sus habitantes, y los ritos de paso propios de la experiencia de los españoles pasaban por la regulación de la Iglesia católica a través de los sacramentos. Lo contrario significaba, como hemos visto a lo largo de todas estas páginas, la práctica de conductas impías que rayaban en el ateísmo.

[1248] «Al volver del cementerio civil. La cruz de Azcárate», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 694, 31 de enero de 1918, p. 5.

TERCERA PARTE

LA CONSTRUCCIÓN DE LA «HETERODOXIA»

VIII.

SIGNIFICADOS E IDENTIDADES

Tras recorrer de la mano de nuestros protagonistas sus experiencias religiosas a lo largo de la segunda mitad del siglo XIX, es momento de concluir sí aquellas categorías históricas que hemos utilizado a lo largo de la investigación tuvieron éxito y se convirtieron en identidades religiosas.

8.1. Marcelino Menéndez Pelayo y su perspectiva de la «heterodoxia»

Las páginas precedentes nos han mostrado las diferentes estrategias de católicos liberales y krausistas que tanto «neos» como tradicionalistas fueron incapaces de tolerar, sacándolas discursivamente de los límites de la recta ortodoxia que marcaba la Iglesia de su tiempo. Falta, sin embargo, la obra que da título a esta tesis, *La Historia de los Heterodoxos Españoles*. Aunque ya hemos visto algunas de las polémicas de este ferviente luchador contra la herejía, en esta gran obra publicada entre 1880 y 1882, Marcelino Menéndez Pelayo sobrepasó sus propios límites arremetiendo contra todos aquellos personajes de su tiempo que osaron propasar la frontera de *su* «ortodoxia». Una crítica, en palabras de Julián Marías, arbitraria y totalmente irresponsable[1249], de la que incluso él mismo –tal y como nos ha recordado Marta Campomar– fue consciente años más tarde tratando de rectificar algunos puntos de la obra[1250].

Así, a pesar de su evolución a ideas más conservadoras, ni Castelar, ni el resto de católicos liberales, ni por supuesto los krausistas, pudieron evitar formar parte del grupo de pensadores que aparecieron en las páginas de esta *Historia*. A través de sus miles de páginas, el autor realizó un recorrido por la historia cristiana española desde la edad media hasta el siglo XIX. Nos interesa especialmente el último libro, dedicado a la política heterodoxa durante el reinado de Isabel II y el Sexenio. En esta última parte de la obra, Menéndez Pelayo narró con profusión los acontecimientos más importantes de la época relacionados con la Iglesia, como fueron: el Concordato de 1851, el dogma de la Inmaculada Concepción, la Constitución de 1856, la *Quanta Cura* y el *Syllabus* o la

[1249] MARÍAS, JULIÁN: *Ortega. Circunstancia y vocación*. Vol. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1973, p. 57.
[1250] CAMPOMAR FORNIELES, MARTA M.: *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los Heterodoxos Españoles*. Sociedad Menéndez y Pelayo, Santander, 1984, pp. 255-256.

cuestión romana y el reconocimiento del reino de Italia. Pero más que la narración de los acontecimientos, nos interesan aquellos nombres que el autor citó y que fueron, por tanto, categorizados como «heterodoxos» bajo aquella idea de ortodoxia de la que el autor era prisionero, lo que Francisco Pérez Gutiérrez ha denominado el «espíritu del ambiente de su tiempo», aquello que le empujó a convertirse en polemista[1251].

Por ejemplo, al católico liberal Roque Barcia, Menéndez Pelayo le acusaba de panteísta por fundar sus ideas en la unidad y universalidad del conocimiento humano y, al no tener muy claro con qué filosofía relacionarle, le atribuyó la condición de protestante: «Barcia –comentaba– había penetrado en el campo de la heterodoxia franca como aventurero desligado y sin bandera conocida, a no ser la de un protestantismo liberal»[1252].

Más adelante, dentro del capítulo dedicado al krausismo, analizaba a Castelar, aunque enseguida lo desvinculó de esa corriente: «Castelar se educó en el krausismo: pero, propiamente hablando, no se puede decir de él que fuera krausista en tiempo alguno»[1253]. Así, afirmaba la dificultad de encuadrar al repúblico dentro de ninguna escuela, más bien era «un alma panteísta que responde con agitación nerviosa a todas las impresiones y a todos los ruidos de lo creado y aspira a traducirlos en forma de discursos»[1254]. Por el contrario, en su opinión, sí hubo una filosofía hacia la que Castelar se sintió atraído, refiriéndose al sistema de Hegel, aunque esto no significaba que lo aceptara siempre. Más bien, para Menéndez Pelayo, lo que Castelar tomó del filósofo alemán fue el hegelianismo popular e histórico, «cantando el desarrollo de los tres términos de la serie dialéctica, poetizando el incansable *devenir* y el flujo irrestañable de las cosas»[1255]. En relación con su religiosidad, «esforzábase en vano –explicaba Menéndez Pelayo– por concertar sus errores filosóficos y sociales con las creencias católicas que había recibido de su madre, y de que solemnemente no apostató hasta la revolución del 68»[1256]. Del mismo modo, resaltó el autor el intento de Castelar por compaginar sus creencias con las «más atroces y manifiestas herejías»[1257] en sus

[1251] PÉREZ GUTIÉRREZ, FRANCISCO: «La formación religiosa de Menéndez Pelayo», en R. Teja y S. Acerbi (dirs.): *"Historia de los Heterodoxos Españoles". Estudios*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012, pp. 237-238.
[1252] MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Historia de los… op. cit.*, p. 931.
[1253] *Ibíd.*, p. 955.
[1254] *Ibíd.*, p. 955.
[1255] *Ibíd.*, p. 956.
[1256] *Ibíd.*, p. 956.
[1257] *Ibíd.*, p. 957.

lecciones sobre la civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo; mientras tachaba de «laberinto de frases sonoras y de especies contradictorias, en que unas veces parece el autor católico y otras protestante»[1258], *La revolución religiosa*, que acababa de ser publicada entonces. Para Menéndez Pelayo, las obras de Castelar no eran más que fruto de ideas que le iban viniendo en uno u otro momento. Juzgarle como pensador religioso, «sería crueldad bien excusada»[1259].

En *Retratos históricos*, podemos encontrar la respuesta que Castelar dedicó a Menéndez Pelayo. En ella, lejos de defenderse de acusaciones tales como «heterodoxo» o «hereje» que el «neo» brindó a Castelar y a sus contemporáneos, se limitó a ubicar el pensamiento de Menéndez Pelayo dentro del más cerrado ultramontanismo: «Nada tan opuesto como el sistema filosófico mío y el sistema de mi contradictor, los cuales distan cuanto dista un sentido racional y humano de un sentido sectario y eclesiástico»[1260]. Después, frente al empeño de Menéndez Pelayo por disminuir la importancia de la Reforma protestante y de sus personajes, Castelar le recordó –haciendo habitual gala de católico– la importancia de conocer la historia, pues «aunque profesemos por el catolicismo esa piedad filial debida, ciertamente, á la religion santa», no se debían desconocer grandes momentos de la historia como la «revolucion religiosa del siglo décimosexto», «la hermenéutica de los judíos, la metafísica de los alejandrinos y la moral de los estoicos»[1261]. Para Castelar, todos los pueblos habían contribuido en algo a la marcha de la historia, por lo que tanto los logros como los errores de los personajes que llevaron a cabo la Reforma protestante fueron esenciales para el desarrollo de la historia de la Iglesia Católica. Por último, recalcó de manera especial la figura de Erasmo de Rotterdam por haber comprendido antes que nadie la necesidad de esa transformación religiosa que habría de devolver al cristianismo su pureza.

Continuando con la obra, sería durante el periodo del Sexenio cuando las hostilidades hacia la Iglesia se harían manifiestas. «¿Quién contará todas las impías algaradas de aquel año?»[1262], se preguntaba Menéndez Pelayo. La Revolución Gloriosa trajo aparejada la libertad de imprenta, de cultos, de asociación y de enseñanza, la reposición en sus cátedras de los profesores cesados, la supresión de las comunidades

[1258] *Ibíd.*, p. 1015.
[1259] *Ibíd.*, p. 1015.
[1260] CASTELAR, EMILIO: *Retratos históricos*. Oficinas de La Ilustración Española y Americana, Madrid, 1884, p. 106.
[1261] *Ibíd.*, pp. 112-113.
[1262] MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Historia de los… op. cit.*, p. 977.

religiosas y el embargo de fondos de sociedades, la enseñanza libre y la abolición de las facultades de Teología, la incautación de archivos eclesiásticos, etc. En cualquier caso, para el autor, lo peor fue la idea, por de pronto irrealizable, de la absoluta separación de la Iglesia y el Estado. Para Menéndez Pelayo, en la sesión del 26 de abril de 1869, llamada *de las blasfemias*, Castelar y Pi y Margall quedaron oscurecidos por Robert, Díaz Quintero, Suñer, Garrido o García Ruiz. Castelar, como ya había comentado anteriormente Menéndez Pelayo, «se presentó ya desligado de todo compromiso teológico». Públicamente acababa de declarar que «siendo incompatible la libertad y la fe, en el conflicto, él se había quedado con la libertad»[1263]. Y en aquel debate sobre la cuestión religiosa, pronunció su inolvidable discurso plagado, en opinión de los «neos», de errores históricos. A pesar de todo, sus ideas no fueron tan terribles como las «brutales lucubraciones estadísticas del demagogo Fernando Garrido, que declaraba muerto el catolicismo»[1264], y afirmaba que la revolución de septiembre había sido una autentica revolución religiosa; o la herejía de García Ruiz acusado de proclamar que «la Santísima Trinidad era una *monserga*»[1265]. Por su parte, a Montero Ríos lo consideró un tipo anacrónico en aquel Congreso. Aunque en 1870 declaró que «concordato y libertad eran ideas antitéticas»[1266] y que, por tanto, la revolución era libre de todo compromiso con la Iglesia, Menéndez Pelayo resaltó la labor de Montero Ríos como Ministro de Gracia y Justicia, ya que a pesar de reducir la dotación del clero, al menos la mantuvo.

En cuanto a los autores krausistas, resulta especialmente dura la crítica vertida contra Fernando de Castro. En apenas cinco páginas lanzó verdaderas barbaridades contra el que calificó de «clérigo apóstata»[1267]. Consideró «vergonzoso documento»[1268] la *Memoria testamentaria*, censurando de manera intransigente que Castro se dejara influir por las controversias emanadas del estudio de la teología, porque «a un teólogo no debe sorprenderle ni cogerle de nuevas su existencia cuando ya sabe por San Pablo que conviene que haya herejes y para qué»[1269]. Y se mofó descaradamente de la diversidad de libros que leyó en busca de respuestas: «¡Cómo estaría la cabeza del pobre ex fraile gilito entre Buda y los aryas, y los estoicos, y los regalistas, y la escuela de Tubinga, y Hegel, y *Flammarión*…, y además, el *frecuente trato* de Sanz del Río! Había

[1263] *Ibíd.*, p. 979.
[1264] *Ibíd.*, p. 980.
[1265] *Ibíd.*, p. 979.
[1266] *Ibíd.*, p. 982.
[1267] *Ibíd.*, p. 957.
[1268] *Ibíd.*, p. 958.
[1269] *Ibíd.*, p. 958.

de sobra para volverse loco»[1270]. En definitiva, para Menéndez Pelayo, el problema de Castro fue «su orgullo y pretensiones frustradas de obispar», y su perversión se originó debido a «su escaso saber teológico junto con medianísimo entendimiento», a «la lectura vaga e irracional de libros perversos», «la amistad con Sanz del Río y los demás espíritus fuertes de la Central» y, por último, «los viajes que hizo a Alemania, corroborando sus doctrinas con el trato de Roeder y otros»[1271]. Consideró tremendamente desagradable el sermón de Barricadas, contribuyendo al «estado de heterodoxia latente» en que se sumió Castro «hasta el período de la revolución»[1272]. También calificó al sacerdote de jansenista y católico liberal con ribetes protestantes tras su discurso de entrada en la Real Academia de la Historia en 1866[1273], y no le extrañó en absoluto su separación de la universidad en 1867 al negarse a firmar la famosa exposición de fidelidad al trono, dándose «fácil aureola de mártir»[1274]. Durante «la edad de oro de los krausistas», el rectorado de Castro en la Universidad Central, «su actividad y fanatismo no tenían límites»[1275]. No sin burla, narraba Menéndez Pelayo cómo en esta época dio cuenta de su proyectó de culto que denominó «*Iglesia universal* o *de los creyentes*». «Sus sacerdotes –continuaba Menéndez Pelayo su sarcasmo– serían los *ancianos*. Sus santos, todos los fundadores de religiones, todos los heresiarcas y todos los hombres famosos de la humanidad. […] En las grandes solemnidades habría conciertos *aéreos* y el culto consistiría en discusiones y conferencias»[1276]. No podemos acabar esta relación de agravios contra Castro sin aludir al comentario de Menéndez Pelayo ante la posibilidad o rumoreo de que Castro se hubiera casado. Consideró el autor montañés que «tratándose de un cura renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos»[1277].

De la misma forma, dedicó varias insultantes páginas a Sanz del Río y la importación de la filosofía alemana. Aunque largo, este elocuente párrafo resume la esencia de su sentir por Sanz del Río:

> «Sólo a un hombre de madera de sectario, nacido para el iluminismo misterioso y fanático, para la iniciación a sombra de tejado y para las fórmulas taumatúrgicas de

[1270] *Ibíd.*, p. 959.
[1271] *Ibíd.*, p. 959.
[1272] *Ibíd.*, p. 960.
[1273] *Ibíd.*, p. 960.
[1274] *Ibíd.*, p. 962.
[1275] *Ibíd.*, p. 1010.
[1276] *Ibíd.*, p. 1010.
[1277] *Ibíd.*, p. 960.

> exorcismo, podía ocurrírsele cerrar los ojos a toda la prodigiosa variedad de la cultura alemana y, puesto a elegir errores, prescindir de la poética teosofía de Schelling y del portentoso edifico dialéctico de Hegel, e ir a prendarse del primer sofista oscuro, con cuyos discípulos le hizo tropezar su mala suerte. Pocos saben que en España hemos sido krausistas por casualidad, gracias a la lobreguez y a la pereza intelectual de Sanz del Río»[1278].

Concluía la serie de improperios contra el filósofo dando cuenta de su herejía al morir de espaldas a la Iglesia y dejar un testamento «estrafalario», por el que hubo de ser enterrado civilmente, «con desusado alarde y pompa anticatólica»[1279]. Osando además, dejar dispuesto en aquel testamento una renta para que se fundase una cátedra de Sistema de la Filosofía que le fue otorgada «precisamente a un clérigo apóstata, D. Tomás Tapia». Aunque «la disfrutó poco tiempo y apenas escribió nada, y esto poco, vulgar y malo»[1280].

Por su parte, Francisco de Paula Canalejas fue para Menéndez Pelayo el autor más prolijo en materia religiosa. Aunque la situación de demencia en la que se encontraba el filósofo en aquellos momentos le obligaba «a ser muy sobrio de calificaciones», «las merecía bien duras el carácter nada franco de su obra, que alguno llamaría insidiosa, y las reticencias y dobles sentidos en que abunda»[1281]. Para Menéndez Pelayo, el misticismo racionalista de Canalejas era a todas luces «panteístico»[1282]. Se burlaba de que hubiera tenido el valor de proponer el establecimiento de cátedras de teología libres y laicas con el fin de acabar con «el monopolio del clero y educar *seres religiosos* que no sean católicos, protestantes, judíos, ni budistas». Entonces, se preguntaba, «¿Qué religión les quedará a los *seres* educados por tal procedimiento, o qué podrán ser sino krausistas, es decir, ateos disfrazados?»[1283].

Sin embargo, para Menéndez Pelayo, esta primera generación de krausista apenas cuajó, siendo la segunda hornada, como él mismo afirmó, la de mayor éxito. A ella pertenecieron Salmerón, Giner de los Ríos o Ruiz de Quevedo. Salmerón, por su parte, fue para el autor «el jefe más comúnmente acatado», ya fuera por su educación

[1278] *Ibíd.*, pp. 936-937.
[1279] *Ibíd.*, p. 1008.
[1280] *Ibíd.*, p. 1009.
[1281] *Ibíd.*, p. 1014.
[1282] *Ibíd.*, p. 1014.
[1283] *Ibíd.*, pp. 1014-1015.

exclusiva y puramente krausista, «por lo cerrado e intransigente de su espíritu y sistema como por su puesto oficial de catedrático de Metafísica»[1284]. En ese sentido, Menéndez Pelayo recordaba con terror, «como quien ha salido de un profundísimo sepulcro», las raras lecciones de Salmerón y sus fatigosos escritos[1285]. Tras él, «la mayor lumbrera de la escuela es D. Francisco Giner de los Ríos». Notable por su furor propagandista, «capaz de convertir en krausistas hasta las piedras», «sectario convencido y de buena fe», «partidario de la escuela laica, que nos regalará pronto, si Dios no lo remedia», y «fecundísimo, como todos los krausistas, en introducciones, conceptos y programas de ciencias que nunca llega a explanar»[1286]. Giner fue el único krausista que respondió directamente a los insultos de la *Historia*, advirtiéndole de que llenando sus libros de «epifonemas, palabras gruesas, injurias y hasta calumnias contra las más venerables personas», no lograría nunca pasar por buen cristiano[1287]. Y lejos de entrar en su juego y hacerle propaganda reproduciendo sus palabras contra vivos y muertos, se limitó a observar la diferencia entre instrucción e educación, constituyendo Menéndez Pelayo un claro ejemplo de la falta de carácter educativo de España[1288].

De otro lado, el krausista menos injuriado por Menéndez Pelayo fue Gumersindo de Azcárate, «protestante liberal» y «verdadero autor del folleto anticatólico *Minuta de un testamento*, obra de insidiosa suavidad y empalagoso misticismo»[1289]. Sí lo incluyó, no obstante, al narrar los hechos de la segunda cuestión universitaria, en la lista de profesores alzados en rebeldía y expedientados. Y aunque consideró justa la separación, no lo fueron los «destierros y tropelías que la acompañaron»[1290]. A aquellos acontecimientos siguió la constitución de la ILE, «último refugio y atrincheramiento de los pocos ortodoxos del armonismo que aun quedan». En ella, Giner alardeaba de «enseñar ciencia pura, con absoluta exclusión de toda idea religiosa; empeño no menos absurdo o ardid para deslumbrar a los incautos; pues ¿qué cuestión habrá en las ciencias especulativas que de cerca o de lejos no se ilumine con la luz de algún dogma cristiano?»[1291].

[1284] *Ibíd.*, p. 1011.
[1285] *Ibíd.*, p. 1011.
[1286] *Ibíd.*, p. 1012.
[1287] «Las reformas del Sr. Pidal en la enseñanza de las maestras», sexta parte, *Revista de España*, nº 107, 1885, p. 165.
[1288] Nota al pie nº 2, en «Las reformas del Sr. Pidal en la enseñanza de las maestras», séptima parte, *Revista de España*, nº 107, 1885, p. 321.
[1289] MENÉNDEZ PELAYO, M.: *Historia de los… op. cit.*, p. 1013.
[1290] *Ibíd.*, p. 1013.
[1291] *Ibíd.*, p. 1015.

Los agresivos ataques de Menéndez Pelayo no son sino muestra de su intransigencia e incapacidad para entender aquellas filosofías, especialmente la krausista. Y a pesar de ese intento por enmendar su obra, el discurso contra la «heterodoxia» ya había sido aceptado y la religiosidad de estos hombres oscuros y antiespañoles, puesta en entredicho. Menéndez Pelayo finalizó su obra haciendo un llamamiento a la unidad católica por la que España se había caracterizado a lo largo de su historia, con el fin de que el librepensamiento, aunque escaso aún, no se propagase por la nación. Famoso es este fragmento, cuya idea sintetiza en unas líneas el discurso utilizado por la escuela neocatólica y los defensores de la tradición en esta época:

> «España, evangelizadora de la mitad del orbe: España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio…; ésa es nuestra grandeza y nuestra unidad: no tenemos otra. El día en que acabe de perderse, España volverá al cantonalismo de los arévacos y de los vectores o de los reyes de taifas»[1292].

Menéndez Pelayo y todos los «neos» y tradicionalistas que hemos ido observando, crearon así un exitoso discurso cuya pervivencia en el tiempo ha llegado a la actualidad. Esta transferencia temporal fue especialmente potente durante la Guerra Civil y el Franquismo[1293], de manera particular contra la Institución Libre de Enseñanza, acusada de «descristianizar» España. El discurso «neo» no dudó en hacer de esto una cruzada en defensa de la religión y la nación frente a los enemigos de España, estigmatizando de tal manera a estos y otros grupos de oscuros librepensadores que tuvieron que exiliarse[1294]. Como ha apuntado recientemente Elías Díaz, la ILE fue considerada «como el centro y la raíz de todos los males habidos y por haber durante la República y la guerra»[1295], construyéndose así el nacionalcatolicismo frente a rojos, masónicos, socialistas, marxistas y antiespañoles. Ya en *democracia*, a pesar de los

[1292] *Ibíd.*, p. 1038.
[1293] Bajo el título «Identidad nacional y cultura católica», ha desarrollado Suárez Cortina esta relación entre catolicismo y nación en la España del XIX como origen del nacionalcatolicismo: SUÁREZ CORTINA, MANUEL: *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*. Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2014, pp. 73-121.
[1294] JULIÁ, SANTOS: «Una obsesión muy católica: pasar por las armas a la señora institución», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, p. 334.
[1295] DÍAZ, ELÍAS: «La Institución Libre de Enseñanza en la España del nacional-catolicismo», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, p. 358.

intentos por recuperar el patrimonio intelectual de aquellas personas[1296], la reconstrucción histórica de aquellos hechos no ha rescatado a estos grupos que contribuyeron a secularizar España de la deshonra de la «heterodoxia», sino que, por norma general, se ha asumido y naturalizado la identidad.

Por ejemplo, Carlos Dardé, haciendo referencia a la filiación católico liberal de Montero Ríos, ha planteado como paradójico que «al mismo tiempo que llevaba a cabo una labor legislativa que encontraba la resistencia más tenaz por parte de la Iglesia, se proclamara no sólo religioso, sino profundamente católico»[1297]. Del mismo modo, a propósito de García Ruiz, afirmó hace años Santiago Petschen que era «un caso curioso de mezcla de escolasticismo y expresión moderna, de liberalismo y orden, de catolicismo y heterodoxia»[1298]. Y es que, al analizar a los personajes que participaron en el debate religioso de las Cortes de 1869, Petschen ya situó a García Ruiz y a Garrido fuera de la «ortodoxia». Para él, fueron los únicos cristianos dentro del grupo que denominó como republicanos no-católicos: «Los cristianos son –decía– Fernando Garrido y Eugenio García Ruiz. Pero por las manifestaciones heterodoxas que hicieron no los consideramos católicos»[1299]. Del mismo modo, Pablo Cepeda, aún mostrándose consciente de que García Ruiz nunca se consideró apartado de la Iglesia, ha considerado cómo el político incurrió «de manera clara y flagrante en la heterodoxia, al criticar no sólo el comportamiento de la Iglesia, sino misterios esenciales del dogma católico»[1300].

