

RENOVACIÓN RELIGIOSA Y PODER DEL REY EN EL TRÁNSITO DEL SIGLO XVIII AL XIX

Emilio La Parra López

Catedrático de Historia contemporánea
Universidad de Alicante

Sumario: 1. El programa renovador. 2. El ímpetu regalista. 3. El viraje de fin de siglo. 4. La ruptura de los dos poderes. 5. Conclusión.

A finales del siglo XVIII y principios del XIX la cultura católica era hegemónica en España.¹ Los españoles coincidieron en un conjunto de valores, creencias y actitudes, cuyo fundamento era religioso, con profundas raíces históricas. El catolicismo conformó la conducta de los individuos y fue un factor de identificación de todos los grupos. Nadie objetó en público la necesidad de la religión – muy pocos lo hicieron en privado- y hubo general acuerdo en asumir que las verdades religiosas eran la base sobre la que organizar la sociedad y la vida de las personas. Todos, a su vez, tomaron como punto de partida la premisa de que por su historia y su carácter, España era una nación católica, y que la monarquía y la religión constituían sus más fuertes señas de identidad.²

¹ Este texto ha sido elaborado en el marco de un proyecto financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad (referencia HAR2012-38903).

² Me baso aquí en el concepto de cultura política definido por los historiadores J.-François Sirinelli y Serge Berstein. Según este último, la cultura política es un conjunto de representaciones portadoras de normas y valores, que definen la identidad de grandes familias políticas. Se trata de un fenómeno complejo en el que entran ideas y principios filosóficos, referencias históricas, un ideal social, concepciones institucionales, una reflexión sobre el mundo, etc.; “l’ensemble définissant une identité dont la cohérence tient à l’étroite solidarité qui unit tous les éléments constituant la culture politique.» (S. BERSTEIN, « Les cultures politiques », en PELLISTRANDI, B. et SIRINELLI, J.-F.(eds.), *L’histoire culturelle en France et en Espagne*, Madrid, Casa de Velázquez, 2008, p. 210)

1. El programa renovador

Dentro de esta matriz cultural se configuraron en el siglo XVIII distintos universos mentales, que dieron lugar a dos subculturas católicas: la tradicional y la ilustrada o renovadora, esta última tildada de heterodoxa por algunos, en especial por buena parte de la jerarquía eclesiástica y la mayoría del clero regular.

La religiosidad popular o tradicional fue, sin duda, mayoritaria³. Basada en planteamientos doctrinales muy superficiales y a veces erróneos, atribuía excesiva importancia a la exteriorización del culto y las manifestaciones aparatosas de piedad (la denominada “religiosidad barroca”). Descuidada en el cumplimiento de las obligaciones morales, crédula ante las tradiciones milagrosas y exagerada, sin sentido crítico alguno, en el ensalzamiento de las virtudes de determinados santos y santas, presentados como modelos de conducta, esta forma de entender la religión rayaba con frecuencia en la superstición y potenciaba el culto a las reliquias, incluso las más estrafalarias. Obispos y párrocos advirtieron con frecuencia de los vicios derivados de este concepto de religión, pero en su mayoría poco hicieron realmente por atajarlos. Al contrario, potenciaron las manifestaciones externas (las misiones populares fueron uno de los instrumentos más eficaces en este sentido) y se mostraron muy celosos en mantener el esplendor material de la Iglesia y en fortalecer los privilegios del clero, hasta hacer de la defensa de la inmunidad eclesiástica uno de los pilares de su actuación. Por otra parte, mostraron un acusado celo en proclamar la autoridad suprema del papa sobre todas las iglesias (ultramontanismo).⁴

³ Sigo en esta descripción la síntesis ofrecida por MESTRE, Antonio, “Religión y cultura en el siglo XVIII español”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, BAC, 1979, pp. 586 ss.

⁴ RICO