Por su parte, diversos autores como Antonio Jiménez-Landí, o más recientemente Gregorio Alonso, situaron a Castelar en la «heterodoxia». El primero no dudó en afirmar cómo Castelar, «republicano y masón», «se convirtió al catolicismo al final de su vida»[1301]; mientras que Alonso, tratando de redimirle, lo vuelve a condenar calificando su religiosidad de «intachable, aunque no ortodoxa»[1302]. Tampoco lo fue para la historiografía española Concepción Arenal, a quien ni católica ni liberal, las tendencias de su tiempo la colocaban en la heterodoxia[1303]. De la misma forma, José Jiménez Lozano, aun comprendiendo el verdadero drama de los krausistas y de los

[1296] Resulta interesante este capítulo como muestra de la recuperación del legado de la ILE y sus centros afines: GARCÍA-VELASCO, JOSÉ: «Giner y su descendencia…», *op. cit.*
[1297] DARDÉ MORALES, CARLOS: *La aceptación del adversario… op. cit.,* p. 115.
[1298] PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: *Iglesia-Estado… op. cit.*, p. 140.
[1299] *Ibíd.*, pp. 98-99.
[1300] CEPEDA CALZADA, PABLO: «El político de Amusco…», *op. cit.*, p. 102.
[1301] JIMÉNEZ-LANDI, ANTONIO: *La Institución Libre de Enseñanza… op. cit.,* p. 107.
[1302] ALONSO GARCÍA, GREGORIO: *La nación en capilla… op. cit.,* p. 320.
[1303] LACALZADA DE MATEO, MARÍA JOSÉ: «Recuperando Dios y libertad…», *op. cit.*, p. 15.

hombres del 69, a quienes ha señalado como católicos próximos a sus orígenes, los consideró sin embargo católicos disidentes, heterodoxos, sin duda[1304]; o María Dolores Gómez Molleda, tras caracterizarlos como «los últimos erasmistas españoles», los diferenciaba de la intención ortodoxa del erasmismo[1305]. Por último, resulta relevante cómo Marcos Martínez de Vadillo ha considerado una desgracia «que la Iglesia perdiera estos hombres sinceramente religiosos»[1306].

La pregunta entonces se nos presenta clara, ¿se sintieron todas estas figuras fuera de la Iglesia? ¿Se percibieron como «heterodoxos»? ¿Tuvieron una identidad de grupo que les hiciera identificarse como «católicos liberales», «krausistas», «heterodoxos», «herejes» o «ateos»?

8.2. «Heterodoxias» e identidades

La serie de categorías históricas que hemos analizado a lo largo de esta tesis –fruto de procesos de interpelación más o menos exitosos–, tuvo sentido en un contexto concreto; y su existencia como categorías no implica en absoluto la construcción de una identidad de grupo frente a otras posiciones, sino que constituyen delimitaciones externas en momentos determinados. De este modo, lo cierto es que a pesar del éxito de la obra de Menéndez Pelayo poniendo límites a la percepción de la «ortodoxia», no parece que estos hombres y mujeres asumieran esta identidad sintiéndose identificados con la «heterodoxia». Algunos ni siquiera se consideraron fuera de la Iglesia, simplemente vivieron su religiosidad a su manera llegando a resignificar su idea de religión, de cristianismo o de catolicismo. Se trataba de purificar ese uso negativo que históricamente la Iglesia y algunos de sus fieles hacían del cristianismo. En este sentido, aunque los krausistas fueron más creativos, poniendo en práctica estrategias mucho más rupturistas, ambas corrientes persiguieron un mismo fin, espiritualizar la religión sacándola de la esfera pública y mundana. Sin embargo, a diferencia del krausismo, los católicos liberales no tuvieron una identidad de grupo que les hiciera definirse como tales. Ya nos lo mostró Menéndez Pelayo a lo largo de su *Historia*, al citarlos siempre como «heterodoxos», «librepensadores», «panteístas» o simplemente «herejes», pero nunca bajo la categoría de católicos liberales. ¿Se identificaron ellos así en algún

[1304] JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ: *Los cementerios civiles… op. cit.*, p. 141.
[1305] GÓMEZ MOLLEDA, Mª DOLORES: *Los reformadores… op. cit.,* pp. 3-4.
[1306] MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa… op. cit.,* p. 90.

momento? ¿Huyeron de ese concepto que llevaba implícita la condición de «católicos»? ¿O fueron la Iglesia y los propios «neos» quienes se negaron a aceptar discursivamente a este grupo dentro de su institución?

A lo largo de las páginas anteriores, hemos visto un Castelar con estrategias distintas en cada momento histórico pero defensor siempre de la compatibilidad entre libertad y cristianismo. Valedor de la democracia tanto como de la fe religiosa, siempre y cuando ésta fuera verdadera, elegida de forma opcional y su culto se practicara de manera privada. A Montero Ríos, algunas de las leyes que propugnó le hicieron parecer sospechoso de antirreligioso, sin embargo, fue él quien defendió los intereses de la Iglesia al impedir, desde la comisión redactora del proyecto constitucional de 1869, la separación completa de la Iglesia y el Estado y el fin del presupuesto eclesiástico. Esta labor legislativa en ningún caso resulta contradictoria con su condición de católico, al contrario, sería precisamente esa catolicidad la que le habría hecho adaptarse a las necesidades de su tiempo en lo que a las relaciones entre Iglesia y Estado se refiere. Montero Ríos fue plenamente consciente de la necesidad que la sociedad española tenía de buscar una solución que pusiera fin a ese contexto de crisis espiritual. Así, basándose en la libertad de conciencia, nexo común de todos los católicos liberales, reivindicaría la separación parcial de potestades entre Iglesia y Estado, pidiendo que cada institución viviera en libertad su propia vida. También fue consciente de la urgente necesidad de una reconciliación entre la democracia y el espíritu cristiano. Así, no habría para Montero Ríos incompatibilidad ninguna entre la causa de Dios y las aspiraciones modernas del hombre.

Por su parte, García Ruiz, aunque llegara a rechazar el dogma de la trinidad en las Cortes de 1869, se declaró cristiano en reiteradas ocasiones. Además, de toda su obra se desprende no sólo una fuerte religiosidad, sino un gran conocimiento de las sagradas escrituras y de la filosofía antigua. De ese conocimiento se derivaría su incesante necesidad por volver a esos tiempos de libertad y justicia y sus deseos por liberar a la Iglesia en todos los sentidos, política, social y económicamente, de la injerencia estatal. A su lado, Fernando Garrido, condenado y excomulgado por la Iglesia en numerosas ocasiones. Su discurso, dirigido contra la Iglesia y el clero por constituir un obstáculo frente al progreso, fue anticlerical, pero no antirreligioso. Al igual que García Ruiz, sus inquietudes profundamente religiosas le conducirían a buscar en los primeros cristianos el origen, no únicamente de la democracia sino también del

socialismo. Sus deseos de espiritualización del mensaje evangélico le llevarían también a defender la separación de la Iglesia y el Estado y el fin de la dotación del clero. Y junto a él, con más de cincuenta excomuniones, se sitúa Roque Barcia. En sus obras, reclamó continuamente la existencia de Dios, afirmando que «sin Dios, no hay hombre, no hay mundo»[1307], pero rechazó el poder de la Iglesia y defendió la separación y el fin del poder temporal y económico de la Iglesia. Al igual que los demás, proclamaría esa caridad evangélica de los primeros cristianos. Aquella frase suya que decía, «¿Para qué la sangre, cuando podemos gobernar por el amor?»[1308], refleja perfectamente una de las principales características que compartieron estos hombres: su creencia en el cristianismo como religión de la caridad y del amor como fundamento de una política respetuosa con las libertades individuales. La inviolabilidad de la conciencia humana como base de la libertad sería la segunda de las ideas que les haría unirse como grupo; además del hecho de ser hombres profundamente religiosos y conscientes de la necesidad de la religión para la vida.

Así, a pesar de no compartir las mismas estrategias con respecto al problema religioso de su época, podemos considerar a estos hombres dentro de un mismo grupo caracterizado por sus ideas liberales y por la sistemática utilización o resignificación de valores religiosos como fundamento de sus planteamientos políticos y de la propia libertad de conciencia. Sin embargo, la ortodoxia católica se apropió del significado de «católico» expulsando fuera de él todas aquellas posiciones que sin ser contrarias a tal condición, tuvieron una gran capacidad de adaptación a los nuevos tiempos. Debemos preguntarnos entonces, ¿fueron o no católicos liberales?, es decir, ¿podemos hablar de un movimiento llamado catolicismo liberal? Esta denominación no sólo ha causado confusión, como ya hemos visto anteriormente, en el seno de la historiografía actual, sino que también fue origen en su época de importantes debates. Y es que denominarse o ser denominado «católico liberal» implicaba, aunque parezca obvio, pertenecer a la Iglesia y aceptar el liberalismo a un tiempo. Llamativo en este sentido resulta el siguiente párrafo en el que Fernando Garrido se mostró en contra de esta identidad. Para él, los católicos liberales, «ni son ni pueden ser buenos liberales ni buenos católicos». Simplemente les consideraba una «turba de imbéciles y de farsantes, que esplotan ó desean esplotar hipócritamente á un tiempo ambas causas», sirviendo «simultáneamente

[1307] BARCIA, ROQUE: *Conversaciones con el pueblo español*. Establecimiento tipográfico-editorial de Manero, Barcelona, 1869, p. 6.
[1308] *Ibíd.*, p. 114.

al cielo y al mundo, á Dios y al diablo». Para Garrido, «llamarse, en una palabra, católicos, y blasonar de hombres de progreso, es un verdadero anacronismo» por lo que comprendió la actitud de repulsa de la Iglesia hacia este movimiento tanto como la desconfianza mostrada por los partidarios de la libertad[1309].

Se nos muestra claro cómo Fernando Garrido, con sus palabras, no se refería a lo que venimos caracterizando a lo largo de todas estas páginas como «catolicismo liberal». Por el contrario, considero que los representantes de esta corriente serían aquellos católicos críticos, defensores de la democracia –como era entendido el concepto en aquel contexto–, autores dispuestos a sacrificar su fe en beneficio de la libertad desde un liberalismo filosófico y racional. No aceptarían el liberalismo por pragmatismo, sino que de manera opuesta estas figuras «católico liberales» deseaban despolitizar la religión, alejarla del Estado para espiritualizar su mensaje, abogando por la defensa de la libertad por encima de todo. Se trataba de adaptarse a los tiempos conjugando modernidad, democracia y catolicismo.

De manera contraria, encontramos en España figuras católicas que habrían aceptado el liberalismo como algo accidental, como hecho histórico irreversible en cuyo sistema era necesario integrarse. Cánovas, Pidal y Mon y los hombres de la Unión Católica serían ejemplos de ese *otro* «catolicismo liberal». En ese caso, podemos apreciar en los textos de la época cómo el insulto o la reacción se buscaba interpelándoles como «liberales» o «católicos imperfectos». Para los redactores de *El Siglo Futuro*, ese *otro* «catolicismo liberal» del que hablamos, «*ni niega ni afirma*, sino que *distingue*, y nosotros pudiéramos añadir que *distinguiendo, afirma y niega* á la vez». Se trataba de una doctrina «*hasta cierto punto* racionalista», personificada en aquellos «hombres del *justo medio*, antítesis de sí mismos, y, como alguno los ha llamado, católicos imperfectos, que con esa misma sinceridad de que hacen alarde en su fé religiosa, […] se engañan á sí mismos engañando á los demás», convirtiéndose en «los más incorregibles y peligrosos adversarios de la verdad, á la vez que hacen más palpable la contradiccion de su sistema»[1310]. Del mismo modo, los «católicos liberales» eran, para *La España*, aquellos doctrinarios que querían «juntar la luz con las tinieblas, á Cristo con Belial, buscando el término medio para servir de lazo de union entre

[1309] Todo en: GARRIDO, FERNANDO: *La restauracion teocrática… op. cit.,* p. 43.
[1310] *El Siglo Futuro*, 19 de mayo de 1876.

aquellos extremos incompatibles»[1311]. Tampoco Ortí y Lara a través de sus *Cartas de un filósofo integrista al filosofo de la «Unión Católica»*, dudó en mostrar ese desprecio hacia aquel deshonesto movimiento al que relacionó con el doctrinarismo de Cánovas y la Unión Católica de Pidal y Mon:

> «Es así que la Union Católica está en el ministerio de Fomento presidiendo y autorizando la enseñanza impía de los *textos vivos* y de los libros de textos, y excluyendo cuidadosamente toda intervencion de la Iglesia hasta en los tribunales de oposicion;
>
> Es así que la Union Católica ha tomado por bandera la Constitución de 1876, y se ha proclamado discípula y sierva de Cánovas, conservadora-liberal á todo trapo, y *liberal profesa* á todo ruedo»[1312].

Así, para los integristas de *El Siglo Futuro*, la «hipótesis que hoy sustentan los mestizos vino á romper la tésis católica, y es la antítesis en todo su horror», al contradecir la identidad unánime de la católica España, «una horrible ingratitud y abierta rebelion contra la Iglesia de Dios». Además, los mestizos, en opinión del redactor del diario, sabían «que Cánovas y los conservadores son racionalistas; y cuando dicen que se puede ser católico en religion, y en política liberal conservador, canovista y partidario de la hipótesis, no es de ignorancia de lo que pecan». Continuaba el autor del artículo expresando:

> «Suelen decirnos que si hay un liberalismo filosófico y racionalista que está condenado por la Iglesia, hay otro liberalismo meramente político, el suyo, el que ellos practican en el seno del partido liberal conservador y de la *hipótesis*, que es por completo inocente, que no está condenado, que es de todo en todo compatible con la profesión de la fe católica»[1313].

Pero los «neos» no sólo no lo creían, sino que *sabían* que ellos, los mestizos, eran conscientes del error que estaban cometiendo: «que ese liberalismo conservador ó mestizo, aunque se desarrolla y desenvuelve en la política, y por eso es error político, es anticatólico, es naturalista, es racionalista»[1314]. Pero, entonces, si los doctrinarios ocupaban para los «neos» el concepto de *catolicismo liberal*, ¿cómo denominaban a Castelar y las demás figuras que trataron de conciliar democracia y religiosidad? La

[1311] *La España*, 19 de febrero de 1877, nº 232.
[1312] *El Siglo Futuro*, 9 de julio de 1884.
[1313] *El Siglo Futuro*, 12 de diciembre de 1889.
[1314] *Ibíd.*

respuesta la encontramos también en *El Siglo Futuro*: Castelar era, para los «neos» *liberal democrático*. El neocatolicismo redujo la genealogía del discurso castelariano a mentira de este modo, identificándola como un cosmos caótico, deslegitimizando así su opción religiosa:

> «De aquí resulta que el Sr. Castelar es cristiano, que su república es cristiana, que es cristiano el liberalismo democrático.
>
> Pero cristiano, católico, apostólico, romano como los cristianos de las Catacumbas; cristiano, católico, apostólico, romano, como las Ordenes mendicantes; cristiano, católico, apostólico, romano, intransigente, enemigo del Renacimiento, como Savonarola, y cristiano como Calvino; […] y cristiano como el liberalismo y la civilizacion moderna.
>
> Es decir, que la religion democrático-liberal es una especie de cosmos caótico, donde caben todos los errores del protestantismo, todos los errores de las modernas revoluciones; y por consiguiente, todo menos la verdad. Porque si en medio de todo ese barullo levanta el Sr. Castelar la imagen de Cristo, es crucificado por calvinistas y puritanos, por racionalistas y liberales, con más saña y coraje que le crucificaron los judíos»[1315].

Resulta curioso cómo el empeño tradicionalista por mantener la unidad católica y no permitir doctrinas que se salieran de lo estipulado por la Iglesia, acabó situando, al menos discursivamente, a estos hombres fuera de aquella «ortodoxia» católica, no permitiéndoles, siquiera, la categoría de católicos unida a la de liberales. Y es que, como pusieron de manifiesto conocidos autores como Gabino Tejado o Félix Sardá y Salvany, fuera de la Iglesia no había salvación posible, «porque en ella está la raíz de toda autoridad, de la autoridad que constituye naturalmente la gerarquia, sin la cual no se concibe el órden, sin el cual á su vez no se concibe la sociedad»[1316]. Sin embargo, lo que la Iglesia no pudo evitar fue que en ese discurso católico que pretendían monolítico, hubiera espacio para la crítica, para crear identidades caracterizadas por unas estrategias que dieran respuestas a los problemas de la época y que pusieran en cuestión los límites de esa «ortodoxia». Una de esas identidades contestatarias, se llame «catolicismo liberal», «liberalismo demo-católico», «progresismo cristiano», «heterodoxia» o «herejía», fue la de estos hombres que consiguieron con éxito conciliar lo irreconciliable. Lograron que sus diferentes propuestas fueran plasmadas a lo largo del

[1315] *El Siglo Futuro*, 26 de noviembre de 1878.
[1316] *La Esperanza*, 23 de agosto de 1860.

Sexenio Revolucionario en dos constituciones, y en última instancia, que sus presupuestos en favor de la libertad de conciencia fueran asumidos tímidamente por la Restauración. Así, estos «católicos liberales», aún sin conpartir una identidad de grupo, transgredieron el discurso de catolicidad impuesto por la Iglesia demostrando que se podía ser católico y liberal al mismo tiempo. Aún en 1860, este texto de Castelar es reflejo de ese intento de conciliación, de su concepción del neocatolicismo y en último término de los ideales de espiritualización y purificación del cristianismo que pretendía el «catolicismo liberal» en el que la historiografía actual les ha insertado:

> «Yo de mí sé decir, que amo profundamente el cristianismo por sentimiento, por conviccion, y que creo, al reves de los luteranos y de los neocatólicos, que la gran justificacion del hombre está en sus obras, no injurio, no calumnio, no llamo á mis adversarios enemigos del catolicismo. Pues qué, ¿puede darse un enemigo mayor contra el catolicismo que lanzarlo todos los días desde lo alto de la tribuna y de la prensa como un rayo político, é incomunicar á la generacion liberal con la fé y con la Iglesia? El cristianismo se conoce en la tolerancia, en el amor, en la caridad, en nuestras leyes civiles, basadas en la igualdad, en la revolucion moderna, que ha elevado la justicia y el derecho sobre la frente de los pueblos y sobre la corona de los reyes. El cristianismo se conoce en esa generacion que se adelanta, sóbria, moral, pronta á sacrificarse por el bien y por la libertad. Esa generacion cree que, destruido el poder temporal, que está ya agonizante, reconciliadas la fé y la razon, la libertad y la Iglesia, la virtud de la Religion será mas eficaz, y empezará el reino de Dios sobre la tierra, de Dios, que es la verdad y la justicia»[1317].

Frente a ellos, aquella categoría que contribuyeron a construir desde los años sesenta y que caló firmemente en la sociedad de la época, el neocatolicismo. Gabino Tejado, por ejemplo, aceptó la identidad de «neo» al explicar a los sectarios y separatistas católicos liberales cómo «nosotros, los *neos*, los oscurantistas, los *exagerados*, á quienes mirais con recelo y hastío, queremos salvaros de vosotros mismos»[1318]. También el padre Caminero, en su carta de respuesta a un Laverde seriamente preocupado por recatolizar España extirpando las plantas ponzoñosas de la herejía y el indiferentismo, advertía receloso a su amigo del cuidado que debían llevar con el fin de que no se les relacionase con ningún partido, pues si «antes se nos ha llamado *neo-católicos*, hoy *ultramontanos*, por más que protestemos de no ser un

[1317] *La Discusión*, 4 de noviembre de 1860.
[1318] TEJADO, GABINO: *El catolicismo liberal*. Librería católica internacional, Madrid, 1875, p. 396.

partido político viejo ni nuevo, de acá ni de allá, sino hijos de la Iglesia y ciudadanos de la Patria»[1319]. Incluso el propio Alejandro Pidal y Mon dio una histórica conferencia a mediados de la década de los ochenta criticando a aquellos «neos» que presentaban al catolicismo como un caos tenebroso del que únicamente salían odios y rencores. Afortunadamente, por encima de aquellos horrores «se levantan las hermosas Encíclicas de León XIII, vindicando las eternas y fecundas bellezas de la ámplia y generosa doctrina que informa la divina religión del Crucificado»[1320]. Para Pidal, los enemigos de la libertad se habían puesto de acuerdo para persuadir a la sociedad de su tiempo de que todo liberalismo estaba condenado por la Iglesia, insultando a todo aquel que no defendiera a la Iglesia por encima de todo. Estas líneas nos muestran cómo incluso aquellos moderados, enemigos inicialmente del catolicismo liberal, acabaron defendiendo esa posibilidad de aunar religión y liberalismo:

> ««El liberalismo es pecado.» Hé aquí el grito de guerra hoy, arrojado por esa secta, que, con la lógica de su uso particular, califica comodamente, después, de liberales á todos los fieles, sacerdotes, religiosos, prelados y pontífices, que no se someten á sus miras y decisiones, y á los que luego insulta y difama en nombre de la caridad, porque su moral, de acuerdo con su lógica y su dogmática, considera la difamación como uno de los elementos del apostolado evangélico»[1321].

Junto a este grupo de «católicos liberales» o «demócratas cristianos», encontramos al otro sector de «heterodoxos», los krausistas. Estos sí tuvieron una identidad que les conectaba como grupo, como seguidores de Sanz del Río y bajo el nombre del filósofo alemán del que derivaron su filosofía. Haciendo gala de su principio de libertad individual, en repetidas ocasiones negaron su pertenencia a escuela o secta ninguna. Sin embargo nunca rechazaron directamente dicha identidad. De hecho, como las fuentes nos han mostrado, aquella reiterada interpelación les hizo sentirse parte de una comunidad hasta el punto de luchar y enfrentarse a la autoridad representada por el gobierno, la Iglesia o la Universidad en defensa de los derechos de sus compañeros. Con la creación de la Institución Libre de Enseñanza o la aparición del positivismo, la complejidad y pluralidad de su identidad se hizo latente. Sin embargo, ya fueran krauso-institucionistas o krauso-positivistas, les unieron aquellos valores de

[1319] «Carta al Sr. Caminero y Sr. Laverde», *La defensa de la sociedad*, nº 138, 16 de junio de 1876, p. 357.
[1320] PIDAL Y MON, ALEJANDRO: «38º Conferencia», en VVAA: *La España del siglo XIX: colección de conferencias históricas celebradas durante el curso de 1885-86*, vol. 3, Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, A. de San Martín, 1888, p. 491.
[1321] *Ibíd.*, p. 492.

libertad, comportamiento ético, armonía, perfección, neutralidad y universalidad. De manera opuesta, para los defensores de la tradición, la identidad «krausista» tuvo una carga peyorativa, haciendo de ellos hombres antiespañoles, extranjerizantes, panteístas y ateos.

Pese a todo, ni «católicos liberales» ni «krausistas» asimilaron esta identidad de «heterodoxia», por lo que la interpelación no tuvo éxito en aquel momento. Sí la tuvo sin embargo en las décadas siguientes, una interpelación transferida en el tiempo que situó a todos aquellos personajes en la «heterodoxia» culpándoles de los males que se cernían entonces sobre el país. Aquella España «roja y atea» de la Segunda República no era para la historiografía franquista sino heredera del discurso de estos hombres y mujeres. Su ejemplo nos muestra cómo es el poder –en una asimétrica relación y sin olvidar la importancia de la acción humana– el que convierte a los individuos en sujetos, en este caso «heterodoxos».

IX.

A MODO DE RECAPITULACIÓN

La pretensión de esta tesis era analizar cómo se construyeron aquellas identidades «heterodoxas» en la segunda mitad del siglo XIX en España. Para ello, me he adentrado en la experiencia vital de algunas relevantes figuras de la época que consideré representativas de las corrientes que me disponía a estudiar: el llamado catolicismo liberal y el krausismo en su vertiente religiosa.

En lo que respecta al catolicismo liberal, la búsqueda de sus orígenes en España resultó difícil, pues ni siquiera existía un consenso historiográfico a la hora de definir qué fue ni quiénes formaron parte de aquella corriente. Me vi por tanto en la obligación de indagar en el contexto europeo para concluir afirmando cómo, en España, aquellos a quienes los historiadores habían calificado como católicos liberales, nada tenían que ver con sus homólogos europeos, especialmente franceses. Una vez sentadas estas bases, comencé el análisis del catolicismo liberal en España de la mano de Emilio Castelar. En este sentido, creo haber podido demostrar lo acertado de plantear el pensamiento religioso de Castelar como algo no lineal, un planteamiento que cobra sentido una vez analizado su discurso religioso en cada una de las épocas estudiadas. Cada solución ofrecida por Castelar sería así una respuesta a cada contexto histórico. De este modo, encontramos entre 1851 y 1868 una solución concreta a los problemas religiosos del periodo, en especial a las relaciones de la Iglesia y el Estado: la conciliación entre ambas instituciones. Castelar pretendió compatibilizar su concepción de una religión pura con los valores liberales derivados de las revoluciones modernas. Así, haciendo descender los principios de libertad-igualdad-fraternidad directamente del cristianismo, entendió la religión como una relación personal con Dios que dependía directamente de la conciencia de cada uno. La inviolabilidad de la conciencia humana sería el fundamento básico de unión para todos los católicos liberales. Tal y como ellos mismos intentaron demostrar una y mil veces, la libertad de pensamiento, a pesar de su fuerte religiosidad, fue la idea básica por la que lucharon. Ellos hicieron de la religión, fuera cual fuera, algo necesario para la alimentación del espíritu, y en la cristiana, en particular, encontraron los orígenes de la caridad y el amor, de los propios principios liberales. Desde esta convicción, crearon un relato primigenio, fundador del modelo

social y político por ellos propuesto. Un relato que marcará a la vez un referente pasado a reconquistar y un ideal de futuro a perseguir, en un esquema común en las culturas políticas modernas. Así, enaltecieron los primeros tiempos en los que la Iglesia no se había corrompido aún como consecuencia del poder político y temporal, innecesario, en opinión de estos católicos liberales, para el ministerio religioso y dañino, además, para su labor espiritual. De ahí la crítica que Castelar o Barcia mantuvieron durante años en contra del poder temporal del pontificado y en defensa del reconocimiento del Reino de Italia. También desde esa lógica entendemos el poco apego que Castelar y el resto de católicos liberales sintieron por el papa Pío IX, quien les había decepcionado con esa política intransigente patente, finalmente, en el *Syllabus*.

Por otra parte, como hemos visto, todas las ideas que Castelar fue defendiendo en sus obras y artículos desde finales de los cincuenta hasta mediados de los sesenta, obtuvieron su réplica desde la intransigencia más recalcitrante. Los opositores de Castelar, ya fuera desde la prensa, el púlpito o sus escaños en el Parlamento –resulta interesante, en este sentido, cómo se valieron de los medios proporcionados por un sistema liberal que rechazaron de pleno– se pusieron como objetivo defender su catolicismo por encima de todo, acusando de herejía cualquier manifestación que se saliera de su concepción de la «ortodoxia». En este contexto, y en relación con la primera cuestión universitaria, hemos visto cómo Castelar formó parte de ese proceso de creación de identidades que se dio en los años sesenta. Si bien desde los sectores católicos más intransigentes se dio vida a conceptos como «herejes», «textos vivos» o «heterodoxos» para describir a los personajes más liberales de la época en materia religiosa, desde ese lado liberal, comprobamos cómo Castelar contribuyó a la construcción de esa categoría de «neocatolicismo» o «neos», desde un significado del término de fuerte contenido peyorativo. Con este concepto, pretendían distinguir a los verdaderos católicos de esa nueva corriente neo-escolástica que pretendía acabar con todo atisbo de modernidad y liberalismo y cualquier tipo de filosofía crítica. Se trataba así de una lucha por el significado de *católico*. Ejemplo de ello fue la campaña llevada a cabo contra los catedráticos de la Universidad Central, a quienes acusaron de enseñar doctrinas erróneas en las aulas. De ahí surgiría el término «textos vivos del error», en oposición a los «textos muertos» que serían los libros de texto. Los sucesos vividos en lo que se conoce como primera cuestión universitaria, demostraban la importancia que para estos liberales, aunque fueran católicos y comulgaran con la Iglesia, tenía la

libertad de enseñanza. Y aunque fue Castelar el protagonista de aquella historia concreta –recordada por su fatal desenlace–, él no fue el único en defender la libertad religiosa, el retorno de la Iglesia a tiempos mejores o la necesidad de espiritualización que tenía el clero. Montero Ríos, Garrido y García Ruiz, cada uno a su manera, fueron consistentes, como han mostrado sus críticas al ultramontanismo y a la intransigencia. Mientras el primero confió en una pronta conciliación, el segundo propugnó ya desde 1860 un socialismo cristiano basado en la caridad evangélica frente a la intolerancia y fanatismo de los «neos» y el tercero, en una larga polémica con los «neos», defendió la tolerancia y la libertad de conciencia por encima de todo. Todos ellos compartieron el deseo por imponer la libertad de conciencia y defendieron nociones políticas de perfil liberal desde concepciones cristianas en las que el amor y la caridad ocupaban un lugar central.

Por otra parte, el intento de conciliación entre libertad y catolicismo, entre Iglesia y Estado que Castelar pretendía, lo vimos reflejado de manera más clara en *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. En aquellos artículos, que tampoco se libraron de la réplica por parte del «neocatolicismo», Castelar afirmó los principios defendidos por la corriente que a lo largo de este trabajo he denominado católico liberal. Me refiero a la necesidad de la religión, el fin del poder temporal del pontificado y la renuncia de la Iglesia a todos sus privilegios, la libertad de pensamiento y la libertad de potestades resumida en el lema «Iglesia libre en el Estado libre». La libertad religiosa y la independencia resultaron elementos clave para que ambas instituciones fueran conciliables, pero la Iglesia no apareció dispuesta a conceder esa libertad que acabaría con su propia preponderancia, y con ella, en su opinión, con la del catolicismo. De este modo, hemos visto cómo las réplicas a estas *Cartas*, las polémicas que dieron pie a la Primera Cuestión Universitaria u otras en las que se vieron inmersos los católicos liberales, contribuyeron a la creación de esas identidades religiosas que dan sentido a esta tesis. Resulta interesante, por tanto, observar cómo en la sociedad de mediados a finales del siglo XIX surgieron esos discursos capaces de triunfar y fijar conceptos sobre la subjetividad de los sujetos expuestos a estas lecturas. Aunque algunos «neos» rechazasen aquella categoría que les fue lanzada desde el liberalismo, el mero rechazo nos remite a una interpelación exitosa. Por su parte, los liberales, calificados como «herejes» o «heterodoxos» contribuyeron también a la resignificación de dichos conceptos intentando demostrar que el discurso de la Iglesia no era el único válido, es

decir, que se podía ser católico de otro modo, moviendo así los límites de la «heterodoxia».

Esta tesis plantearía así que para los años previos a la Revolución Gloriosa, la estrategia llevada a cabo por el catolicismo liberal para poder aunar liberalismo y religión sin salirse de la ortodoxia, sin ser desplazado fuera de los límites impuestos por la Iglesia, fue la conciliación, basada en la independencia de esferas y la libertad religiosa. Con la Revolución de Septiembre, sin embargo, el contexto histórico español sufriría un vuelco con respecto a la etapa anterior. También lo haría el discurso de Castelar en materia religiosa, reclamando entonces como solución al problema religioso de España, la separación completa y radical entre la Iglesia y el Estado. El «neocatolicismo», aterrorizado por el giro radicalmente liberal que la política española había dado, y que ponía en peligro la catolicidad del país, se propuso participar en aquellas Cortes de 1869 con el fin de evitar que se proclamase la libertad de conciencia. El proyecto constitucional, en su controvertido artículo 21, proclamaba la libertad religiosa a la vez que garantizaba el presupuesto de culto y clero. Durante largas sesiones, este artículo fue criticado por todas las minorías de la Cámara: demócratas y republicanos radicales exigían –fundamentando sus argumentos en la libertad de conciencia– la separación completa y el fin del presupuesto; mientras que los miembros de la Iglesia junto a los diputados conservadores –negando que hubiera una moral universal que no fuera la católica, capaz de regir el comportamiento y las almas de los españoles– reclamaban la unidad católica. En una posición intermedia, como uno de los redactores de ese primer título del proyecto de Constitución de 1869, destacó Montero Ríos, dispuesto a defender esa conciliación entre Estado e Iglesia mediante una separación de esferas, no radical, como reclamaba el resto de católicos liberales, que garantizase la libertad religiosa para los españoles. Sin embargo, defendió también el presupuesto del clero, como una obligación por parte del Estado por haberles confiscado sus propiedades, como si se sintiera en deuda con la Iglesia. Barcia fue su detractor más acérrimo. Rechazó la obligación del Estado de dotar a la Iglesia con un presupuesto bajo un nuevo argumentó: el diezmo y la primicia –impuestos sobre los que se había sustentando a lo largo de la Historia el estipendio eclesiástico por parte del Estado– pertenecían a la ley antigua, la hebrea, la que se había dejado atrás con Juan Bautista y el surgimiento de una nueva Iglesia, la Católica. Reclamó así una «catolización» del cristianismo y una espiritualización de la religión que pusiera fin a los privilegios y a la

corrupción. Aunque lo resuelto finalmente en aquellas Cortes de 1869 fuera aquel punto que estableciendo la libertad de cultos se comprometió a mantener el presupuesto eclesiástico, la tímida libertad religiosa restauracionista, la laicización establecida en la Segunda República, o incluso la aconfesionalidad teórica de la que hoy disfrutamos, son herederas de aquella línea propuesta y defendida por los católicos liberales del siglo XIX en las Cortes Constituyentes de 1869. Era la primera vez que se defendía en una Cámara el fin de la unidad católica española, por lo que su labor debe ser resaltada.

Por su parte, aunque nunca llegara a aprobarse, la Constitución nonata de 1873, bajo el contexto de la primera República española, incorporó aquellas ideas defendidas por los católicos liberales en las Cortes del 69: libertad plena de cultos, separación de la Iglesia y el Estado y prohibición de las subvenciones a cultos. Este texto, redactado en gran parte por Castelar, es reflejo de sus ideas y demostración, a pesar de no llegar a ser aprobado, de su tenacidad y creencia en sus ideales políticos y religiosos. Así, la estrategia religiosa seguida por estos hombres en este sexenio revolucionario, la antítesis castelariana, fue la separación, parcial o radical, de la Iglesia y el Estado, en beneficio de ambas instituciones que sin injerencias externas podrían llevar a cabo su labor de mejor manera. Finalizada la República, el golpe de estado de Sagunto devolvió al país a la monarquía borbónica, y puso como jefe de gobierno a Cánovas del Castillo. Si bien este hombre llevó a cabo una política caracterizada por el conservadurismo, aceptó en las Cortes a personajes que, como Castelar, habían participado en los acontecimientos revolucionarios del periodo anterior y estableció en la Constitución de 1876 una tímida tolerancia religiosa. Como hemos ido viendo, Castelar, con una idea política nueva, el posibilismo, intentó cambiar o liberalizar el régimen restauracionista desde dentro, suavizando sus exigencias con respecto a la etapa anterior. Esta postura estaría sobre todo latente en su pensamiento religioso. No obstante, en los primeros años de la Restauración, aún encontramos a un Castelar radical exigiendo, en los debates constitucionales de 1876, la separación entre Iglesia y Estado, y reclamando la proclamación de una libertad religiosa plena que garantizase la libertad de la ciencia y de cátedra de los profesores universitarios de la Central.

Los debates de los años posteriores nos han mostrado la evolución de Castelar. Aunque continuó defendiendo principios en los que siempre había creído –la libertad de enseñanza o el fin del poder temporal del pontificado–, con el advenimiento del nuevo papa León XIII, sus críticas a la Iglesia se suavizaron y su catolicismo se mostró más

claramente. Podemos apreciar, de este modo, en los ejemplos de aquellos años ese intento, cuya conquista él mismo empezó a vislumbrar cada vez más cercana, de reconciliar el catolicismo con la libertad, dejando de lado por el momento, como él mismo expresó, la separación de la Iglesia y el Estado, y conservando el presupuesto eclesiástico. Con su discurso de Alcira en 1880 ponía fin Castelar a la que había sido su antítesis durante una década, la estrategia que habría solucionado los problemas político-religiosos de la nación. Al preguntarnos por las razones de este cambio, he planteado razones de índole diversa: la experiencia del fracaso que había supuesto la vía radical, las vivencias en otros países europeos donde se había llegado a la conciliación, la liberalización del régimen a la que Sagasta y Alfonso XII habían contribuido, la venida del nuevo papa León XIII con nuevas perspectivas para la Iglesia o incluso el cansancio tras tantos años de lucha política. Esta cuestión me llevó a analizar sus estudios sobre la reforma protestante, especialmente *La revolución religiosa*. Resulta aquí interesante cómo, a partir de su condición de católico, no sólo entendió perfectamente la necesidad que la Iglesia renacentista tenía de una reforma, de una renovación espiritual urgente; sino que pensaba que había sido la propia Iglesia la que había forzada la reforma externa con su actuación. Así, aunque dejó muy claro que nunca abrazaría el protestantismo, defendió la labor reformadora de Erasmo, Lutero o Calvino, probablemente sintiéndose identificado con ese intento por purificar el cristianismo. Especialmente interesantes resultaron las similitudes entre Castelar y Erasmo: el retorno al cristianismo primigenio y a las fuentes originales, el fin del culto externo en las ceremonias y la conciliación entre fe y razón. De este modo, podemos ver en ese conocimiento hacia las ideas protestantes, especialmente eramistas, el origen de las ideas religiosas defendidas por Castelar. De manera contraria, rechazó, como la mayoría de sus compañeros, la Compañía de Jesús. Para los liberales, los jesuitas propugnaban la abnegación, la sumisión y la jerarquización, y habían contribuido a la decadencia intelectual de España, mientras, frente a ellos, el protestantismo habría prestado un gran servicio a la humanidad promoviendo la autonomía de la conciencia.

De otro lado, a partir del paralelismo entre Castelar y Lutero en su decepción frente al lujo y degeneración vista en Roma, hemos arribado en la cuestión de la salvación representada por el advenimiento de León XIII al solio pontificio a comienzos de 1878. Fue, sobre todo, la encíclica *Inmortale Dei* de 1885 la que convenció a Castelar del gran cambio que se había producido en la Iglesia. Con ella, León XIII,

opuesto completamente a su predecesor Pío IX, abría, aunque fuera tímidamente, la Iglesia al mundo y a la modernidad. Castelar había llegado así a su estrategia final, su síntesis. La reconciliación entre la Iglesia y el Estado se ponía de manifiesto en estos años con la política liberal de Sagasta en ese marco de la Restauración y la apertura, el *ralliement* de León XIII.

No obstante, cabe resaltar cómo esta teoría de la triada dialéctica que he desarrollado para dividir en etapas el pensamiento religioso de Castelar, no puede hacerse extensiva al conjunto del catolicismo liberal. Lo cierto es que aunque el resto de personajes a quienes he considerado católicos liberales, se movió a través de las ideas planteadas, en determinadas ocasiones defendieron, como hemos visto, ideas contrapuestas. En cualquier caso, resulta destacable, como ya ha resaltado la historiografía[1322], su posibilidad de vivir de acuerdo con un sentimiento religioso compatible con una ideología liberal y democrática. Esa fue la originalidad del discurso castelariano.

En cuanto al krausismo, el primer punto a aclarar era la diferencia radical entre esta corriente y la católico liberal. Fernando de Castro resultó clave al respecto, pues los historiadores han permanecido divididos encuadrándole en una u otra corriente. Así, su itinerario vital y su discurso religioso nos sirvieron como base para desvincularle del catolicismo liberal y afirmar su identidad krausista. Aquella evolución en su discurso religioso y su ruptura definitiva con la Iglesia, nos ha mostrado también el rencor del tradicionalismo hacia quien ellos pensaban que era un fiel y «ortodoxo» sacerdote reconvertido en «perverso» krausista.

Las siguientes páginas nos han sumergido de lleno en las diferentes etapas vividas por el krausismo en España. Con Gumersindo de Azcárate comenzamos recorriendo tiempos de esperanza durante el Sexenio Democrático. La legislación de estos años, en cuya redacción participaron directamente un grupo de krausistas, les permitió ensayar su sistema armónico, sobre todo en la universidad, poniendo en práctica los derechos y libertades básicas de todo sistema democrático. Y al tiempo que hacían de la religión algo sustancial al ser humano, reclamaban la libertad de conciencia y la separación de esferas con el fin de garantizar la libertad de ambas. Fue precisamente su peculiar idea de la religión la que les situó en el punto de mira de las

[1322] Por ejemplo: LLORCA, CARMEN: *Emilio Castelar... op. cit,* p. 56; o RUÍZ DE LA CIERVA, CARMEN: «La cuestión religiosa…», *op. cit.*, p. 319.

críticas neocatólicas. Su concepción panenteísta fue totalmente incomprensible para Francisco Navarro Villoslada, Juan Manuel Ortí y Lara o Marcelino Menéndez Pelayo entre tantos otros, que no dudaron en tildarles de «ateos», «impíos» o «antiespañoles» por defender esa idea de unión íntima y personal entre el ser humano y Dios al que, de acuerdo con Krause, se llegaba a conocer a través de la razón. Aquellos diputados y profesores universitarios no eran, en opinión del tradicionalismo, sino focos de intoxicación intelectual para las nuevas generaciones de jóvenes españoles. Resulta destacable mencionar cómo a diferencia de los católicos liberales, los krausistas sí rechazaron el ritualismo y los dogmas y milagros promovidos por la Iglesia católica. En oposición a ella, defendieron una fe racional en intimidad con Dios, basada en el amor y la ética del deber por el deber. Además, como se ha recalcado en varias ocasiones, su concepto de secularización en ningún caso significó impiedad, indiferencia o ateísmo, sino un intento por despolitizar la Iglesia con el fin de hacerla más pura y libre.

Sin embargo, su discurso no fue entendido y la campaña emprendida contra ellos ya en la Restauración es de sobra conocida. El Real Decreto de Orovio y la Circular que le acompañaba restablecía, en beneficio de la moral y creencia de los españoles, la legislación moderada en materia educativa. Junto a los profesores de la Universidad de Santiago, Salmerón, Giner y Azcárate protestaron reclamando la independencia y libertad que exigía el puesto de profesor universitario. Este *desafío* a las autoridades del Estado les hizo, como hemos visto, ser arrestados, suspendidos de empleo y sueldo y, finalmente, expulsados de la Universidad Central en junio de 1875. La correspondencia que mantuvieron durante el tiempo de confinamiento, además de mostrarnos sus diferentes caracteres y sus preocupaciones diarias, nos ha revelado paso a paso la puesta en marcha de su importante proyecto educativo: la Institución Libre de Enseñanza. Esta organización consagrada al cultivo de la ciencia y ajena a todo interés religioso, filosófico o político, fue fundada apenas un año después, en el verano de 1876. Su principal impulsor, Giner de los Ríos, promovió –de acuerdo con las nuevas teorías pedagógicas– el diálogo entre maestro y discípulo, la evaluación continua y las clases prácticas y experimentales. Su máxima fue la de formar hombres y mujeres capaces de pensar por sí mismos, útiles para la sociedad. No debemos olvidar tampoco el fomento de la tolerancia positiva hacia todos los cultos que cultivaron en los niños, tratando de despertar en ellos gradualmente un sentimiento religioso libre y ajeno a confesiones concretas.

La ILE fue así parte de la idea de regeneración de España que compartieron los krausistas. A este respecto, Azcárate fue especialmente crítico con un sistema corrupto y carente de libertades. La conocida polémica de la ciencia española, protagonizada por Menéndez Pelayo, nos ha mostrado, en esa línea, el estado de atraso que se vivía en España y la decadencia de la ciencia y la filosofía debido, en opinión de progresistas y demócratas, a la intolerancia religiosa en nuestro país y la labor de la Inquisición. También ha servido como un ejemplo más de la intolerancia del tradicionalismo y su afán por desprestigiar a aquellos que no comulgaban con su recalcitrante discurso católico. Los «neos», tratando de legitimar su discurso sobre la catolicidad histórica española, acusaron a los krausistas de desnaturalizar el país, al tiempo que éstos se mostraban conscientes de la urgente necesidad de buscar una solución al problema de España. Frente a ellos, promovieron una educación basada en valores clave como la moralidad, la justicia, la cultura y la armonía social.

De este modo, este proyecto de regeneración krausista, en su afán por el perfeccionamiento humano y el desarrollo de una moral universal, se caracterizó por acercar la educación y la cultura a toda la sociedad. Desarrollaron su estrategia haciéndose un hueco dentro del propio sistema restauracionista ya en ese marco de libertades auspiciado por Sagasta. Así, desde el sillón de diputado, Azcárate luchó por secularizar España tratando de convencer a la sociedad española de la necesidad de separar la religión de los intereses del Estado. En este sentido, su lucha no fue sólo contra los partidarios de la tradición y el catolicismo, sino también contra el materialismo derivado de las nuevas teorías científicas. Y es que la irrupción del positivismo y su discusión en el foro público supuso un nuevo, aunque relativo, contrincante para el krausismo. Se trataba de un rival en lo que a materia religiosa se refiere puesto que, a pesar de compartir su fe en la ciencia, la observación como método o la teoría evolucionista, los positivistas negaban directamente la existencia de un orden trascendente, base sobre la que se sustentaba la filosofía krausista. Al mismo tiempo, podemos considerarlo un rival relativo desde el momento en que tratando de conciliar ambas corrientes, llegó a convertirse en una nueva identidad: el krauso-positivismo, con Urbano González Serrano a la cabeza del movimiento. La misoginia dominante en este movimiento cientifista resulta sumamente sugestiva en tanto en cuanto mujeres como Emilia Pardo Bazán, no podían aceptar unas teorías que hacían de ellas seres imperfectos, a medio camino entre los hombres y los animales. De aquí se entiende que

muchas mujeres se pusieran del lado de una religión que, al menos potencialmente, las dignificaba enalteciendo su feminidad. La polémica sobre la amistad entre sexos protagonizada por la autora gallega y González Serrano, nos ha mostrado la dificultad que suponía en aquella época aunar filosofía de corte metafísica con las nuevas teorías científicas. Aunque su discurso misógino no representaba en absoluto el sentir general del krausismo.

Por el contrario, aquellos krausistas conscientes del problema, promovieron una reforma socio-cultural sustentada sobre principios religiosos y morales en la que otorgaron a las mujeres un papel fundamental como parte activa de la sociedad. Esta reforma se justificaba sobre dos pilares sociales básicos: la clase obrera y las mujeres. La cuestión social fue sin duda uno de los mayores problemas de España a finales del siglo XIX. Junto a Azcárate, Concepción Arenal fue una de las más fervientes luchadoras en favor de la regeneración de este amplio sector de la población. Además de medidas económicas o mejora de las condiciones laborales, los krausistas, fieles a su filosofía y creyentes en las segundas oportunidades, lucharon por educar a los pobres en nuevos valores morales y religiosos. Así, tal y como trataron de concienciar, el problema debía ser resuelto entre todos, dignificando a los pobres, a los delincuentes o a las mujeres a través de la instrucción. La Comisión de Reformas Sociales plasmó estas preocupaciones y dio unas soluciones elementales que después, el Instituto de Reformas Sociales, ya en el siglo XX, puso en práctica.

La educación también fue clave en la estrategia a seguir con respecto al papel de subordinación que las mujeres tenían en la sociedad española. A este respecto, frente a la misoginia liberal que en esa división de binomios antagónicos aunaba religión, tradición y mujeres en un mismo lado, y el discurso científico que naturalizaba, como decíamos, la diferencia sexual haciendo de las mujeres seres inferiores, imperfectos y carentes de inteligencia, destaca el feminismo krausista. Ya Castro, en línea con la filosofía de Krause, fue consciente de la importancia que tenía la educación de las mujeres como madres y esposas. Con sus Conferencias Dominicales, la Escuela de Institutrices o la Asociación para la Enseñanza de la Mujer contribuyó a dignificar su papel como madres de familia atribuyéndoles esa capacidad de regeneración social a través de la influencia ejercida en su círculo familiar. En este contexto, aprovechando las condiciones de posibilidad abiertas por el krausismo, Concepción Arenal publicó su obra *La mujer del porvenir*, escrita años atrás. En ella negando las teorías científicas que

hacían de la diferencia sexual algo natural, exaltó la moralidad femenina dignificando su papel como madres y esposas. También otorgó un importante cometido a la educación y al trabajo como remedios para luchar contra la inferioridad intelectual y como forma de perfeccionar la función femenina en el interior del núcleo familiar. Para Arenal, la inferioridad y subordinación de las mujeres era una construcción cultural por lo que dignificó la categoría mujer desde su rol como madre de familia en su más amplio sentido, abarcando a la sociedad entera. En *La mujer de su casa*, ya en la década de los ochenta y como segunda parte de su discurso de género, desarrolló este concepto de maternidad social. Arenal, ensalzando las virtudes femeninas, consideraba así a las mujeres como agentes indispensables en el proyecto de regeneración social que los krausistas trataban de poner en marcha en España. Junto a ella, como parte de ese proyecto feminista, destaca de nuevo Azcárate. Ya en sus primeros artículos periodísticos o en su proyecto de doctorado mostró el político su afán por equiparar a mujeres y hombres en derechos y libertades, así como su pretensión por que ambos sexos se formasen en igualdad de condiciones. Para Azcárate, la instrucción de las mujeres era la única manera de acabar con la subordinación. Además, su defensa de la castidad para ambos sexos y su oposición a la doble moral, rompía drásticamente con el estereotipo de masculinidad dominante, «des-sexualizando» la religión y la moral y extendiendo estos valores a toda la humanidad.

Así, como he sostenido a lo largo del texto, la novedosa estrategia puesta en práctica de manera conjunta por Arenal y Azcárate en este proyecto de regeneración socio-cultural de España, fue instruir a las mujeres para que pudieran desempeñar correctamente su papel de madres de la sociedad. En este sentido, dignificaron la categoría mujer enalteciendo sus virtudes y trataron de abrir para ellas un mundo educativo y profesional en el que desarrollarse como personas. Los Congresos Pedagógicos fueron buena muestra de ello. Una de las máximas representantes del Congreso de 1892 fue Emilia Pardo Bazán. Si bien tuvo relación con esta filosofía krausista y se sirvió en buena parte del espacio discursivo que abrieron, su estrategia feminista difirió de la de Arenal y los krausistas. La diferencia básica fue su rechazo al papel doméstico de las mujeres. En su opinión, éstas tenían un destino propio e individual al margen de su condición como madres o esposas. Sin embargo, todos lucharon por el derecho de las mujeres a una educación completa y el acceso al mundo laboral.

De esta manera, la cuestión social o el problema de género fueron muestras del modo en que los krausistas entendieron la religión y, sobre todo, de cómo la relacionaron con la modernidad y el liberalismo. Su visión armónica del mundo relacionaba todos y cada uno de los aspectos de la vida, siendo este, precisamente, uno de los puntos más originales y rupturistas de su discurso. En este sentido, la crisis religiosa de Azcárate, Salmerón, Giner de los Ríos o Arenal, lejos de constituir una pérdida de fe, fue fruto, más bien, de la decepción causada por una Iglesia que, opuesta a la razón y al progreso, les negaba la posibilidad de conciliar Dios y razón. Sus experiencias personales, como la repentina muerte de sus seres queridos, también contribuyeron a su decisión de alejarse –oficial o extraoficialmente– del catolicismo dogmático y normativo, limitándose a vivir su religión en la intimidad, llevándola a la práctica a través de la oración y las buenas obras. De la misma forma, su concepción de la religión como fin esencial en la vida del hombre, les hizo promover la neutralidad del Estado y de los ritos de paso más importantes en la vida de las personas, como el matrimonio o la defunción. El ejemplo de Azcárate refleja a la perfección la situación de estos hombres profundamente religiosos pero sin culto concreto que tuvieron que elegir entre ser católicos o declararse ateos. En aquella España no había más opciones. A esto se sumó el hecho de que sus parejas y familias fueran católicas, por lo que además de resultar difícil sus matrimonios, estaban condenados a mentir en conciencia o a que sus restos descansasen lejos de sus seres queridos. Este fue el precio que tuvieron que pagar por permanecer fieles a sus ideas.

Los capítulos precedentes nos han mostrado de esta forma cómo surgen los procesos de creación de fronteras identitarias y su evolución bajo condiciones de posibilidad históricas concretas. No obstante, en el último apartado hemos observado cómo estos procesos no siempre dan lugar a identidades de grupo. Es el caso de la «heterodoxia», categoría lanzada desde el catolicismo tratando de fijar los límites de lo que ellos consideraban «ortodoxia». A pesar de no ser asumida como identidad en aquella época, la «heterodoxia» sí fue recreada por la historiografía posterior con una alta carga peyorativa. Tampoco el catolicismo liberal fue transformado en identidad político-religiosa colectiva con el significado que le hemos dado a lo largo de esta tesis. Por el contrario, los «neos», monopolizando el concepto de «católico» para sus intereses, definieron así al grupo liderado por Pidal y Mon. Los católicos liberales fueron interpelados simplemente como «liberales democráticos», sin alusión directa a su

religiosidad. De manera opuesta, no tuvieron dudas en categorizar a los krausistas como «impíos», identidad que ellos mismos resignificaron con valores positivos como libertad, tolerancia o armonía. De igual forma, todos estos «heterodoxos» contribuyeron a construir aquella categoría de «neos» transformada rápidamente en identidad, aceptada y redefinida por algunos con un nuevo sentido: el de católicos puros. Este término se impuso en el debate político de la época y también está siendo utilizado por la historiografía actual para definir a los más cerrados e intransigentes defensores del catolicismo y la tradición.

Podemos concluir, de este modo, afirmando el fracaso que la interpelación de la categoría «heterodoxos» tuvo en todas estas figuras. Sí tuvo éxito, no obstante, para la Historia posterior, que saturó de connotaciones negativas dicha categoría. A este respecto, mi propósito más personal y subjetivo con esta tesis –por eso de que toda historia es fruto de preocupaciones presentes del investigador– ha sido, en parte, liberar a estos personajes de la negativa imagen que se había construido en torno a ellos. Su trabajo en beneficio de la libertad, especialmente de conciencia, debe ser tenido muy en cuenta en estos tiempos convulsos en los que los pueblos –el ISIS es un claro ejemplo de ello– se siguen matando unos a otros por motivos religiosos. Y la influencia de la Iglesia en los problemas de Estado –como muestran en España la discusión en torno a la polémica Ley del aborto, la obligatoriedad de la asignatura de religión en las escuelas o los privilegios fiscales de los que goza la institución católica– no ha disminuido a pesar de vivir en una nación laica.

X.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

10.1. Fuentes primarias

10.1.1. Obras impresas

ALARCÓN Y MELÉNDEZ, JULIO (S.J.): *Genialidades. San Ignacio de Loyola según Castelar*. Imprenta del Corazón de Jesús, Bilbao, 1892.

—— *Una celebridad desconocida (Concepción Arenal)*. Administración de Razón y Fe, Madrid, 1914.

ARENAL, CONCEPCIÓN: *Dios y libertad*. Museo de Pontevedra, Pontevedra, 1996.

——*El pauperismo*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1897, 2 vols.

—— *Ensayo sobre el derecho de gentes*. Imprenta de la Revista de Legislación, Madrid, 1879.

—— *La cuestión social*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1895.

—— *La emancipación de la mujer en España*. Júcar, Madrid, 1974.

—— *La instrucción del pueblo*. Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1896.

—— *La mujer del porvenir. La mujer de su casa*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1895.

AZCÁRATE, GUMERSINDO: *El régimen parlamentario en la práctica*. Imprenta de Fortanet, Madrid, 1885.

—— *El Self-government y la monarquía doctrinaria*. A. de San Martín, Madrid, 1877.

—— *Estudios económicos y sociales*. Librería de Victoriano Suarez, Madrid, 1876.

—— *Estudios religiosos*. Sobrinos de la Sucesora de M. Minuesa de los Ríos, Madrid, 1933.

—— *Minuta de un testamento (Ideario del krausismo liberal)*. Edición de J.L. Monereo Pérez, Granada, Comares, 2004 (1967).

BARCIA, ROQUE: *Cartas á su santidad Pio Nono*. Imprenta de la viuda e hijos de M. Álvarez, Madrid, 1869.

—— *Catón político*. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1855.

—— *Conversaciones con el pueblo español*. Establecimiento tipográfico-editorial de Manero, Barcelona, 1869.

—— *Cuestión pontificia*. Establecimiento tipográfico de R. Vicente, Madrid, 1855.

CAMPOAMOR, RAMÓN: *Polémicas*. Establecimiento tipográfico de A. Vicente, Madrid, 1862.

CANALEJAS, FRANCISCO DE PAULA: *Doctrinas religiosas del racionalismo contemporáneo*. Librería de Hernando, Madrid, 1875.

—— *La educación literaria de la mujer*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1869.

CASTELAR, EMILIO: *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. Imprenta de La Democracia, Madrid, 1864.

—— *Correspondencia (1868-1898)*. Establecimiento Tipográfico Sucesores de Rivadeneyra, Madrid, 1908.

—— *Defensa de la fórmula del progreso*. A. de San Martín, Madrid 1870.

—— *Discursos parlamentarios y políticos en la Restauración*. Analecta, Pamplona, 2007 (Edición facsímil de la de Ángel de San Martín, 3 tomos, 1885).

—— *Discursos parlamentarios*. Congreso de los Diputados, Madrid, 2003.

—— *Discursos y ensayos*. Aguilar, Madrid, 1964.

—— *Galería histórica de mujeres célebres*. Establecimiento Tipográfico de Álvarez Hermanos, 1886-1889.

—— *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo I, Manuel Gómez Marín editor, Madrid, 1858.

—— *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo II, Manuel Gómez Marín editor, Madrid, 1859.

—— *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo III, Imprenta de José Cañizares, Madrid, 1862.

—— *La civilización en los cinco primeros siglos del cristianismo. Lecciones pronunciadas en el Ateneo de Madrid*. Tomo IV, Librería de San Martín, Madrid, 1865.

—— *La fórmula del progreso*. Establecimiento tipográfico de J. Casas y Díaz, editor, Madrid, 1858.

—— *La redención del esclavo*. Establecimiento tipográfico de J. Casas y Díaz, Madrid, 1859.

—— *La revolución religiosa: obra filosófico-histórica divida en cuatro partes: Savonarola, Lutero, Calvino, San Ignacio de Loyola*. Montaner y Simón, Barcelona, 1880-1883, 4 vols.

—— *Recuerdos de Italia.* Vol. I, Imprenta de T. Fortanet, Madrid, 1872.

—— *Recuerdos de Italia.* Vol. II, Oficinas de La Ilustración Española y Americana, Madrid, 1876.

—— *Retratos históricos*. Oficinas de La Ilustración Española y Americana, Madrid, 1884.

—— *Semblanzas contemporáneas*. Establecimiento Tipográfico de La Propaganda Literaria, La Habana, 1871-1872.

—— *Un año en Paris*. Establecimiento Tipográfico de El Globo, Madrid, 1875.

DARWIN, CHARLES: *On the origin of species by means of natural selection, or the preservation of favoured races in the struggle for life*. John Murray, London, 1859.

DE CASTRO, FERNANDO: *Compendio razonado de Historia general. Tomo I. Edad Antigua*. Establecimiento tipográfico de Gregorio Estrada, Madrid, 1863.

—— *Compendio razonado de Historia general. Tomo II. Edad Media. 1er periodo*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1866.

—— *Compendio razonado de Historia general. Tomo III. Edad Media. 2º periodo*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1872.

—— *Compendio razonado de Historia general. Tomo IV (Continuado por Manuel Sales y Ferré)*. Imprenta de José María Pérez, Madrid, 1875.

—— *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia Española, leído ante la Real Academia de la Historia en la recepción pública del Pbro. D. Fernando de Castro, el día 7 de enero de 1866*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1866.

—— *Discurso que en la apertura de los estudios de la Universidad Central, en la toma de posesión del doctor Don Fernando de Castro, catedrático de la Facultad de Filosofía y Letras, nombrado rector de la misma, y en la reposición de los catedráticos separados, leyó el nuevo rector el 1º de noviembre de 1868*. Imprenta de José M. Ducazcal, Madrid, 1868.

—— *Dos sermones de D. Fernando de Castro, publicados en cumplimiento de su voluntad por los fideicomisarios*. Imprenta de J.M. Pérez, Madrid, 1874.

—— «Memoria testamentaria añadida al testamento que otorgue el 30 de mayo de 1857, ante el escribano Granja (1874)», en J.L. Abellán (ed.): *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*, Castalia, Madrid, 1975, pp. 75-111.

—— *Oración fúnebre que en las solemnes honras por las heróicas víctimas del 2 de mayo de 1808, pronunció el doctor don Fernando de Castro, predicador de S.M., ante el Excmo. Ayuntamiento y corporaciones del Estado, en la Real Colegiata de San Isidro*. Oficina tipográfica de los Asilos de San Bernardino, Madrid, 1866.

—— *Panegírico de la mística doctora Santa Teresa de Jesús, predicado á la ilustre congregación de su nombre por el Dr. D. Fernando de Castro*. Imprenta de La Esperanza, Madrid, 1853.

—— *Refutación del folleto titulado Nulidad de la definición dogmática de S.S. Pío IX, acerca del Ministerio de la Inmaculada Concepción, por el Sr. Don Fernando de Castro. Doctor en Sagrada Teología, Capellán de Honor y predicador de S.M. y Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central.* Imprenta de Aguado, Madrid, 1855.

—— *Sermón predicado con motivo de la definición Dogmática del ministerio de la Inmaculada Concepción de la Santísima Virgen María, por el señor D. Fernando de Castro, Capellán de Honor de S.M. y Catedrático de la Facultad de Filosofía de la Universidad Central.* Imprenta de Aguado, Madrid, 1855.

—— *Sermón que el Domingo de Quinquagésima predico en la Real Capilla el Dr. Don Fernando de Castro, Capellán de Honor, predicador de S.M. y Director de la Escuela Normal de Filosofía*. Imprenta de D.F.R. del Castillo, Madrid, 1852.

—— *Universidad de Madrid, Conferencias Dominicales sobre la educación de la mujer. Discurso inaugural leído por don Fernando de Castro, Rector y catedrático de la Universidad. 21 de febrero de 1869*. Imprenta de M. Rivadeneyra, Madrid, 1869.

DE LABRA, RAFAEL Mª: *El Congreso Pedagógico de 1892*. Librería de la Viuda de Hernando y Cía., Madrid, 1894.

DRAPER, J. WILLIAM: *History of the Conflict between Religion and Science*. D. Appleton, New York, 1874.

GARCÍA RUIZ, EUGENIO: *Dios y el hombre*. Imprenta de J. Antonio Ortigosa, Madrid, 1863.

—— *La intolerancia religiosa y los hombres de la escuela absolutista*. Imprenta de los Sres. Martínez y Bogo, Madrid, 1862.

GARRIDO, FERNANDO: *La democracia y sus adversarios*. Librería de Salvador Manero, Barcelona, 1860.

—— *La España Contemporánea. Sus progresos morales y materiales en el siglo XIX*. Establecimiento tipográfico editorial de Salvador Manero, Barcelona, 1865.

—— *La restauración teocrática. Progresos y decadencia del catolicismo en España, desde fines del siglo XV hasta nuestros días*. Imprenta de Salvador Manero, Barcelona, 1879.

GINER DE LOS RÍOS, FRANCISCO: *Ensayos y cartas*. Tezontle, México, 1965.

—— *Estudios filosóficos y religiosos*. Espasa-Calpe, Madrid, 1922.

—— *Estudios sobre educación*. Espasa-Calpe, Madrid, 1935.

GUILBERT, A.V.F.: *La democracia y su porvenir social y religioso. Con un prólogo de Emilio Castelar.* Dirección de El Tribuno, Madrid, 1886.

GUIZOT, FRANCOIS: *La Iglesia y la sociedad cristiana en 1861*. Imprenta Don José Juanco y Compañía, Madrid, 1861.

J.J. y T.: *Nulidad de la definición dogmática de S.S. Pío IX, acerca del Ministerio de la Inmaculada Concepción.* Establecimiento tipográfico de La Europa, Madrid, 1855.

KANT, IMMANUEL: *La religión dans les limites de la raison*. Librairie de Ladrange, Paris, 1841.

KRAUSE, C.CHR.F.: *Ideal de la humanidad para la vida, con introducción y comentarios por D. Julián Sanz del Rio*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1871.

—— *Sistema de la Filosofía. Metafísica primera parte. Análisis, expuesto por D. Julián Sanz del Rio*. Imprenta de Manuel Galiano, Madrid, 1860.

LACORDAIRE, ENRIQUE (O.P.): *Discursos (continuación); Observaciones al sistema filosófico de La Mennais; Carta sobre la Santa Sede; Cartas a un compañero de seminario*. Colección *Obras Completas,* tomo XVII, Bruno del Amo editor, Madrid, 1928.

LAMENNAIS, FELICITÉ: *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*. Tomo I, Librería A. Bouret y Morel, Paris, 1846 (1817-1823).

—— *La religión considerada en sus relaciones con el orden político y civil*. Primera Parte, Imprenta de Aparicio, Valladolid, 1826.

—— *El dogma de los hombres libres. Palabras de un creyente*. Traducción de Mariano José de Larra, Imprenta de Don José María Repullés, Madrid, 1836.

—— *Obras políticas*. Imprenta del editor, Madrid, 1854 (1834).

—— *El libro del pueblo (sus deberes y derechos)*. Imprenta de los hijos de Domenech, Barcelona, 1868 (1837).

LÓPEZ, JOAQUÍN Mª: *Discursos parlamentarios, defensas forenses y producciones literarias.* Publicadas por D. Feliciano López, Tomo I, Imprenta de Manuel Minuesa, Madrid, 1856.

MANTEROLA, VICENTE: *Ensayo sobre la tolerancia religiosa de España en la segunda mitad del siglo XIX*. Imprenta, encuadernación y librería de D. Mateo Sanz y Gómez, Calahorra, 1862.

MARTÍN DE OLÍAS, JOAQUÍN: *Influencia de la religión católica, apostólica romana en la España contemporánea (Estudio de economía social).* Librería de Francisco de Góngora, Madrid, 1876.

MATEOS-GAGO, FRANCISCO: *Colección de opúsculos.* Tomo I, Imprenta y librería de D. Antonio Izquierdo, Sevilla, 1869.

MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO: *Polémica, indicaciones y proyectos sobre la ciencia española*. Imprenta a cargo de Víctor Saiz, Madrid, 1876.

—— *La ciencia española: polémicas, indicaciones y proyectos*. Imprenta a cargo de Víctor Saiz, Madrid, 1879 (2º ed.).

—— *Historia de los heterodoxos españoles*. Vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007 (1882).

MICHELET, JULES: *El cura, la mujer y la familia*. Luis Tasso Serra, Barcelona, 1880.

MILL, JOHN STUART: *La Esclavitud femenina*, Administración, Madrid, s/f.

MONESCILLO, ANTOLÍN: *Instrucción pastoral que el Illmo. Sr. D. Antolín Monescillo Obispo de Calahorra y La Calzada dirige á sus cabildos, a los señores arciprestes, vicarios, párrocos y clero de su diócesis sobre la tolerancia religiosa*. Imprenta, encuadernación y librería de D. Mateo Sanz y Gómez, Calahorra, 1862.

MONTALEMBERT, LE COMTE DE: *Des intérèts catholiques au XIX^{e} siècle*. Jacques Lecoffre et cie librairies, Paris, 1852.

—— *L'Eglise libre dans l'État libre. Discours prononcés au congres catholique de Malines*. Douniol, Paris, 1863.

MONTERO RÍOS, EUGENIO: *Discurso pronunciado por el Excmo. Sr. D. Eugenio Montero Ríos, presidente de la Academia Matritense de Jurisprudencia y legislación. En la sesión inaugural del curso de 1875 á 1876, celebrada el 30 de noviembre de 1875*. Imprenta del Ministerio de Gracia y Justicia, Madrid, 1875.

—— *Restablecimiento de la Unidad Religiosa en los pueblos cristianos*. Librería de Victoriana Suárez, Madrid, 1897.

NACHET, JEAN: *De la liberté religieuse en France*. Chez Landois et Bigot libraires, Paris, 1830.

ORTÍ Y LARA, JUAN MANUEL: *Impugnación del discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 a 1858 en la Universidad Central por el doctor D. Julián Sanz del Rio, Catedrático de Historia de la Filosofía en la Facultad de Filosofía y Letras*. Imprenta y Librería de D. José María Zamora, Granada, 1857.

—— *Krause y sus discípulos convictos de panteísmo*. Imprenta de Tejado, Madrid, 1864.

—— *La sofistería democrática, o Examen de las lecciones de D. Emilio Castelar acerca de la civilización en los cinco primeros siglos de la Iglesia: cartas dirigidas al padre Salgado de la Soledad*. Imprenta y librería de D. José M. Zamora, Granada, 1861.

—— *Lecciones sobre el sistema de la filosofía panteística del alemán Krause*. Imprenta de Tejado, Madrid, 1865.

PARDO BAZÁN, EMILIA: *La mujer española y otros escritos*. Cátedra, Madrid, 1999.

PIDAL, LUIS: *Las citas históricas del Señor Castelar*. Tipografía de Gregorio Estrada, Madrid, 1869.

PIDAL Y MON, ALEJANDRO: «38º Conferencia», en VV.AA: *La España del siglo XIX: colección de conferencias históricas celebradas durante el curso de 1885-86*, vol. 3, Ateneo Científico, Literario y Artístico de Madrid, A. de San Martín, 1888, pp. 441-500.

POSADA, ADOLFO: *Feminismo*. Cátedra, Madrid, 1994.

—— y GONZÁLEZ SERRANO, URBANO: *La amistad y el sexo. Cartas sobre la educación de la mujer*. Librería de Fernando Fe, Madrid, 1893.

QUINET, EDGAR: *L'enseignement du peuple*. Chamerot libraire, Paris, 1850.

RENAN, ERNEST: *Cristianismo y judaísmo*. Editorial Leviatán, Buenos Aires, 1982 (1883).

—— *El liberalismo clerical*. Centro editorial Presa, Barcelona, 1910.

—— *El porvenir de la ciencia (pensamientos de 1848)*. Doncel, Madrid, 1976 (1890).

—— *¿Qué es una nación?/Cartas a Strauss*. Alianza Editorial, Madrid, 1987 (1882).

—— *Vida de Jesús*. Ed. Edaf, Madrid, 1978 (1863).

RUBIO, CARLOS: *Teoría del progreso. Folleto escrito en contestación al que con el título de La fórmula del progreso ha publicado D. Emilio Castelar*. Imprenta de Manuel de Rojas, Madrid, 1859.

RUIZ DE QUEVEDO, MANUEL: *Cuestión Universitaria. Documentos coleccionados por M. Ruiz de Quevedo referentes a los profesores separados, dimisionarios y suspensos*. Imprenta de Aurelio J. Alaria, Madrid, 1876.

SALILLAS, RAFAEL; AZCÁRATE, GUMERSINDO y SÁNCHEZ MOGUEL, ANTONIO: *Doña Concepción Arenal en la ciencia jurídica, sociológica y en la literatura*. Librería de Victoriano Suárez, Madrid, 1894.

SALMERÓN, NICOLÁS: *Discurso leído ante el claustro de la Universidad Central*. Imprenta de F. Martínez García, Madrid, 1864.

SÁNCHEZ LÓPEZ, MIGUEL: *La libertad de cultos*. Anastasio Moreno, Madrid, 1868.

SANZ DEL RÍO, JULIÁN: *Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1857 á 1858 en la Universidad Central*. Imprenta Nacional, Madrid, 1857.

TORRES DE CASTILLA, ALFONSO (pseudónimo de Fernando Garrido): *Historia de las persecuciones políticas y religiosas ocurridas en Europa desde la Edad Media hasta nuestros días*. Librería de Salvador Manero, Barcelona, 1863.

VEUILLOT, LOUIS: *Jesucristo*. 2 vols., Juan de la Fuente Parres editor, México, 1894.

10.1.2. Publicaciones periódicas

Boletín de la Institución Libre de Enseñanza (BILE) (1877-1918)

Boletín Revista de la Universidad de Madrid (BRUM) (1860-1870)

El Globo (1875-1899)

El Pensamiento Español (1860-1874)

El Porvenir de León (1886)

El Siglo Futuro (1875-1899)

El Sol (1917)

Instrucción para la mujer (1882)

La Ciencia Cristiana (1877-1882)

La Concordia (1863)

La Defensa de la Sociedad (1872-1879)

La Democracia (1864-1866)

La Discusión (1856-1887)

La España (1876-1878)

La España Católica (1874-1875)

La Esperanza (1857-1874)

La Iberia (1888)

La Ilustración Española y Americana (1869-1899)

La Lectura (1918)

La Razón (1860-1862)

La Regeneración (1857-1866)

La voz del siglo (1868-1869)

Nuevo Teatro Crítico (1891-1893)

Revista Contemporánea (1875-1907)

Revista de Ciencias Jurídicas y Sociales (1918)

Revista de España (1868-1894)

Revista de la Universidad de Madrid (RUM) (1873-1877)

Revista Europea (1874-1880)

Revista General de Legislación y Jurisprudencia (1862 y 1893)

Revista Ibérica de ciencias, política, literatura, artes e instrucción pública (1862)

10.1.3. Documentos oficiales

Concilio Vaticano I (1869-1870), en http://es.catholic.net/sacerdotes/222/2454/articulo.php?id=23280 (Consultado el 12/01/2010).

Constituciones Hispanoamericanas: España, en http://www.cervantesvirtual.com/bib/portal/constituciones/Espanya/constituciones.shtml (Consultado el 12/2/2010).

Diario de sesiones de las Cortes Constituyentes, dieron principio el día 11 de febrero de 1869. Imprenta de J.A. García, Madrid, 1870, 14 vols.

Diario de las sesiones de Cortes, Legislatura de 1899-1900, Congreso de los Diputados, Madrid, 2008.

Ley de Instrucción pública de 1857, en http://personal.us.es/alporu/legislacion/ley9set1857_5.htm (Consultado el 09/03/2012).

10.2. Fuentes secundarias

ABAITUA, CARLOS: *La doctrina sobre la libertad política en el magisterio del Papa León XIII*. Eset, Vitoria, 1966.

ABELLÁN, JOSÉ LUIS: *Memoria testamentaria. El problema del catolicismo liberal*. Ed. Castalia, Madrid, 1975.

—— *Fernando de Castro y el problema religioso de su tiempo*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1976.

—— *Historia crítica del pensamiento español. Tomo IV, Liberalismo y romanticismo (1808-1874)*. Espasa-Calpe, Madrid, 1984.

—— «El krausismo: desarrollo de la ciencia y transformación de la enseñanza», en P. Laín Entralgo y C. Seco Serrano: *España en 1898: las claves del desastre*, Galaxia Gutenberg, Barcelona, 1998, pp. 83-100.

ACASO DELTELL, SALVADOR: *Una guerra olvidada. Marruecos 1859-1860*. Inédita, Barcelona, 2007.

ACKROYD, PETER: *Tomás Moro*. Ed. Edhasa, Barcelona, 2003.

AGUADO, ANA: «Construcción de la ciudadanía, género y culturas políticas», en P. Pérez Canto (ed.): *De la democracia ateniense a la democracia paritaria*, Icaria, Barcelona, 2009, pp. 147-163.

AGUINAGA ALFONSO, MAGDALENA: «La educación y emancipación de la mujer en los escritos de dos gallegas universales. Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán», en J.M. González Herrán (coord.): *La literatura de Emilia Pardo Bazán*, Real Academia Gallega, La Coruña, 2009, pp. 113-124.

AJA, ELISEO: *Democracia y socialismo en el siglo XIX español. El pensamiento político de Fernando Garrido*. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1976.

ALBARES, ROBERTO: «Julián Sanz del Río y el krausismo» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 237-286.

ALBEROLA, GINÉS: *Emilio Castelar: Memorias de un secretario*. Imprenta Prensa Española, Madrid, 1950.

ALCALÁ, CÉSAR: *La Campaña de Marruecos 1859-1860*. AF editores, Valladolid, 2005.

ALESSI, ADRIANO: *Los caminos de lo sagrado. Introducción a la filosofía de la religión*. Ediciones cristiandad, Madrid, 2004.

ALONSO GARCÍA, GREGORIO: «La secularización de las sociedades europeas», *Historia Social*, nº 46, 2003, pp. 137-158.

—— «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», en M. Pérez Ledesma (dir.): *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, CEPYC, Madrid, 2007, pp. 165-192.

—— «Ciudadanía católica: identidad, exclusión y conflicto en la experiencia liberal hispana», en F. Molina (ed.): *Extranjeros en el pasado. Nuevos historiadores de la España contemporánea*, Universidad del País Vasco, Bilbao, 2009, 45-71.

—— *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*. Comares, Granada, 2014.

ALSINA ROCA, JOSE Mª: *El tradicionalismo filosófico en España. Su génesis en la generación romántica catalana*. Promociones Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1985.

ALTHUSSER, LOUIS: *Ideología y aparatos ideológicos del Estado, Freud y Lacan*. Nueva Visión, Buenos Aires, 1988.

ÁLVAREZ CAPEROCHIPI, JOSÉ ANTONIO: *Reforma protestante y Estado moderno*. Ed. Civitas, Madrid, 1986.

ÁLVAREZ CONDE, ENRIQUE: «La Constitución española de 30 de junio de 1876: cuestiones previas», *Revista de Estudios Políticos*, nº 3, 1978, pp. 79-99.

ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ: «Identidad heredada y construcción nacional. Algunas propuestas sobre el caso español, del Antiguo Régimen a la Revolución Liberal», *Historia y Política*, nº 2, 1999, pp. 123-146.

—— *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*. Taurus, Madrid, 2001.

——; BERAMENDI, JUSTO y REQUEJO, FERRÁN: *El nombre de la cosa. Debate sobre el término nación y otros conceptos relacionados*. CEPYC, Madrid, 2005.

ÁLVAREZ TARDÍO, MANUEL: «*Dieu et liberté*: la alternativa del catolicismo liberal en el ochocientos», *Historia y Política*, nº 3, 2000, pp. 7-30.

ALZAGA, ÓSCAR: *La primera democracia cristiana en España*. Ariel, Madrid, 1973.

ANDERSON, BENEDICT: *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica, México, 1993.

ANDRÉS MARTÍNEZ, MELQUÍADES (dir.): *Historia de la teología española. Vol. II. Desde fines del siglo XVI hasta la actualidad*. Fundación Universitaria Española, Seminario Suárez, Madrid, 1987.

ANDRÉS ROIG, ARTURO: «La reforma universitaria en los países hispánicos y las ideas pedagógicas de Francisco Giner de los Ríos», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 155-172.

ANDRINO HERNÁNDEZ, MANUEL: «Navarro Zamorano y los orígenes del krausismo en España», *Revista de Estudios Políticos*, nº 53, 1986, pp. 71-100.

—— «La conciliación entre catolicismo y krausismo (su primer intento en la traducción de Ahrens por Navarro Zamorano», *Sistema: Revista de Ciencias Sociales*, nº 79, 1987, pp. 55-71.

ARBAIZA VILALLONGA, MERCEDES: «La «cuestión social» como cuestión de género. Feminidad y trabajo en España (1860-1930)», *Historia Contemporánea*, nº 21, 2000, pp. 395-458.

ARCHILÉS, FERRAN: «Una nacionalización no tan débil: patriotismo local y republicanismo en Castellón (1891-1910)», *Ayer*, nº 48, 2002, pp. 283-312.

—— «¿Quién necesita la nación débil? La débil nacionalización española y los historiadores», en C. Forcadell y otros (eds.): *Usos de la historia y políticas de la memoria*, Prensas Universitarias de Zaragoza, 2004, pp. 187-208.

—— «Vivir la comunidad imaginada. Nacionalismo español e identidades en la España de la Restauración», *Historia de la educación*, nº 27, 2008, pp. 57-85.

—— «Piel moruna, piel imperial. Imperialismo, nación y género en la España de la Restauración (c. 1880-c. 1909)», *Melanges de la Casa de Velázquez*, nº 42-2, 2012, pp. 37-54.

—— y MARTÍ, MANUEL: «Un país tan extraño como cualquier otro: la construcción de la identidad nacional española contemporánea», en Mª C. Romeo Mateo e I. Saz (eds.): *El siglo XX: historiografía e historia*, PUV, Valencia, 2002, pp. 245-278.

ARECES PIÑOL, Mª TERESA: *El principio de laicidad en las jurisprudencias española y francesa*. Edicions de la Universitat de Lleida, Lleida, 2003.

ARESTI, NEREA: «El ángel del hogar y sus demonios: ciencia, religión y género en la España del siglo XIX», *Historia Contemporánea*, nº 21, 2000, pp. 363-394.

—— *Médicos, donjuanes y mujeres modernas. Los ideales de feminidad y masculinidad en el primer tercio del siglo XX*. UPV/EHU, Leioa, 2001.

—— «La nueva mujer sexual y el varón domesticado. El movimiento liberal para la reforma de la sexualidad (1920-1936)», *Arenal*, vol. 9, nº 1, 2002, pp. 125-150.

—— *Masculinidades en tela de juicio. Hombres y género en el primer tercio del siglo XX*. Cátedra, Madrid, 2010.

—— «Juegos de integración y resistencia. Discursos normativos y estrategias feministas (1860-1900)», *Historia social*, nº 68, 2010, pp. 25-46.

—— «Los argumentos de la exclusión. Mujeres y liberalismo en la España Contemporánea», *Historia constitucional*, nº 13, 2012, pp. 407-431.

ARRANZ, LUIS: «La Restauración (1875-1902): el triunfo del liberalismo integrador. Cánovas y Silvela», en J.Mª Marco (coord.): *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid, 1998, pp. 189-236.

ARROYO JIMÉNEZ, PALOMA: «La Sociedad Abolicionista Española (1864-1886)», en F. de Solano y A. Guimerá (eds.): *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 169-181.

ARROYO SERRANO, SANTIAGO: *Tomás Tapia (1832-1873). Un krausista manchego*. Almud ediciones, Universidad de Castilla La Mancha, 2009.

ARTOLA, MIGUEL: *Antiguo Régimen y revolución liberal*. Ariel Historia, Madrid, 1979.

—— (dir.): *Historia de España. Vol. V, La burguesía revolucionaria (1808-1874)*. Alianza editorial, Madrid, 2001.

AZCÁRATE, PABLO: *La Cuestión Universitaria, 1875. Epistolario de Francisco Giner de los Ríos, Gumersindo de Azcárate, Nicolás Salmerón*. Tecnos, Madrid, 1967.

—— *Gumersindo de Azcárate. Estudio biográfico documental: semblanza, epistolario, escritos*. Tecnos, Madrid, 1969.

AZORÍN: *De Granada a Castelar*. Espasa Calpe, Buenos Aires, 1948.

BAHAMONDE, ÁNGEL y MARTÍNEZ, JESÚS ANTONIO: *Historia de España. S. XIX*. Cátedra, Madrid, 1994.

BALLARÍN, PILAR: «La construcción de un modelo educativo de «utilidad doméstica»», en G. Duby y M. Perrot (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 598-611.

BARRAL MARTÍNEZ, MARGARITA: «Eugenio Montero Ríos (1832-1914) en el Sexenio revolucionario», en R. Serrano García (coord.): *Figuras de la Gloriosa.*

Aproximación biográfica al sexenio democrático, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2006, pp. 195-214.

BARRERO ORTEGA, ABRAHAM: *La libertad religiosa en España*. CEPYC, Madrid, 2006.

—— *Modelos de relación entre el Estado y la Iglesia en la historia constitucional española*. Edición del Premio del Centro de Estudios Constitucionales 1812, Universidad de Cádiz, 2007.

BATANAZ PALOMARES, LUIS: *La educación española en la crisis de fin de siglo. (Los congresos pedagógicos del siglo XIX)*. Diputación Provincial de Córdoba, Córdoba, 1982.

BERGER, PETER L.: «Pluralismo global y religión», *Estudios Públicos*, nº 98, 2005, pp. 5-18.

BLASCO, INMACULADA: «Género y religión: de la feminización de la religión a la movilización católica femenina. Una revisión crítica», *Historia Social*, nº 53, 2005, pp. 119-136.

BOLUFER PERUGA, MÓNICA: «La construcción de la identidad femenina. Reformismo e ilustración», *Estudis. Revista de Historia Moderna*, nº 21, 1995, pp. 249-265.

—— *Mujeres e ilustración. La construcción de la feminidad en la España del siglo XVIII*. Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1998.

BONEU FARRÉ, EUSEBIO J.: «Castelar y la fórmula del progreso», *Revista de Estudios Políticos*, nº 124, 1962, pp. 99-132.

BOURDIEU, PIERRE: *La eficacia simbólica. Religión y política*. Biblos, Buenos Aires, 2009.

BOUYER, LOUIS: *Tomás Moro. Humanista y Mártir*. Encuentro ediciones, Madrid, 1986.

BURDIEL, ISABEL: «Monarquía y nación en la cultura progresista. La encrucijada de 1854», en E. García Monerris, M. Moreno Seco y J.I. Marcuello Benedicto (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos,*

representaciones y prácticas (1808-1902), Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2013, pp. 213-232.

—— y ROMEO, Mª CRUZ: «Los sujetos en el proceso revolucionario español del siglo XIX: El papel de la prosopografía histórica», *Historia Contemporánea*, nº 13-14, 1996, pp. 149-156.

CABEZA SÁNCHEZ-ALBORNOZ, SONSOLES: «La actitud de los obispos españoles ante la unificación italiana», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 18, 1996, pp. 45-65.

CABRERA, MIGUEL ÁNGEL: *Historia, lenguaje y teoría de la sociedad*. Cátedra, Madrid, 2001.

—— «Lenguaje, experiencia e identidad. La contribución de Joan Scott a la renovación teórica de los estudios históricos», en C. Borderías (ed.): *Joan Scott y las políticas de la historia*, Icaria, Barcelona, 2006.

CABRERA BOSCH, Mª ISABEL: «Las mujeres que lucharon solas: Concepción Arenal y Emilia Pardo Bazán», en P. Folguera (comp.): *El feminismo en España: dos siglos de historia*. Editorial Pablo Iglesias, Madrid, 1988, pp. 29-50.

—— «La libertad religiosa», *Ayer*, nº 34, 1999, pp. 93-125.

CACHO VIU, VICENTE: *La Institución Libre de Enseñanza*. Fundación Albéniz y Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales, Madrid, 2010, reedición de 1962.

CAINE, BARBARA y SLUGA, GLENDA: *Género e historia. Mujeres en el cambio sociocultural europeo, de 1780 a 1920*. Narcea, Madrid 2000.

CALATAYUD, SALVADOR; MILLÁN, JESÚS y ROMEO MATEO, Mª CRUZ: «El estado en la configuración de la España contemporánea. Una revisión de los problemas historiográficos», en S. Calatayud, J. Millán y Mª C. Romeo Mato (eds.): *Estado y periferias en la España del siglo XIX: nuevos enfoques*, PUV, Valencia, 2009, pp. 9-130.

CALLAHAN, WILLIAM J.: *Iglesia, poder y sociedad en España, 1750-1874*. Nerea, Madrid, 1989.

—— *La Iglesia católica en España (1875-2002)*. Crítica, Barcelona, 2002.

CALVO BUEZAS, JOSÉ LUIS: *La ética del krausismo español*. Extracto de Tesis doctoral, Universidad Complutense, Madrid, 1975.

—— «Luces y sombras del krausismo español», *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, nº 3, 1978, pp. 56-64.

CALVO OTERO, JUAN: «El canonista liberal Montero Ríos: universitario y político», en *Estudios de derecho canónico y derecho eclesiástico en homenaje al profesor Maldonado*, Universidad Complutense, Madrid, 1983, pp. 57-70.

CAMPOMAR FORNIELLES, MARTA M.: *La cuestión religiosa en la Restauración. Historia de los heterodoxos españoles*. Sociedad Menéndez y Pelayo, Santander, 1984.

—— «Menéndez Pelayo en el conflicto entre tradicionalismo y liberalismo», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 1, 1994, pp. 109-134.

CAMPOS MARÍN, RICARDO: *Alcoholismo, medicina y sociedad en España (1876-1923)*. Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid. 1997.

CANALS VIDAL, FRANCISCO: *Cristianismo y revolución. Los orígenes románticos del cristianismo de izquierda*. Ediciones Acervo, Barcelona, 1957.

CÁNOVAS SANCHEZ, FRANCISCO: «El partido moderado», en J.Mª Jover Zamora (dir.): *Historia de España. La era Isabelina y el sexenio democrático (1834-1874)*, tomo XXXIV, Espasa-Calpe, Madrid, 1981, pp. 373-410.

—— *El partido moderado*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

CAÑAS DIEZ, SERGIO: «La Iglesia de Calahorra frente a la unificación italiana (1848-1870). Tensión entre catolicismo y liberalismo en España», en A. Ibarra Aguirregabiria (coord. ed.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la AHC*, UPV/EHU, Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, Vitoria-Gasteiz, 2012.

CAPEL MARTÍNEZ, ROSA MARÍA: «Mujer y socialismo (1848-1939)», *Pasado y Memoria. Revista de Historia Contemporánea*, nº 7, 2008, pp. 101-122.

CAPELLÁN DE MIGUEL, GONZALO: «El krausismo belga: la filosofía práctica de G. Tiberghien», *Edades: Revista de Historia*, nº 2, 1997, pp. 63-84.

—— «La renovación de la cultura española a través del pensamiento alemán: Krause y el krausismo», *Brocar: Cuadernos de Investigación Histórica*, nº 22, 1998, pp. 137-154.

—— «El krausismo español: entre idealismo y positivismo. Algunas reflexiones sobre el concepto de «krausopositivismo»», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, nº LXXIV, 1998, pp. 435-459.

—— «La filosofía política y social de H. Ahrens» *Edades: Revista de Historia*, nº 4, 1998, pp. 75-93.

—— *De Orovio a Cossío: vieja y nueva educación. La Rioja (1833-1933)*. Instituto de Estudios Riojanos, Logroño, 1999.

—— «Krausismo y neotomismo en la cultura de fin de siglo», en M. Suárez Cortina (coord.): *La cultura española en la Restauración, I Encuentro de Historia de la Restauración*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1999, pp. 417-448.

—— «W.E. Channing y el krausismo: vías de recepción del unitarismo norteamericano en España», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 75, 1999, pp. 297-337.

—— «El problema religioso en la España contemporánea. Krausismo y catolicismo liberal», *Ayer*, nº 39, 2000, pp. 207-241.

—— «Entre "españolismo" y "extranjerismo". El origen de la polémica sobre la ciencia española», en G. Capellán de Miguel y X. Agenjo (eds.): *Hacia un nuevo inventario de la ciencia española. Actas de las IV Jornadas de Hispanismo filosófico*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2000, pp. 159-171.

—— «El primer krausismo en España. ¿Moderado o progresista?» en M. Suárez Cortina (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 169-201.

—— *Gumersindo de Azcarate: biografía intelectual*. Junta de Castilla y León, 2005.

—— *La España armónica. El proyecto del krausismo español para una sociedad en conflicto*. Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

—— *Enciclopedia del pauperismo*. 5 vols., Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, Cuenca, 2007.

—— «Liberalismo armónico. La teoría política del primer krausismo español (1860-1868)», *Historia y política*, nº 17, 2007, pp. 89-120.

—— «Estudio preliminar: Azcárate y la Monarquía democrática parlamentaria», en G. de Azcárate: *El self-government y la Monarquía doctrinaria*, CEPYC, Madrid, 2009, pp. XI-LXXX.

—— «Entre las mazmorras de las bibliotecas y el yugo de la Inquisición. La Ciencia Española de Menéndez Pelayo», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 253-310.

—— y OTERO URTAZA, EUGENIO (eds.): *Antología de textos*. Vol. 3, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2013.

CAPILLA PÉREZ, ANDREA: «Concepción Arenal un enfoque desde el trabajo social», *Porturalia: Revista de Trabajo Social*, vol. 1, 2001, pp. 155-170.

CARASA SOTO, PEDRO: «Beneficencia y "cuestión social": una contaminación arcaizante», *Historia Contemporánea*, nº 29, 2004, pp. 625-670.

CÁRCEL ORTÍ, VICENTE: *Pío IX. Pastor universal de la Iglesia*. Edicep, Valencia, 2000.

CARO BAROJA, JULIO: «El miedo al mono o la cuestión universitaria de 1875», *Historia 16*, pp. 59-67.

CARRACEDO SANCHA, MÁXIMO: *Fernando de Castro. Católico liberal, krausista y heterodoxo*. Diputación de León/Instituto Leonés de Cultura, León, 2003.

CASANOVA, JOSÉ: «España: de la Iglesia estatal a la separación de Iglesia y Estado», *Historia Social*, nº 35, 1999, pp. 135-152.

—— *Religiones públicas en el mundo moderno*. PPC, Madrid, 2000.

—— «Introducción: ortodoxias seculares y heterodoxias religiosas en la modernidad», en S. Castillo y P. Oliver (coords.): *Las figuras del desorden. Heterodoxos, proscritos y marginados*. Siglo XXI, Madrid, 2006, pp. 1-26.

—— «Reconsiderar la Secularización: Una perspectiva comparada mundial», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, nº 7, 2007, pp. 1-20.

CASANOVA AGUILAR, ISABEL: *Las constituciones no promulgadas de 1856 y 1873*. Iustel, Madrid, 2008.

CASTELLS OLIVÁN, IRENE y FERNÁNDEZ GARCÍA, ELENA: «Las mujeres y el primer constitucionalismo español (1810-1823)», *Historia Constitucional*, nº 9, 2008, revista electrónica.

CASTILLO, SANTIAGO (ed.): *Reformas sociales. Información oral y escrita publicada de 1889 a 1893*. Centro de publicaciones Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1985, 4 vols.

CASTRO ALFÍN, DEMETRIO y MORALES MOYA, ANTONIO: «Patriotismo institucionista. La idea de España en la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 712-737.

CEPEDA CALZADA, PABLO: «El político de Amusco, Eugenio García Ruiz», *Publicaciones de la Institución Tello Téllez de Meneses*, nº 52, 1985, pp. 5-123.

CERCÓS i RAICHS, RAQUEL: «Las influencias krausistas en el pensamiento de Concepción Arenal y Victoria Kent: la lucha por la reforma de las prisiones femeninas», en M.R. Berruezo Albéniz y S. Conejero López (coords.): *El largo camino hacia una educación inclusiva: la educación especial y social del siglo XIX a nuestros días*, vol. 2, Universidad Pública de Navarra, Pamplona, 2009, págs. 57-68.

CEREZO GALÁN, PEDRO: «Religión y laicismo en la España contemporánea», en P. Aubert (coord.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 121-152.

—— «Giner de los Ríos, el «Sócrates español». De la política a la pedagogía», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 28-67.

CHACÓN GODAS, RAMÓN: *Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*. Fundación Fernando de Castro y Fundación Diego de Sagredo, Madrid, 2006.

CHARNON-DEUTSCH, LOU: «Concepción Arenal y los debates decimonónicos sobre la educación y la esfera de la mujer», en L. Wollendorf (ed.): *Literatura y feminismo en España (S. XV-XXI)*, Icaria, Barcelona, 2005, pp. 187-205.

CHECA GODOY, ANTONIO: *El ejercicio de la libertad. La prensa española en el Sexenio Revolucionario (1868-1874)*. Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

COBACHO LÓPEZ, ÁNGEL: «El principio de tolerancia religiosa en la Constitución española de 1876», *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 23, 2010, pp. 1-28.

COLMENAR ORZAES, CARMEN: *Historia de la Escuela Normal Central de Maestras de Madrid 1858-1914*. Editorial de la Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 1988.

COMBY, JEAN: *La historia de la Iglesia. Desde los orígenes hasta el siglo XXI*. Verbo divino, Estella, 2007.

CORETH, EMERICH (S.J.); NEIDL, WALTER M. y PFLIGERSDORFFER, GEORG (eds.): *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo I: Nuevos enfoques en el siglo XIX*. Encuentro ediciones, Madrid, 1993.

—— *Filosofía cristiana en el pensamiento católico de los siglos XIX y XX. Tomo II: Vuelta a la herencia escolástica*. Encuentro ediciones, Madrid, 1994.

CROUZET, DENIS: *Calvino*. Ariel, Barcelona, 2001.

CRUZ CASADO, ANTONIO: «Un krausista olvidado. Francisco de Paula Canalejas Casas (1834-1883)», en A. Cruz y M. Raders (eds.): *Estudios de Literatura General y Comparada. Literatura y alianza de civilizaciones. XVI Simposio de la SELGYC*, Ayuntamiento de Lucena, Córdoba, 2009, pp. 451-458.

CUÉLLAR, F. y BURELL, JULIO (ed. lit.): *Antología de las Cortes Constituyentes de 1869 y 1870*. Talleres tipográficos de La Mañana, Madrid, 1913, 3 vols. [Reimpresión facsímil, Analecta, Pamplona, 2005].

CUENCA TORIBIO, JOSÉ MANUEL: «El catolicismo liberal español: las razones de una ausencia», *Hispania*, nº XXXI, 1971, pp. 581-591.

DA COSTA, NÉSTOR: «Sobre la teoría de la secularización», *Cuadernos del CLAEH*, nº 96-97, 2008, pp. 209-220.

DARDÉ MORALES, CARLOS: *La aceptación del adversario: política y políticos de la Restauración, 1875-1900*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2003.

DE BLAS GUERRERO, ANDRÉS: «Ernest Renan. Un centenario olvidado», *Claves de Razón Práctica*, nº 33, 1993, pp. 64-65.

DE JONGH-ROSSEL, ELENA, M.: *El krausismo y la generación de 1898*. Albatros Hispanófila, Valencia, 1985.

DE LA CALLE VELASCO, MARÍA DOLORES: «La Comisión de Reformas Sociales: de la represión al análisis de la conflictividad social», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, nº 2, 1984, pp. 13-40.

—— *La comisión de reformas sociales 1883-1903: política social y conflicto de intereses en la España de la Restauración*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1989.

DE LA FUENTE MONGE, GREGORIO: «El enfrentamiento entre clericales y revolucionarios en torno a 1869», *Ayer*, nº 44, 2001, pp. 127-150.

DE VICENTE ALGUERÓ, FELIPE-JOSÉ: *El catolicismo liberal en España*. Encuentro, Madrid, 2012.

DEL POZO ABEJÓN, GERARDO: *La Iglesia y la libertad religiosa*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 2007.

DELGADO GONZÁLEZ, IGNACIO: *La filosofía europea del siglo XIX y su presencia en España a través de la "Revista Europea"*. Universidad de Salamanca, Salamanca, 1978.

—— *La "Revista Europea" (1874-1879) y su significado filosófico*. Ediciones Universidad de Salamanca, Salamanca, 1983.

DI STEFANO, ROBERTO: «Liberalismo y religión en el siglo XIX hispanoamericano. Reflexiones a partir del caso argentino», ponencia presentada en el Congreso

Liberalism and Religion: Secularisation and the Public Sphere in the Americas, Londres, 2012, http://sas-space.sas.ac.uk/4121/1/LIA%2C_Liberalismo_y_religi%C3%B3n%2C_DiStefano%2C_18.04.12.pdf (Consultado el 15/11/2013).

DI FEBO, GIULIANA: «Orígenes del debate feminista en España. La escuela krausista y la Institución Libre de Enseñanza (1870-1890)», *Sistema*, nº 12, 1976, pp. 49-82.

DÍAZ GARCÍA, ELÍAS: «Estudio preliminar», en G. de Azcárate y J.L. Monereo Pérez (dir.): *Minuta de un testamento (Ideario del krausismo liberal)*, Granada, Comares, 2004, 2ª ed. (1967).

—— «Reformismo social krausista: Gumersindo de Azcárate», en C. Lida e I. Zabala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 239-253.

—— *La filosofía social del Krausismo español*. Editorial Debate, Madrid, 1989, 3º ed. (1973).

—— «Notas sobre teoría y práctica del Krausismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 9-24.

—— «Krausismo e Institución Libre de Enseñanza: pensamiento social y político», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 335-348.

—— «Francisco Giner de los Ríos», *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, nº 13, abril de 2003, pp. 12-20.

—— «La Institución Libre de Enseñanza en la España del nacional-catolicismo», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 357-385.

DÍAZ DE CERIO, FRANCO: «Ideario religioso de Francisco Giner de los Ríos (1839-1915), fundador de la Institución Libre de Enseñanza», *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 22, nº 87-88, 1966, pp. 231-270.

—— *Fernando de Castro (1814-1874). Académico de la historia y teorizador de la Iglesia española*. Imprenta y editorial Maestre, Madrid, 1969.

—— *Fernando de Castro. Filosofo de la historia, 1814-1874*. Centro de Estudios e investigación "San Isidoro", León, 1970.

—— «La Iglesia y el Papado según Fernando de Castro (1814-1874)», *Archivum historiae pontificiae*, nº 9, 1971, pp. 279-307.

—— «La inauguración del monumento de Mallona (Bilbao) y la oración fúnebre de Fernando de Castro (1870)», *Revista del Centro de Estudios Históricos de Vizcaya (Real Sociedad Vascongada de Amigos del País)*, separata nº 6, 1972, pp. 407-426.

DÍAZ MARTÍN, EDUARDO: «La relevancia del hecho religioso: base y fundamento», en *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Universidad de Jaén, Jaén, 1999, pp. 67-80.

DÍAZ MORENO, JOSÉ MARÍA: «Una peculiar y significativa visión católica de Concepción Arenal. Notas sobre dos estudios de P. Julio Alarcón Meléndez, S.J.», *Miscelánea Comillas: Revista de Ciencia Humanas y Sociales*, vol. 66, nº 129, 2008, pp. 349-380.

DÍAZ SÁNCHEZ, JUAN MANUEL: «Nicolás Salmerón, fundador y director del Colegio «El Internacional». Modelo y ensayo para la Institución Libre de Enseñanza – 1866-1874», en *Boletín del Instituto de Estudios Almerienses. Letras*, nº 7, 1987, pp. 49-56.

—— «Nicolás Salmerón y Alonso y el centrismo republicano», en F. Martínez López (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 31-52.

DICKENS, ARTHUR GEOFFREY y JONES, WHITNEY R.D.*: Erasmo el reformador*. Acento, Madrid, 2002.

DURKHEIM, EMILE: *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. Akal, Madrid, 1982.

ENÉRIZ OLAECHEA, FRANCISCO JAVIER: «El proyecto de constitución federal de la I República española (1873)», *Revista jurídica de Navarra*, nº 37, 2004, pp. 113-146.

ENRÍQUEZ DEL ÁRBOL, EDUARDO: *La cuestión romana en el diario madrileño "El Pensamiento Español" de 1870*. Fundación Universitaria Española, Madrid, 1987.

ESCOT MANGAS, SERGIO: *Catolicismo liberal en la obra de Roque Barcia*. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid, 2002.

ESDAILE, CHARLES J.: *La quiebra del liberalismo. 1808-1939*. Ed. Crítica, Barcelona, 2001.

ESPIGADO, GLORIA: «Mujeres «radicales»: utópicas, republicanas e internacionalistas en España (1848-1874)», *Ayer*, nº 60, 2005, pp. 15-43.

—— «Las mujeres en el nuevo marco político», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 27-60.

—— «El discurso republicano sobre la mujer en el Sexenio Democrático, 1868-1874: los límites de la modernidad», *Ayer*, nº 78, 2010, pp. 143-168.

—— «La acción política de las republicanas durante el sexenio democrático», en A. Barrio, J. de Hoyos y R. Saavedra (eds.): *Nuevos horizontes del pasado: culturas políticas, identidades y formas de representación*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2011, CD-ROM.

—— «Revolución burguesa, Estado liberal y género. La Ley de matrimonio civil de 1879», *Alcores*, nº 13, 2012, pp. 43-61.

—— «El género sometido a consideración durante el sexenio democrático (1868-1874)», en Mª C. Marcos del Olmo y R. Serrano García (eds.): *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012, pp. 37-62.

ESTEBAN, VALERIANO: «Más allá de la secularización», en A. López Sala y F. Colom González (coords.): *¿Hacia una sociedad post-secular? La gestión*

pública de la nueva diversidad religiosa, Fundación Manuel Giménez Abad, Zaragoza, 2011, pp. 17-36.

ESTEBAN DE VEGA, MARIANO: «La asistencia liberal española: Beneficencia pública y previsión particular», *Historia social*, nº 13, 1992, pp. 123-138.

ESTEVE IBÁÑEZ, LUIS: *El pensamiento de Emilio Castelar*. Tesis doctoral en microficha, Universidad de Alicante, Alicante, 1989-1990.

ESTRUCH, JOAN: «El mito de la secularización», en R. Díaz-Salazar; S. Giner; y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza Universidad, Madrid, 1994, pp. 266-280.

FAZIO, MARIANO: *Historia de las ideas contemporáneas. Una lectura del proceso de secularización*. Rialp, Madrid, 2012 (3ª ed.).

FERNÁNDEZ GARCÍA, ELENA: «Las mujeres en el Trienio Liberal (1820-1823)», *Trienio*, nº 53, 2009, pp. 131-166.

FERNÁNDEZ GARCÍA, EUSEBIO: «La polémica de la ciencia española (1876-1877). ¿Un debate ideológico acerca de las dos Españas?», *Cuadernos del Instituto Antonio de Nebrija de Estudios sobre la Universidad (CIAN)*, nº 8, 2005, pp. 71-96.

FERNÁNDEZ POZA, MILAGROS: «El debate educativo de finales del ochocientos y el Congreso Pedagógico Hispano-Portugués-Americano», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, vol. extraordinario, 2007, pp. 71-82.

FERNÁNDEZ RIERA, MACRINO: *Rosario de Acuña y Villanueva. Una heterodoxa en la España del Concordato*. Zahorí ediciones, s.l., 2009.

FERNÁNDEZ SORIA, JUAN MANUEL: «La «Carta a los Maestros» de Jules Ferry (1883) y el laicismo escolar de la IIIª República francesa», *Historia de la educación*, nº 24, 2005, pp. 423-462.

FERRER, PATRICIA: «Biografía», en *Fundación Fernando de Castro-AEM*, http://www.fernandodecastro.org/biografia.htm (Consultado el 10/12/2012).

FESSENDEN, TRACY: «Gendering Religion», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 163-169.

FIGUEROLA, JORDI: «Movimiento religioso, agitación social y movilización política», *Historia Social*, nº 35, 1999, pp. 43-63.

FLECHA GARCÍA, CONSUELO: *Las primeras universitarias en España 1872-1910*. Narcea, Madrid, 1996.

FOLGUERA CRESPO, PILAR: «¿Hubo una revolución liberal burguesa para las mujeres? (1808-1868)», en E. Garrido (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 421-449.

—— «Revolución y Restauración. La emergencia de los primeros ideales emancipadores (1868-1931)», en E. Garrido (ed.): *Historia de las mujeres en España*, Síntesis, Madrid, 1997, pp. 451-492.

FONTÁN, ANTONIO: *Príncipes y humanistas. Nebrija, Erasmo, Maquiavelo, Moro, Vives*. Marcial Pons Historia, Madrid 2008.

FORCADELL, CARLOS; ROMEO MATEO, Mª CRUZ y ARCHILÉS, FERRAN (eds.): *Provincia y nación: los territorios del liberalismo*. Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2006.

FORT, CARLOS RAMÓN: *El Concordato de 1851*. Imprenta y fundición de Don Eusebio Aguado, Madrid, 1853.

FOUCAULT, MICHAEL: *Historia de la sexualidad I. La voluntad del saber*. Siglo XXI, Madrid, 1989.

FUENTES, JUAN FRANCISCO: *El fin del Antiguo Régimen (1808-1868). Política y sociedad*. Ed. Síntesis, Madrid, 2007.

FUSI AIZPURÚA, JUAN PABLO: «Revisionismo crítico e historia nacionalista (A propósito de un artículo de Borja de Riquer)», *Historia Social*, nº 7, 1990, pp. 127-134.

—— y PALAFOX, JORDI: *España 1808-1996, el desafío de la modernidad*. Espasa-Calpe, Madrid, 1998.

GARCIA BALAÑÀ, ALBERT: «Patria, plebe y política en la España isabelina: la guerra de África en Cataluña (1859-1860)», en E. Martín Corrales (ed.):

Marruecos y el colonialismo español (1859-1912). De la guerra de África a la «penetración pacífica», Edicions Bellaterra, Barcelona, 2002, pp. 13-77.

GARCÍA BARRÓN, CARLOS: *Vida, obra y pensamiento de Manuel de la Revilla*. José Porrua Turanzas, Madrid, 1987.

GARCÍA BERNADAL, LUIS: «Identidad cristiana y ciudadanía», en F. Rodríguez Lestegás (coord.): *Identidad y ciudadanía. Reflexiones sobre la construcción de identidades*, Horsori, Barcelona, 2008, pp. 41-69.

GARCÍA CASANOVA, JUAN F.: *Hegel y el republicanismo en la España del XIX*. Universidad de Granada, 1982.

GARCÍA CHECA, AMELIA: «Acción social católica y promoción de la mujer: el feminismo cristiano», en J. de la Cueva y F. Montero (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 237-258.

GARCÍA GARCÍA, RICARDO: *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*. Tirant lo Blanch, Valencia, 2000.

GARCÍA MATEO, ROGELIO: «Krause, Ahrens, Sanz del Río: en torno a la génesis del Krausismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 117-138.

—— «Krausismo, lenguaje y literatura», en *España y Alemania: interrelaciones literarias*, Iberoamericana, Madrid, 2001, pp. 45-58.

GARCÍA MORA, LUIS MIGUEL: «Rafael María de Labra (1840-1918): la abolición de la esclavitud y la autonomía colonial», en R. Serrano García (coord.): *Figuras de la Gloriosa. Aproximación biográfica al sexenio democrático*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2006, pp. 125-137.

GARCÍA PARODY, MANUEL A.: «Fernando Garrido Tortosa, diputado a Cortes por Cádiz y Sevilla en el sexenio democrático», *Hespérides. Anuario de investigaciones*, nº 13-14, 2005-2006, pp. 59-72.

GARCÍA PROUS, CONCHA: «Libertad y tolerancia religiosa en la Constitución de 1876», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 519-532.

GARCÍA ROMERO, JUANA: *Fernando de Castro: paradigmas femeninos*. Edición personal, Madrid, 2010.

GARCÍA-VELASCO, JOSÉ: «Giner y su descendencia. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española contemporánea», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 96-195.

GARCÍA VILLOSLADA, RICARDO (dir.): *Historia de la Iglesia en España. Tomo V. La Iglesia en la España Contemporánea*. Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1979.

GARRIDO DOMÍNGUEZ, FRANCISCO: *Francisco Giner de los Ríos. Creador de la Institución Libre de Enseñanza*. Comares, Granada, 2001.

GIL CREMADES, JUAN JOSÉ: *El reformismo español. Krausismo, escuela histórica, neotomismo*. Ariel, Barcelona, 1969.

—— *Krausistas y liberales*. Seminarios y ediciones, Madrid, 1975.

—— «La dimensión política del krausismo en España», en Luis Martínez-Calcerrada (coord.): *Homenaje a Don Antonio Hernández Gil*, vol. I, Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, Madrid, 2001, pp. 229-246.

GLIK, THOMAS F.: «Science and the Revolution of 1868: Notes on the Reception of Darwinism in Spain», en C. Lida e I. Zabala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 267-272.

—— *Darwin en España*. Ediciones Península, Barcelona, 1982.

GÓMEZ-FERRER, GUADALUPE: «Hacia una redefinición de la identidad femenina: las primeras décadas del siglo XX», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 26, 2004, pp. 9-22.

—— «La apuesta por la ruptura», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 143-180.

GÓMEZ MOLLEDA, Mª DOLORES: *Los reformadores de la España contemporánea*. CSIC, Madrid, 1966.

—— «La Comisión de Reformas Sociales. Los inicios de la acción social del estado en España», *Studia Historica. Historia Contemporánea*, nº 2, 1984, pp. 7-12.

—— «Inteligencia, poder y secularización en la España contemporánea», en P. Álvarez Lázaro (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCo, Madrid, 1996, pp. 297-320.

GÓMEZ OCHOA, FIDEL: «El conservadurismo canovista y los orígenes de la Restauración: la formación de un conservadurismo moderno», en M. Suárez Cortina (ed.): *La Restauración, entre el liberalismo y la democracia*, Alianza, Madrid, 1997, pp. 109-156.

—— «La formación del Partido Conservador: la fusión conservadora», *Ayer*, nº 52, 2003, pp. 57-90.

—— «Conservadurismo político y catolicismo en España y México, 1830-1860», en M. Suárez Cortina, E. Trejo Estrada y A. Cano Andaluz (eds.): *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 327- 364.

GOMIS, ALBERTO: «Las ideas de Darwin en España, hasta su fallecimiento en 1882», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vols. 70-71, 2008, pp. 175-189.

GONZÁLEZ CUEVAS, PEDRO CARLOS: *Historia de las derechas españolas. De la Ilustración a nuestros días*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2000.

—— «Menéndez Pelayo y las tradiciones político-intelectuales de la derecha española», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 51-95.

GONZÁLEZ HERRÁN, JOSÉ MANUEL: «Idealismo, positivismo, espiritualismo en la obra de Emilia Pardo Bazán», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 141-148.

GONZALEZ RODRIGUEZ, MARÍA DOLORES: «La ciencia en España en la encrucijada finisecular (siglo XIX)», *Revista iberoamericana de ciencia tecnología y sociedad*, vol. 1, nº 1, 2003, online en:

http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1850-00132003000100004&lng=es&nrm=iso (Consultado el 21/01/2013).

GOYTISOLO, JUAN: *Obra inglesa de Blanco White*. Alfaguara, Madrid, 1998.

HASTINGS, ADRIAN; MASON, ALISTAIR y PYPER, HUGH (eds.): *Breve historia del pensamiento cristiano*. Alianza editorial, Madrid, 2005.

HAUPT, HEINZ-GERHARD: «Religión y nación en la Europa del siglo XIX: algunas consideraciones en perspectiva comparada», *Alcores*, nº 2, 2006, pp. 159-175.

HEREDIA SORIANO, ANTONIO: «El krausismo español (Apunte histórico-bibliográfico)», *Cuadernos salmantinos de filosofía*, nº 2, 1975, pp. 377-410.

—— «El krausismo español y la cuestión nacional», *Enrahonar: Quaderns de filosofía*, nº 16, 1990, pp. 105-121.

—— «Laverde y su proyecto de reforma filosófica (1856). (Un capítulo del proceso historiográfico de la filosofía española», *El Basilisco*, nº 12, 1992, pp. 51-60.

HERMIDA DE BLAS, FERNANDO: «Manuel de la Revilla (1846-1881)», en R.E. Mandado Gutiérrez y G. Bolado Ochoa (dirs.): *La ciencia española: estudios*. Ediciones de la Universidad de Cantabria y Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2011, pp. 23-35.

HERNÁNDEZ SANDOICA, ELENA: «1898: España fin de siglo», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 20, 1998, pp. 103-105.

HERR, RICHARD (ed.): *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su discurso sobre la Constitución de 1812*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1984.

HERRERO OCHOA, BERNARDO: *Castelar: su infancia y su último año de vida: contiene datos desconocidos y absolutamente inéditos acerca de sus padres, de su estancia en tierra alicantina, de sus primeros pasos en la enseñanza…* Librería de Fernando Fé, Madrid, 1914.

HEWITT, NANCY A.: «Taking the True Woman Hostage», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 156-162.

HIBBS, SOLANGE: «La Iglesia católica española ante el reto de la modernidad y de la ciencia (1850-1900)», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 273-293.

HIDALGO GARCÍA-ORELLÁN, SARA: «Emociones en torno a la taberna en España: entre el asco y el orgullo de clase», *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, vol. 16, 2013, pp. 1313-1338.

HOBSBAWN, ERIC: «Inventando tradiciones», *Historia Social*, nº 40, 2001, pp. 203-214.

IBARRA AGUIRREGABIRIA, ALEJANDRA: «La construcción del adversario. «Neos» y «textos vivos» en la primera cuestión universitaria (1861-1865)», en VV.AA: *Claves del mundo contemporáneo. Debate e Investigación*, Comares, Granada, 2013, CD-ROM.

IRIARTE, JOAQUÍN (S.J.): *Menéndez Pelayo y la filosofía española*. Razón y Fe, Madrid, 1947.

JAGOE, CATHERINE; BLANCO, ALDA y ENRÍQUEZ DE SALAMANCA, CRISTINA: *La mujer en los discursos de género. Textos y contextos en el siglo XIX*. Icaria, Barcelona, 1998.

JAMESON, FREDRIC: *Documentos de cultura, documentos de barbarie. La narrativa como acto socialmente simbólico*. Visor, Madrid, 1989.

JÍMENEZ FRAUD, ALBERTO: *Historia de la Universidad Española*. Alianza editorial, Madrid, 1971.

JIMÉNEZ GARCÍA, ANTONIO: «El krausismo y el pensamiento liberal español. Conferencia pronunciada en el Ateneo de Guadalajara el 27 de abril de 1982», *Gades*, nº 11, 1983, pp. 313-326.

—— *El krausismo y la Institución libre de Enseñanza*. Cincel, Madrid, 1986.

—— «Un texto raro de Sanz del Río: Carta y cuenta de conducta», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 7, 1989, pp. 255-280.

—— «Urbano González Serrano y la fundamentación del Krauso-positivismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 185-206.

—— y ORRINGER, NELSON R.: «Del krausismo al krausopositivismo», en *El legado filosófico español e hispanoamericano del siglo XX*, Cátedra, Madrid, 2009, pp. 67-78.

JÍMENEZ IMAZ, GERMÁN: *Historia de los concilios ecuménicos*. Eds. Paulinas, Madrid, 1960.

JIMÉNEZ-LANDÍ, ANTONIO: *Semblanza humana de Manuel B. Cossío*. Bedia, Santander, 1984.

—— *Manuel Bartolomé Cossío, una vida ejemplar (1857-1935)*. Instituto de Cultural "Juan-Gil Albert", Alicante, 1989.

—— *La Institución Libre de Enseñanza y su ambiente*. Universidad Complutense, Madrid, 1996 (2ª ed.), 4 tomos.

JIMÉNEZ LOZANO, JOSÉ: *Los cementerios civiles y la heterodoxia española*. Taurus, Madrid, 1978.

JOBIT, PIERRE: *Les éducateurs de l'Espagne contemporaine. I. Les krausistes*. E. de Boccard, Paris, 1936.

JOHNSON, PAUL: *Historia del cristianismo*. Javier Vergara editor, Barcelona, 1999.

JOHNSON, ROBERTA: *Gender and Nation in the Spanish Modernist Novel*. Vanderbilt University Press, Nashville, 2003.

JOVER ZAMORA, JOSÉ Mª: «El siglo XIX en la historiografía española contemporánea (1939-1972)», en J. Mª Jover Zamora (dir): *El siglo XIX en España: doce estudios*, Planeta, Barcelona, 1974, pp. 9-151.

JULIÁ, SANTOS: *Historia de las dos Españas*. Taurus, Madrid, 2004.

—— «Una obsesión muy católica: pasar por las armas a la señora institución», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 332-355.

KAPLAN, TEMMA: «Positivism and Liberalism», en C. Lida e I. Zavala: *La revolución de 1868. Historia, pensamiento, literatura*, Las Americas Publishing Company, Nueva York, 1970, pp. 254-266.

KATZNELSON, IRA y STEDMAN JONES, GARETH: «Introduction: multiple secularities», en I. Katznelson y G. Stedman Jones (eds.): *Religion and the Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, pp. 1-22.

KELLER, EVELYN FOX: *Reflexiones sobre género y ciencia*. Edicions Alfons el Magnànim, Valencia, 1991.

KIRKPATRICK, SUSAN: *Larra: El laberinto inextricable de un romántico liberal*. Gredos, Madrid, 1977.

—— «Emilia Pardo Bazán: la ambigüedad de una mujer moderna», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 369-385.

LA PARRA LÓPEZ, EMILIO: «El eco de Lamennais en el progresismo español: Larra y Joaquín María López», en *Biblioteca Virtual Universal*, 1993, www.biblioteca.org.ar/libros/132541.pdf (29/09/2010).

—— «Intransigencia y tolerancia religiosa en el primer liberalismo español», *Melanges de la Casa de Velázquez*, nº44 (I), 2014, 45-63.

—— y SUÁREZ CORTINA, MANUEL (eds.): *El anticlericalismo español contemporáneo*. Biblioteca nueva, Madrid, 1998.

LABOA, JUAN Mª: *La Iglesia del siglo XIX. Entre la Restauración y la Revolución*. UPCo, Madrid, 1994.

—— *Historia de la Iglesia. Vol. IV, Época Contemporánea*. BAC, Madrid, 2002.

—— «Liberalismo y secularización en la Iglesia del S. XIX», *Carthaginensia*, nº 19, 2003, pp. 21-38.

—— «León XIII y España», en A. Galindo García y J. Barrado Barquilla (eds.): *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontifica, Salamanca, 2004, pp. 33-46.

LACALZADA DE MATEO, Mª JOSÉ: «Concepción Arenal en la Institución Libre de Enseñanza», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, nº 16, 1993, pp. 57-72.

—— «Concepción Arenal: Humanismo liberal organicista, progresista y cristiano», en J. Ruíz Berrio (coord.): *Educación y marginación social. Homenaje a Concepción Arenal en su centenario*, Universidad Complutense, Madrid, 1994, pp. 17-54.

—— *La otra mitad del género humano: la panorámica vista por Concepción Arenal (1820-1893)*. Atenea, Málaga, 1994.

—— «Recuperando Dios y libertad una memoria inédita de Concepción Arenal», *Spagna Contemporánea*, nº 14, 1998, pp. 7-20.

—— «Un puente entre dos siglos: el humanismo liberal entre masones, presuntos krausistas y heterodoxos varios» en J.A. Ferrer (coord.): *La masonería española y la crisis colonial del 98*, vol. 1, Centro de Estudios históricos de la Masonería Española, Zaragoza, 1999, pp. 415-431.

—— «Las mujeres en la «cuestión social» de la Restauración: liberales y católicas (1875-1921)», *Historia Contemporánea*, nº 29, 2004, pp. 691-717.

—— «Mujeres-madres y también ciudadanas (Una perspectiva a partir de la Ilustración)», *Medicina naturista*, nº 10, 2006, pp. 94-99.

—— *Concepción Arenal. Mentalidad y proyección social*. Prensas Universitarias de Zaragoza, Zaragoza, 2012.

LAHIDALGA AGUIRRE, JOSÉ MARÍA: «El matrimonio civil y los católicos: Montero Ríos versus Pío IX», *Scriptorium victoriense*, vol. 48, nº 1-4, 2001, pp. 269-294.

LANERO TÁBOAS, MÓNICA: «La Iglesia española y el poder político (1870-1874). El pensamiento político de la jerarquía española en el sexenio», en E. La Parra y J. Pradells Nadal (eds.): *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Instituto de Cultural "Juan Gil-Albert" y Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 439-450.

LANNON, FRANCES: *Privilegio, persecución y profecía. La Iglesia Católica en España, 1875-1975*. Alianza editorial, Madrid, 1990.

LAPORTA, FRANCISCO: «Fundamentos de la pedagogía institucionista», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 77-84.

LARIO, ÁNGELES: «Alfonso XII. El rey que quiso ser constitucional», *Ayer*, nº 52, 2003, pp. 15-38.

LERNER, GERDA: *La creación del patriarcado*. Crítica, Barcelona, 1990.

LINZ, JUAN JOSÉ: «Construcción del estado y construcción de la nación» en J. Iglesias de Ussel (coord.): *La sociedad, teoría e investigación empírica: estudios en homenaje a José Jiménez Blanco*, CIS, Madrid, 2002, pp. 593-614.

LISSORGUES, YVAN: «Krauso-positivismo, vulgar denominación para un gran pensamiento (o el espíritu sobre todas las cosas)», en Y. Lissorgues y G. Sobejano (coords.): *Pensamiento y literatura en España en el siglo XIX: idealismo, positivismo, espiritualismo*, Presses Universitaires du Mirail, Toulouse, 1998, pp. 321-333.

LLERA, LUIS (de): «La presencia rosminiana en el catolicismo liberal español: algunas reflexiones», en F. García Sanz (comp.): *Españoles e italianos en el mundo contemporáneo*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 67-86.

LLONA, MIREN: «El feminismo católico en los años veinte y sus antecedentes ideológicos», *Vasconia. Cuadernos de Historia-Geografía*, nº 25, 1998, pp. 283-299.

—— «Historia en obras: memorias, emociones y subjetividad», en P. Pérez-Fuentes (ed.): *Subjetividad, cultura material y género: diálogos con la historiografía italiana*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 153-169.

—— (coord. ed.): *Entreverse. Teoría y metodología práctica de las fuentes orales*, UPV/EHU, Zarautz, 2012.

LLOPIS Y PÉREZ, ANTONIO: *Historia política y parlamentaria de D. Nicolás Salmerón y Alonso.* Imprenta de ediciones España, Madrid, 1915.

LLORCA, BERNARDINO (S.J.): *Nueva visión de la historia del cristianismo*. Tomo I. Editorial Labor, Barcelona, 1956.

LLORCA, CARMEN: *Emilio Castelar. Precursor de la democracia cristiana, 1832-1899*. Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert» y Diputació Provincial d'Alacant, Alicante, 1999.

LÓPEZ MORILLAS, JUAN: *El krausismo español: perfil de una aventura intelectual*. Fondo de Cultura Económica, México, 1956.

—— *Hacia el 98: literatura, sociedad, ideología*. Ariel, Barcelona, 1972.

—— *Racionalismo pragmático. El pensamiento de Francisco Giner de los Ríos*. Alianza, Madrid, 1988.

LÓPEZ SÁNCHEZ, OLIVA: «Reflexiones sobre una historia cultural de la construcción emocional de las mujeres en el siglo XIX mexicano», en O. López Sánchez (coord.): *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2011, pp. 23-56.

—— «La superioridad moral de las mujeres: los argumentos filosóficos y científicos de la naturaleza emocional de las mujeres y su destino domestico en el siglo XIX mexicano», en O. López Sánchez (coord.): *La pérdida del paraíso. El lugar de las emociones en la sociedad mexicana entre los siglos XIX y XX*, Universidad Nacional Autónoma de México, México D.F., 2011, pp. 59-90.

LORCA SIERO, ANTONIO: *Las Cortes Constituyentes de 1869-1871. Las Cortes y la Constitución de 1869*. Vol. I, Editorial Man, León, 1996.

LOUZAO VILLAR, JOSEBA: «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, nº 121, 2008, pp. 331-354.

—— *Soldados de la fe o amantes del progreso: Catolicismo y modernidad en Vizcaya (1890-1923)*. Genueve ediciones, Logroño, 2011.

—— «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, nº 90, 2013, pp. 65-89.

MADARIAGA DE LA CAMPA, BENITO: «Menéndez Pelayo: evolución de su actitud ante el krausismo», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, nº 1, 1994, pp. 163-196.

MAGAZ FERNÁNDEZ, JOSÉ MARÍA: *La Unión Católica (1881-1885)*. Iglesia Nacional Española, Roma, 1990.

MANDADO, RAMÓN EMILIO; SÁNCHEZ-GEY, JUANA y MADARIAGA DE LA CAMPA, BENITO: *La Institución Libre de Enseñanza y la Asociación para la enseñanza de la mujer. Bosquejo sobre la educación española del siglo XIX*. Universidad Internacional Menéndez Pelayo, Santander, 2011.

MARAVALL, JOSÉ ANTONIO: «Sobre orígenes y sentido del catolicismo liberal en España», en *Homenaje a Aranguren*, Revista de Occidente, Madrid, 1972, pp. 229-266.

MARCO, JOSÉ Mª: *Francisco Giner de los Ríos. Pedagogía y poder*. Península, Barcelona, 2002.

MARCOS OTERUELO, ALFREDO: *El pensamiento de Gumersindo de Azcárate*. Institución "Fray Bernardino de Sahagún", Excma. Diputación Provincial de León y Consejo Superior de Investigaciones Científicas (CECEL), León, 1985.

—— «Gumersindo de Azcárate» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 299-324.

MARÍAS, JULIÁN: *Ortega. Circunstancia y vocación*. Vol. 1, Revista de Occidente, Madrid, 1973.

MARTÍ GILABERT, FRANCISCO: «La cuestión religiosa en la I República», *Hispania Sacra*, nº 102, 1998, pp. 736-757.

MARTÍN BUEZAS, FERNANDO: *La teología religiosa de Sanz del Río y del krausismo español*. Editorial Gredos, Madrid, 1977.

—— *El krausismo español desde dentro. Sanz del Río, autobiografía de intimidad*. Tecnos, Madrid, 1978.

MARTÍN-GAMERO, AMALIA: «La Institución Libre de Enseñanza y las mujeres», en I. Morant (dir.): *Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 487-503.

MARTÍN GÓMEZ, ANTONIO L.: *De Tetuán a Guad Ras. Guerra de África, 1859-60*. Almena, Madrid, 2011.

MARTÍN-RETORTILLO, LORENZO: «Discurso de don Emilio Castelar en defensa de la libertad religiosa», *BILE*, nº 36, 1999, pp. 7-21.

MARTÍN TEJEDOR, JESÚS: «La presencia de Ventura Raúlica en el catolicismo liberal español», *Hispania Sacra*, vol. 42, 1990, pp. 503-529.

MARTINA, GIACOMO (S.J.): *La Iglesia, de Lutero a nuestros días*. 5 vols. Eds. Cristiandad, Madrid, 1974.

—— *Pio IX (1846-1850)*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1974.

—— *Pio IX (1851-1866)*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1986.

—— *Pio IX (1867-1878)*. Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma, 1990.

MARTÍNEZ ALBIACH, ALFREDO: *Religiosidad hispana y sociedad borbónica*. Publicaciones de la facultad de teología del norte de España, Burgos, 1969.

MARTÍNEZ CARRERAS, JOSÉ URBANO: «La abolición de la esclavitud en España durante el siglo XIX», en F. de Solano y A. Guimerá (eds.): *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 63-77.

MARTÍNEZ DE PISÓN CAVERO, JOSE MARÍA: «José Mª Blanco White y la labor reformista de las Cortes de Cádiz», *Anuario de Filosofía del Derecho*, nº 25, 2008-2009, pp. 309-332.

MARTÍNEZ DE VADILLO, MARCOS: *La crisis religiosa de los krausistas españoles. Lección inaugural del curso académico 1974-75*. Centro regional de estudios teológicos de Aragón, Zaragoza, 1974.

MARTÍNEZ LÓPEZ, FERNANDO: «Nicolás Salmerón y Alonso. Entre la revolución y la política», en J. Moreno Luzón (ed.): *Progresistas*, Taurus, Madrid, 2006, pp. 127-160.

—— «Las enseñanzas del exilio. Nicolás Salmerón en Paris (1876-1885)», en F. Martínez López (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 97-118.

—— «Nicolás Salmerón y Alonso. Un filósofo apasionado por la política», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 321-368.

—— «Los krausistas en la política del sexenio democrático», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 40-85.

MARTÍNEZ MILLÁN, JOSÉ y DE CARLOS MORALES, CARLOS JAVIER: *Religión, política y tolerancia en la Europa moderna*. Polifemo, Madrid, 2011.

MARTÍNEZ PASTOR, EUGENIO: *Fernando Garrido, su obra y su tiempo*. Instituto de Estudios Cartaginenses, Murcia, 1976.

MARTÍNEZ SANTAMARÍA, CEFERINO: «La religión en D. Gumersindo de Azcarate», *Cuadernos Salmantinos de filosofía*, nº 5, 1978, pp. 377-386.

MARTÍNEZ VAL, JOSÉ Mª: *Montero Ríos y su tiempo*. Cedesa, Madrid, 1980.

MATE RUPÉREZ, MANUEL REYES: «El destino político del catolicismo liberal», *Leviatán*, nº 28, 1987, pp. 95-107.

MAYEUR, JEAN-MARIE: *La séparation de l'Èglise et de l'État*. Rene Julliard, Paris, 1966.

—— (dir.): *L'histoire religieuse de la France. 19e-20e siècle. Problèmes et méthodes*. Editions beauchesne, Paris, 1975.

MAYORDOMO, ALEJANDRO: «La Institución Libre de Enseñanza como proyecto socio-educativo y pedagógico», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 213-251.

McLEOD, HUGH: «Secularisation and revival in the 19th century city», *Hispania Sacra*, nº 86, 1990, pp. 391-404.

—— *Secularisation in Western Europe, 1848-1914*. Macmillan, Londres, 2000.

MENÉNDEZ UREÑA, ENRIQUE: ««El ideal de la humanidad» de Krause 175 años después: contexto y génesis de una obra desconocida», *Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica*, vol. 42, nº 168, 1986, pp. 413-431.

—— «La actualidad del krausismo», *Revista de Occidente*, nº 101, 1989, pp. 76-87.

—— «El origen alemán del "Ideal de la humanidad" de Sanz del Río: hacia una nueva perspectiva del Krausismo español», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 207-224.

—— «El giro institucional del krausismo en el último tercio del siglo XIX: un itinerario común a España y Alemania», *El Basilisco: Revista de filosofía, ciencias humanas, teoría de la ciencia y de la cultura*, nº 24, 1998, pp. 85-94.

—— «Krausistas, fröbelianos y la cuestión de la mujer», en P. Álvarez Lázaro y J.M. Vázquez Romero (eds.): *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza. Nuevos estudios*, UPCo, Madrid, 2005, pp. 27-51.

MILÁN GARCÍA, JOSÉ RAMÓN: «Sagasta. Teoría y práctica del posibilismo liberal», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 21, 1999, pp. 183-212.

MILLÁN, FERNANDO: *La revolución laica. De la Institución Libre de Enseñanza a la Escuela de la República*. Fernando Torres, Valencia, 1983.

MILLÁN, JESÚS y ROMEO, Mª CRUZ: «Presentación. La religión en la trayectoria de los Estados-nacionales: retos y diálogos en perspectiva histórica», en H.G. Haupt y D. Langewiesche (eds.): *Nación y religión en Europa: sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Institución Fernando el Católico, Zaragoza, 2010, pp. 9-19.

MILEGO, JULIO: *Emilio Castelar: su vida y su obra*. Imprenta Alufre, Valencia, 1906.

MÍNGUEZ, RAÚL: «De perfecta casada a madre católica. Iglesia, género y discurso en España a mediados del siglo XIX», en A. Ibarra Aguirregabiria (coord. ed.): *No es país para jóvenes. Actas del III Encuentro de Jóvenes Investigadores de la AHC*, UPV/EHU, Instituto de Historia Social Valentín de Foronda, Vitoria-Gasteiz, 2012, CD-ROM.

MIRA ABAD, ALICIA: «Mujer, trabajo, religión y movilización social en el siglo XIX: modelos y paradojas», *Historia Social*, nº 53, 2005, pp. 85-101.

—— *Secularización y mentalidades. El sexenio democrático en Alicante (1868-1875)*. Publicaciones Universidad de Alicante, Alicante, 2006.

MOLINA MARTÍNEZ, JOSÉ LUIS: *Anticlericalismo y literatura en el siglo XIX*. Universidad de Murcia, Murcia, 1998.

MOLINER PRADA, ANTONIO: «Menéndez Pelayo, la Unión Católica y el rechazo del integrismo», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 131-163.

MONEREO PÉREZ, JOSÉ LUIS: «Estudio preliminar. «El republicanismo liberal y la idea de progreso. Emilio Castelar»», en J.L. Monereo Pérez (dir.): *La fórmula del progreso*, Comares ed. Granada, 2010, pp. VII-LVI.

MONLAU, PERE FELIP y SALARICH, JOAQUIM: *Condiciones de vida y trabajo obrero en España a mediados del siglo XIX*. Anthropos, Barcelona, 1984.

MONTAÑÉS RODRÍGUEZ, JUAN: *Urbano González Serrano y la introducción del positivismo en España*. Institución cultural «El Brocense»/Excma. Diputación Provincial, Cáceres, 1989.

MONTERO, FELICIANO: «El catolicismo español finisecular y la crisis del 98», en *Studia Histórica. Historia Contemporánea*, nº 15, 1997, pp. 221-237.

MORALES SÁNCHEZ, ISABEL y COCA RAMÍREZ, FATIMA (coords.): *Emilio Castelar. Nuevas aportaciones*. Universidad de Cádiz, 2004.

MORATA MARCO, EVA MARÍA: «Miradas femeninas sobre la maternidad. Discursos de las mujeres españolas en el cambio del siglo XIX al XX», en G.A. Franco (ed.): *Debates sobre la maternidad desde una perspectiva histórica (siglos XVI-XX)*, Icaria, Barcelona, 2010, pp. 345-368.

MORAYTA, MIGUEL: *Juventud de Castelar: su vida de estudiante y sus primeros pasos en la política*. Librería de la Vda. De Ch. Bouret, Paris, 1902.

MORENO, ALFONSO Mª: *Martín Lutero. Historia de una rebeldía*. Ediciones Mensajero, Bilbao, 1985.

MUNSON, ELIZABETH: «Regenerando a la mujer, regenerando España», *Foro hispánico: revista hispánica de Flandes y Holanda*, nº 18, 2000, pp. 43-54.

NASH, MARY: «Identidad cultural de género, discurso de la domesticidad y la definición del trabajo de las mujeres en la España del siglo XIX», en G. Duby y M. Perrot (dirs.): *Historia de las mujeres en Occidente. El siglo XIX*, Taurus, Madrid, 1993, pp. 584-597.

—— «Experiencia y aprendizaje. La formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, nº 20, 1994, pp. 151-172.

—— «Los nuevos sujetos históricos: perspectivas de fin de siglo. Género, identidades y nuevos sujetos históricos», en MªC. Romeo Mateo e I. Saz (eds.): *El siglo XX. Historiografía e historia*, Universitat de València, Valencia, 2002, pp. 85-100.

—— *Mujeres en el mundo. Historia, retos y movimientos*. Alianza, Madrid, 2007.

NATAL ÁLVAREZ, ANTONIO: «Fernando de Castro» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 287-298.

—— «La polémica de la ciencia en España. El padre Cámara» en M. Fartos, J.T. Pastor y L. Velázquez (coords.): *La filosofía española en Castilla y León. De la ilustración al siglo XX*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2000, pp. 393-422.

NIELFA, GLORIA: «La revolución liberal desde la perspectiva del género», *Ayer*, nº 17, 1995, pp. 103-120.

NOVELLA SUÁREZ, JORGE: «Menéndez Pelayo y la polémica de la ciencia española», en *Filosofía y literatura en la península ibérica. Respuestas a la crisis finisecular*, Fundación Ignacio Larramendi y Universidad de Lisboa, Madrid, 2012, pp. 107-122.

NUÑÉZ, DIEGO (ed.): *El darwinismo en España*. Castalia, Madrid, 1969.

—— *La mentalidad positiva en España: desarrollo y crisis*. Tucar ediciones, Madrid, 1975.

—— «Ciencia y religión en el siglo XIX español: la polémica en torno a Draper», en A. Heredia Soriano (ed.): *Actas del VI Seminario de Historia de la Filosofía Española e Iberoamericana, celebrado en Salamanca en 1988*, Universidad de Salamanca, 1990, pp. 399-409.

—— y PESET, JOSÉ L.: *De la alquimia al panteísmo. Marginados españoles de los siglos XVIII y XIX*. Editora Nacional, Madrid, 1983.

OBERMAN, HEIKO A.: *Lutero. Un hombre entre Dios y el diablo*. Alianza Universidad, Madrid, 1992.

O'COLLINS, GERALD y FARRUGIA, MARIO: *Catolicismo: Historia y doctrina*. Herder, Barcelona, 2007.

OLLERO TASSARA, ANDRÉS: *Universidad y política. Tradición y secularización en el siglo XIX*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1972.

OLIVER SANZ DE BREMOND, EMILIO: *Castelar y el periodo revolucionario español (1868-1874)*. G. del Toro editor, Madrid, 1971.

ONTAÑÓN, ELVIRA: «Francisco Giner de los Ríos, retazos de una vida», *Boletín de la Biblioteca del Ateneo*, nº 13, abril de 2003, pp. 4-11.

—— «La Institución Libre de enseñanza en el proceso de emancipación de la mujer», en P.A. Lázaro y J.M. Vázquez Romero (eds.): *Krause, Giner y la Institución Libre de Enseñanza, nuevos estudios*. UPCo, Madrid, 2005, pp. 17-25.

—— «La educación de la mujer en el proyecto de la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 476-485.

ORDEN JIMÉNEZ, RAFAEL V.: *El sistema de la filosofía de Krause: génesis y desarrollo del panenteísmo*. UPCo, Madrid, 1998.

—— *Sanz del Río: traductor y divulgador de la analítica del sistema de la filosofía de Krause.* Universidad de Navarra, Pamplona, 1998.

—— «La relación de intimidad del hombre con Dios: el panenteísmo de Krause», en E. Menéndez Ureña y P. Álvarez Lázaro (eds.): *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*. UPCo, Madrid, 1999, pp. 243-275.

—— «La aproximación ideológica de Sanz del Río al liberalismo progresista y su primera polémica con la prensa tradicionalista», *Anales del seminario de Historia de la filosofía*, nº 22, 2005, pp. 177-245.

—— «La recepción de la filosofía krausista en España», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 53-102.

OTERO URTAZA, EUGENIO: *Manuel Bartolomé Cossío. Trayectoria vital de un educador*. CSIC, Madrid, 1994.

—— «La Institución Libre de Enseñanza y el laicismo escolar belga», en E. Menéndez Ureña y P. Álvarez Lázaro (eds.): *La actualidad del krausismo en su contexto europeo*, UPCo, Madrid, 1999, pp. 141-169.

OVIEDO TORRÓ, LLUÍS: *La secularización como problema. Aportaciones al análisis de las relaciones entre fe cristiana y mundo moderno*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 1990.

PABÓN, JESÚS: *España y la cuestión romana*. Editorial Moneda y crédito, Madrid, 1972.

PACHO GARCÍA, JULIÁN: *Positivismo y darwinismo*. Akal, Madrid, 2005.

PALACIO MORENA, JUAN IGNACIO: *La institucionalización de la reforma social en España (1883-1924). La Comisión y el Instituto de Reformas Sociales*. Ministerio de Trabajo y Seguridad Social, Madrid, 1988.

—— «La Institución Libre de Enseñanza y la reforma social», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 281-307.

—— «La Institución Libre de Enseñanza y la política social», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de*

Enseñanza y la política española, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 292-331.

PALOMARES, JESÚS Mª: «Aspectos de la «cuestión social» desde la Iglesia española», *Historia Contemporánea*, nº 29, 2004, pp. 671-690.

PANNENBERG, WOLFHART: «La secularización del cristianismo y el origen de la modernidad», en P. Álvarez Lázaro (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCo, Madrid, 1996, pp. 373-390.

—— *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios. Teología y filosofía*. Eds., Sígueme, Salamanca, 2001.

PAYNE, STANLEY G.: *El catolicismo español*. Planeta, Barcelona, 1984.

PELAYO, FRANCISCO: «Creacionismo y evolucionismo en el siglo XIX: las repercusiones del Darwinismo en la comunidad científica española», *Anales del Seminario de Historia de la Filosofía*, nº 13, 1996, pp. 263-284.

—— «La repercusión del evolucionismo en la Sociedad Española de Historia Natural», en T. Glick, R. Ruiz y M.A. Puig-Samper (eds.): *El darwinismo en España e Iberoamérica*, UNAM, CSIC y Ediciones Doce Calles, Madrid, 1999, pp. 115-131.

—— *Ciencia y creencia en España durante el siglo XIX. La paleontología en el debate sobre el darwinismo*. CSIC, Madrid, 1999.

—— «Desde el púlpito contra Darwin: la reacción creacionista a la teoría de la evolución», *Boletín de la Institución Libre de Enseñanza*, vols. 70-71, 2008, pp. 123-139.

PENA GONZÁLEZ, MIGUEL ANXO: «León XIII. Abanderado de la libertad», en A. Galindo García y J. Barrado Barquilla (eds.): *León XIII y su tiempo*, Publicaciones Universidad Pontifica, Salamanca, 2004, pp. 83-107.

PÉREZ-AGOTE POVEDA, ALFONSO: «El proceso de secularización en la sociedad española», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 77, 2007, pp. 65-82.

—— *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 2012.

PÉREZ GUTIÉRREZ, FRANCISCO: *El problema religioso en la generación de 1868*. Taurus, Madrid, 1975.

—— *Renan en España*. Taurus, Madrid, 1988.

—— «La formación religiosa de Menéndez Pelayo», en R. Teja y S. Acerbi (dirs.): *"Historia de los Heterodoxos Españoles". Estudios*, Ediciones de la Universidad de Cantabria, Santander, 2012, pp. 225-241.

PÉREZ LEDESMA, MANUEL: *La Constitución de 1869*. Iustel, Madrid, 2010.

PÉREZ SARMIENTO, DAVID G.: «De Ángeles domésticos y laboriosos. Arquetipos de feminidad en el republicanismo decimonónico», *Saitabi. Revista de la Facultat de Geografia i Història*, nº 62-63, 2012-2013, pp. 227-239.

PÉREZ-VILLANUEVA TOBAR, ISABEL: «La inspiración institucionista de la Residencia de Estudiantes (Grupo Universitaria y Residencia de Señoritas)», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura española*, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 556-577.

PERLADO, PEDRO ANTONIO: *La libertad religiosa en las constituyentes del 69*. Ediciones Universidad de Navarra, Pamplona, 1970.

PESET, MARIANO y PESET, JOSE LUIS: *La Universidad española (siglos XVIII-XIX). Despotismo ilustrado y revolución liberal*. Taurus, Madrid, 1974.

PETSCHEN VERDAGUER, SANTIAGO: «La cuestión religiosa en las Cortes Constituyentes de 1869», *Miscelánea Comillas. Revista de estudios históricos*, nº 60, 1974, pp. 126-153.

—— «Posición transaccionista del partido demócrata en las Constituyentes de 1869 respecto a las relaciones de la Iglesia y el Estado», *Revista de Estudios Políticos*, nº 193, 1974, pp. 117-146.

—— *Iglesia-Estado, un cambio político. Las Constituyentes de 1869*. Taurus, Madrid, 1974.

—— «España y el Vaticano del Concordato de 1851 al de 1953», en P. Aubert (coord.): *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Casa de Velázquez, Madrid, 2002, pp. 21-32.

PEYROU, FLORENCIA: ««Mientras haya mendigos e ignorantes, la libertad es una utopía.» Ciudadanía y socialismo en el movimiento democrático español (1840-1868)», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, nº 46, 2011, pp. 71-89.

PIRAT, AURÉLIE: «Concepción Arenal y el krausismo», *Moenia: Revista lucense de lingüística & literatura*, nº 10, 2004, pp. 355-373.

PORSET, CHARLES: «El libertinismo y la secularización de los sagrado. Aproximaciones a las luces», en P. Álvarez Lázaro (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCo, Madrid, 1996, pp. 33-59.

POSADA, ADOLFO: *Breve historia del krausismo español*. Universidad de Oviedo, 1981.

POZUELO MASCARAQUE, BELÉN: «El abolicionismo en la sociedad y literatura españolas durante la segunda mitad del siglo XIX», en F. de Solano y A. Guimerá (eds.): *Esclavitud y derechos humanos. La lucha por la libertad del negro en el siglo XIX*, CSIC, Madrid, 1990, pp. 153-167.

PRIETO, JOSÉ LUIS: «Los puritanos y la Unión Liberal (1833-1874). La búsqueda de un liberalismo templado», en J.Mª Marco (coord.): *Genealogía del liberalismo español, 1759-1931*. Fundación para el análisis y los estudios sociales, Madrid, 1998, pp. 131-188.

RANGER, TERENCE y HOBSBAWN, ERIC (eds.): *La invencion de la tradición*. Crítica, Barcelona, 2002.

RECUERO, JOSÉ RAMÓN: *La cuestión de Dios. Diálogos con Descartes, Feuerbach, Marx, Nietzsche y Ratzinger*. Biblioteca nueva, Madrid, 2008.

REDONDO, GONZALO: *La Iglesia en el mundo contemporáneo. De Pío VI a Pío IX (1775-1878)*. Tomo I, Eunsa, Pamplona, 1979.

—— *La Iglesia en el mundo contemporáneo. De León XIII a Pío XI (1878-1939)*. Tomo II, Eunsa, Pamplona, 1979.

—— y COMELLAS, JOSÉ LUIS: *De las revoluciones al liberalismo. La época romántico-liberal*. Tomo XI, Eunsa, Pamplona, 1979.

RÉMOND, RENÉ: «La laicidad», en R. Rémond (ed.): *Los grandes descubrimientos del cristianismo*, Mensajero, Bilbao, 2001, pp. 99-119.

REVUELTA GONZÁLEZ, MANUEL: «Religión y formas de religiosidad», en H. Juretschke e I.M. Zavala: *La época del romanticismo: 1808-1874*, vol. 1, Espasa Calpe, Madrid, 1989, pp. 213-327.

—— «La confesionalidad del Estado en España», en E. La Parra y J. Pradells Nadal (eds.): *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Instituto de Cultural "Juan Gil-Albert" y Diputación Provincial de Alicante, Alicante, 1991, pp. 373-397.

—— «La secularización de las cosas y de las actitudes en la España contemporánea», *Carthaginensia*, nº X, 1994, pp. 73-92.

—— *La Iglesia Española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*. UPCo, Madrid, 2005.

REVUELTA SAÑUDO, MANUEL (ed.): *Marcelino Menéndez Pelayo. Epistolario*. XXIII tomos, Fundación Universitaria Española, Madrid, 1982-1991.

RICO, FRANCISCO: *El sueño del humanismo. De Petrarca a Erasmo*. Alianza universidad, Madrid, 1993.

RÍOS LLORET, ROSA E.: «Sueños de moralidad. La construcción de la honestidad femenina», en I. Morant (dir.*): Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 181-206.

RIQUER I PERMANYER, BORJA (de): «Nacionalismo e Historia. Sobre el lugar de los nacionalismos-regionalismos en la historia contemporánea española», *Historia Social*, nº 7, 1990, pp. 105-126.

—— «La débil nacionalización española del siglo XIX», *Historia Social*, nº 20, pp. 97-114.

—— «Aproximación al nacionalismo español contemporáneo», *Studia Histórica*, nº 12, 1994, pp. 11-29.

RIVERA GARCÍA, ANTONIO: *Reacción y revolución en la España liberal*. Biblioteca nueva, Madrid, 2006.

ROBERTS, MARY LOUISE: «True Womanhood revisited», *Journal of Women's History*, vol. 14, nº 1, 2002, pp. 150-155.

ROBLES MUÑOZ, CRISTÓBAL: *Insurrección o legalidad. Los católicos y la Restauración*. CSIC, Madrid, 1988.

—— «Catolicismo antiliberal y restauración (1875-1876)», *Hispania Sacra*, nº 92, 1993, pp. 707-737.

—— «León XIII y la memoria de un catolicismo que «nació libre»», *Hispania Sacra*, nº 56, 2004, pp. 289-332.

RODGERS, EAMONN: «El fracaso del catolicismo liberal en España. El caso de Fernando de Castro», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 81-97.

RODRÍGUEZ, ADNA ROSA: *La cuestión feminista en los ensayos de Emilia Pardo Bazán*. Ediciós do Castro, A Coruña, 1991.

RODRIGUEZ DE LECEA, TERESA: «La escuela de la Institución», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 68-72.

—— «Presupuestos filosóficos: el krausismo», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 73-77.

—— «Filosofía de la religión del krausismo español» en VV.AA: *Reivindicación de Krause*, Fundación Friedrich Ebert, Madrid, 1982, pp. 59-70.

—— «La aparición de un nuevo sistema filosófico», *Letras Peninsulares*, vol. 4, nº 1, 1991, pp. 99-115.

—— «El pensamiento religioso en el 98: el krausismo», *ILU. Revista de ciencias de las religiones*, nº 3, 1998, pp. 249-260.

—— «Francisco Giner de los Ríos y la enseñanza de la religión», en *Jornadas homenaje a Giner de los Ríos*, Universidad de Jaén, Jaén, 1999, pp. 107-116.

—— «Giner de los Ríos y la religión en la ILE», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 103-118.

ROGER, JEAN: *El catolicismo liberal en Francia*. Ateneo, Madrid, 1952.

ROLDÁN VERDEJO, ROBERTO: *La Ley de matrimonio civil de 1870. Historia de una ley olvidada*. Universidad de Granada, Granada, 1980.

ROMEO MATEO, MARÍA CRUZ: «Destinos de mujer: esfera pública y políticos liberales», en I. Morant (dir.*): Historia de las mujeres en España y América Latina. Del siglo XIX a los umbrales del XX*, vol. III, Cátedra, Madrid, 2006, pp. 61-83.

—— «Concepción Arenal: reformar la sociedad desde los márgenes», en M. Pérez Ledesma e I. Burdiel (eds.): *Liberales eminentes*, Marcial Pons, Madrid, 2008, 213-243.

—— «Progresistas, republicanos y krausistas antes de la revolución de 1868», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 22-39.

ROSENBLATT, NANCY A.: «Emilio Castelar, teórico, publicista y político republicano», *Revista de Estudios políticos*, nº 186, 1972, pp. 179-210.

ROYANO GUTIERREZ, LOURDES: «Dos figuras de la edad de plata: Marcelino Menéndez Pelayo y Emilio Castelar desde su correspondencia», *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo*, año 80, 2004, pp. 199-216.

RUEDA, GERMÁN: «El ministro Alejandro Pidal. Adaptación política del binomio "Libertad" y "Enseñanza" en el Gobierno de Cánovas de 1885», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 407-431

RUIZ BERRIO, JULIO; TIANA FERRER, ALEJANDRO y NEGRÍN FAJARDO, OLEGARIO (eds.): *Un educador para un pueblo. Manuel B. Cossío y la renovación pedagógica institucionista*. UNED, Madrid, 1987.

RUÍZ DE LA CIERVA, CARMEN: «La cuestión religiosa en la oratoria de Emilio Castelar», en J.A. Hernández Guerrero (ed.), F. Coca Ramírez e I. Morales Sánchez (coords.): *Emilio Castelar y su época: Ideología, retórica y poética.*

Actas del I Seminario Emilio Castelar, Universidad de Cádiz, Cádiz, 2001, p. 307-319.

RUIZ MIGUEL, ALFONSO: «La Junta para Ampliación de Estudios», *Historia 16*, nº 49, 1980, pp. 85-93.

RUPÉREZ, PALOMA: *La cuestión universitaria y la noche de San Daniel*. Cuadernos para el diálogo, Madrid, 1975.

SÁEZ DE LA FUENTE ALDAMA, IZASKUN: «Iglesia española y tradicionalismos», *Crítica*, año 60, nº 965, 2010, 64-68.

SALOMÓN CHÉLIZ, Mª PILAR: «Las mujeres en la cultura política republicana: religión y anticlericalismo», *Historia Social*, nº 53, 2005, pp. 103-118.

—— «Laicismo, género y religión. Perspectivas historiográficas», *Ayer*, nº 61, 2006, pp. 291-308.

SÁNCHEZ AGESTA, LUIS: *Historia del constitucionalismo español (1808-1936)*. Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1984.

—— *La Constitución de 1876 y el Estado de la Restauración*. Fundación Santa María, Madrid, 1985.

SÁNCHEZ ARANDA, ANTONIO y MARTÍNEZ DHIER, ALEJANDRO: «Nicolás Salmerón y Alonso, la ética de la razón sobre la pasión política», *Revista de la Facultad de Derecho de la Universidad de Granada*, nº 6, 2003, pp. 569-577.

SÁNCHEZ FERRIZ, REMEDIO: «El artículo 11 de la Constitución de 1876», *Revista de Estudios Políticos*, nº 15, 1980, pp. 119-146.

SÁNCHEZ HERRERO, JOSÉ: *Historia de la Iglesia en España e Hispanoamérica. Desde su inicios hasta el siglo XXI*. Silex eds., Madrid, 2008.

SÁNCHEZ RON, JOSÉ MANUEL: *Cincel, martillo y piedra: historia de la ciencia en España (siglos XIX-XX)*. Taurus, Madrid, 1999.

—— «La ciencia en la Institución Libre de Enseñanza», en J. García-Velasco y A. Morales Moya (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. La Institución Libre de Enseñanza y la cultura*

española, vol. 2, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 616-657.

SANFELIU, LUZ: «Del laicismo al sufragismo. Marcos conceptuales y estrategias de actuación del feminismo republicano entre los siglos XIX y XX», *Pasado y Memoria*, nº 7, 2008, pp. 59-78.

—— «Republicanismo y ciudadanía femenina en el sexenio democrático», *Bulletin d'Histoire Contemporaine de l'Espagne*, nº 46, 2011, pp. 91-109.

SANTOVEÑA SETIÉN, ANTONIO: «Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia», *Investigaciones Históricas*, nº 12, 1992, pp. 235-254.

—— *Marcelino Menéndez Pelayo. Revisión crítico-biográfica de un pensador católico*. Universidad de Cantabria/Asamblea Regional de Cantabria, Santander, 1994.

—— «Menéndez Pelayo y la cultura católica», en M. Suárez Cortina (ed.): *La cultura española en la Restauración*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 1999, pp. 395-415.

SANZ MORALES, MANUEL: «Emilio Castelar y los clásicos de Grecia y Roma», *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos*, vol. 24, nº 1, 2004, pp. 149-184.

SCANLON, GERALDINE M.: *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*. Akal, Madrid, 1986 (1976).

SCHATZ, KLAUS: *Los concilios ecuménicos. Encrucijadas en la historia de la Iglesia*. Trotta, Madrid, 1999.

SCOTT, JOAN: «Sobre el lenguaje, el género y la historia de la clase obrera», *Historia Social*, nº 4, 1989, pp. 127-135.

—— «Una respuesta a las críticas», *Historia Social*, nº 4, 1989, pp. 81-98.

—— «El género: una categoría útil para el análisis histórico», en J.S. Amelang y M. Nash (coords.): *Historia y género. Las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*, Alfons el Magnànim, Valencia, 1990, pp. 23-56.

SECO SERRANO, CARLOS: «El sistema político de la Restauración», en A. Bullón de Mendoza y L.E. Togores (coords.): *Cánovas y su época*, vol. I, Veintiuno, Madrid, 1999, pp. 389-406.

SEOANE, MARÍA CRUZ: *Historia del periodismo en España. El Siglo XIX*. Vol. 2, Alianza editorial, Madrid, 1893.

SERRANO, SOL: *¿Qué hacer con Dios en la república? Política y secularización en Chile (1845-1885)*. Fondo de Cultura Económica, Santiago de Chile, 2008.

SERRANO GARCÍA, RAFAEL: *El fin del Antiguo Régimen (1808-1868). Cultura y vida cotidiana*. Ed. Síntesis, Madrid, 2001.

—— «La historiografía en torno al Sexenio 1868-1874: entre el fulgor del centenario y el despliegue sobre lo local», *Ayer*, nº 44, 2001, pp. 11-32.

—— «Aspectos de la cultura española durante el Sexenio democrático», *Anales de Historia Contemporánea*, nº 19, 2003, pp. 395-414.

—— «El progresismo laico y filodemocrático del sexenio» en M. Suaréz Cortina (ed.): *La redención del pueblo. La cultura progresista en la España liberal*, Universidad de Cantabria, Santander, 2006, pp. 347-370.

—— «Fernando de Castro (1814-1874). Recorrido vital y búsquedas intelectuales de un clérigo krausista», en F. de Castro: *Caracteres históricos de la Iglesia*, Urgoiti, Pamplona, 2010, pp. V-CXXI.

—— *Fernando de Castro (1814-1874). Un obrero de la Humanidad*. Junta de Castilla y León, Salamanca, 2010.

—— «Las mujeres en el discurso y en la práctica del primer Krausismo: Fernando de Castro», en Mª C. Marcos del Olmo y R. Serrano García (eds.): *Mujer y política en la España Contemporánea (1868-1936)*, Universidad de Valladolid, Valladolid, 2012, pp. 89-109.

SIMÓ RUESCAS, JULIO: «Ciencia, ideología y conflicto político. La polémica evolucionista en España a través del diario republicano *La Justicia* (1888-1897)», *Cuadernos de Historia Contemporánea*, nº 21, 1999, pp. 213-225.

SKINNER, QUENTIN: *Los fundamentos del pensamiento político moderno. II. La Reforma*. Fondo de Cultura Económica, México, 1986.

SOLANA, MARCIAL: «Colaboración de Laverde en "La Ciencia Española" de Menéndez Pelayo», *Boletín de la Biblioteca Menéndez Pelayo*, vol. II, 1932, pp. 51-104.

SOLOMON, ROBERT C. y HIGGINS, KATHLEEN M.: *Breve historia de la filosofía*. Alianza editorial, Madrid, 1999.

SOSA WAGNER, FRANCISCO: *Pío IX. El último soberano*. Yalde, Zaragoza, 2000.

SOTELO, IGNACIO: «La persistencia de la religión en el mundo moderno», en R. Díaz-Salazar, S. Giner y F. Velasco (eds.): *Formas modernas de religión*, Alianza, Madrid, 1994, pp. 38-54.

STORM, ERIC: *La perspectiva del progreso. Pensamiento político en la España del cambio de siglo (1890-1914)*. Biblioteca nueva, Madrid, 2001.

SUÁREZ CORTINA, MANUEL: *El reformismo en España. Republicanos y reformistas bajo la Monarquía de Alfonso XIII*. Siglo XXI, Madrid, 1986.

—— *El gorro frigio. Liberalismo, democracia y republicanismo en la Restauración*. Biblioteca nueva, Madrid, 2000.

—— «¿David frente a Goliat?: secularización y confesionalidad en la España contemporánea», en M. Suárez Cortina (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Sociedad Menéndez Pelayo, Santander, 2001, pp. 9- 53.

—— «Introducción. Las tradiciones culturales del liberalismo español, 1808-1959», en M. Suárez Cortina (ed.): *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español, 1808-1950*, Marcial Pons Historia, Madrid, 2003, pp. 13-48.

—— *La España liberal (1868-1917). Política y sociedad*. Ed. Síntesis, Madrid, 2006.

—— «El institucionismo y la cultura política republicana en la Restauración», en F. Martínez López (ed.): *Nicolás Salmerón y el republicanismo parlamentario*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 179-202.

—— «Religión, Iglesia y Estado en la cultura institucionista. De Francisco Giner a Manuel Azaña», en J. de la Cueva y F. Montero (eds.): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2007, pp. 73-99.

—— «Catolicismo, identidad nacional y libertad religiosa en la España liberal», en J.G. Beramendi, M.J. Baz Vicente y M. Pérez Ledesma (coords.): *Identidades y*

memoria imaginada, Publicacions de la Universitat de València, Valencia, 2008, pp. 223-262.

—— «Secularización y laicismo en la cultura política del republicanismo español del siglo XIX», en C. Cabrero Blanco (ed.): *La escarapela tricolor. El republicanismo en la España contemporánea*, Universidad de Oviedo, 2008, pp. 55-85.

—— «El factor religioso y la construcción de la identidad nacional en la España liberal», en M. Suárez Cortina y T. Pérez Vejo (eds.): *Los caminos de la ciudadanía. México y España en perspectiva comparada*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2010, pp. 264-283.

—— «Krausoinstitucionismo, democracia parlamentaria y política en la España liberal», en M. Suárez Cortina (ed.): *Libertad, armonía y tolerancia. La cultura institucionista en la España contemporánea*, Tecnos, Madrid, 2011, pp. 348-389.

—— «Los Caballeros de la Razón. Giner de los Ríos y el krausismo en la España del siglo XIX», en M. Suárez Cortina (ed.): *Menéndez Pelayo y su tiempo*, UIMP, Santander, 2012, pp. 341-382.

—— «El sueño de la concordia nacional. Institucionismo y política en la Restauración (1875-1931)», en J. Moreno Luzón y F. Martínez López (eds.): *La Institución Libre de Enseñanza y Francisco Giner los Ríos: nuevas perspectivas. Reformismo liberal. La Institución Libre de Enseñanza y la política española*, vol. 1, Fundación Francisco Giner de los Ríos y Acción Cultural Española, Madrid, 2012, pp. 86-115.

—— «Federalismo, religión y política en el siglo XIX: España y México en perspectiva comparada», en M. Suárez Cortina, E. Trejo Estrada y A. Cano Andaluz (eds.): *Cuestión religiosa. España y México en la época liberal*, Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2013, pp. 37- 75.

—— *Entre cirios y garrotes. Política y religión en la España Contemporánea, 1808-1936*. Ediciones Universidad de Cantabria, Santander, 2014.

TAMAYO ACOSTA, JUAN JOSÉ: «Iglesia católica y Estado laico», *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*, nº 77, 2007, pp. 163-174.

TAYLOR, CHARLES: *Imaginarios sociales modernos*. Paidos, Barcelona, 2006.

—— «Dos teorías sobre la Modernidad», *Revista Académica de Relaciones Internacionales*, nº 7, 2007, pp. 1-26.

TELLECHEA IDÍGORAS, JOSÉ IGNACIO: *Del siglo XII al Vaticano II*. Ediciones SM, Madrid, 1997.

TUÑÓN DE LARA, MANUEL: «Institución Libre de Enseñanza e "institucionismo" en el primer tercio del siglo XX», en *Actas del V Congreso Internacional de Hispanistas*, vol. 2, 1977, pp. 839-851.

—— (dir.): *Historia de España. Vol. VIII, Revolución burguesa, oligarquía y constitucionalismo (1834-1923)*. Ed. Labor, Barcelona, 1990.

URÍA, JORGE: *La España liberal (1868-1917). Cultura y vida cotidiana*. Ed. Síntesis, Madrid, 2008.

URIGÜEN, BEGOÑA: *Orígenes y evolución de la derecha española: el neo-catolicismo*. CSIC, Madrid, 1986.

VARELA SUANZES-CARPEGNA, JOAQUÍN: *La Constitución de 1876*. Iustel, Madrid, 2009.

VAUTHIER, BÉNÉDICTE: «Huellas del ideario (religioso) krausista en *San Manuel Bueno, mártir* de Miguel de Unamuno», *Cuadernos de la Cátedra de Miguel de Unamuno*, nº 33, 1998, pp. 145-189.

VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, JOSÉ MARÍA: «Nicolás Salmerón y el institucionismo ante el problema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado: compromiso personal y posición doctrinal», *Anuario de Derecho Eclesiástico del Estado*, nº 25, 2009, pp. 535-546.

VÁZQUEZ-ROMERO, JOSÉ MANUEL: *Tradicionales y moderados ante la difusión de la filosofía krausista en España*. UPCo, Madrid, 1998.

—— «Una revisión del panorama krausológico actual: libros sobre krausismo (1988-1998)», *Notas. Reseñas iberoamericanas: Literatura, sociedad, historia*, vol. 6, nº 16, 1999, pp. 2-14.

—— «Francisco Giner de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza», *Padres y maestros*, nº 339, 2011, pp. centrales.

VELASCO, FERNANDO: «Integrismo y krausinstitucionismo: contraste y enfrentamiento de dos concepciones de la religión», *ILU: Revista de ciencias de las religiones*, nº 4, 1999, pp. 347-369.

VIERHAUS, RUDOLF: «Ilustración y «mundo moderno»», en P. Álvarez Lázaro (ed.): *Librepensamiento y secularización en la Europa contemporánea*, UPCo, Madrid, 1996, pp. 19-31.

VILANOVA, EVANGELISTA: *Historia de la teología cristiana. Tomo III. Siglos XVIII, XIX y XX*. Herder, Barcelona, 1992.

VILAR, JUAN BAUTISTA: «La dramática indagación de la verdad religiosa por un sacerdote krausista», *Estudios románicos*, nº 6, 1987-1989, pp. 1827-1835.

VILCHES GARCÍA, JORGE: «Emilio Castelar. La republica conservadora», *La Ilustración liberal: revista española y americana*, nº 3, 1999, pp. 175-180.

—— *Emilio Castelar, la patria y la República*. Biblioteca Nueva, Madrid, 2001.

VILLACORTA BAÑOS, FRANCISCO: *El Ateneo de Madrid (1885-1912)*. CSIC, Madrid, 1985.

VV.AA: *Fernando de Castro y su legado intelectual*. Fundación Fernando de Castro, Madrid, 2001.

WEILL, GEORGES: *Histoire du Catholicisme libéral en France. 1828-1908*. Slatkine, Paris, 1979.

—— *Historia de la idea laica en Francia en el siglo XIX*. Comunicación social, Sevilla, 2006.

WELTER, BARBARA: «The Cult of True Womanhood: 1820-1860», *American Quarterly*, nº 18, 1966, pp. 151-174.

WILLIAMS, ROGER L.: «Montalembert and liberal Catholicism» en R.L. Williams: *Gaslight and shadow. The World of Napoleon III. 1851-1870*, Macmillan Company, New York, 1957, pp. 65-95.

XIRAU PALAU, JOAQUÍN: *Manuel B. Cossío y la educación en España*. Ariel, Barcelona, 1969 (1945).

ZOZAYA, ANTONIO: *La crisis contemporánea. La crisis religiosa*. Impresos Marsiega, Madrid, 1935 (1891).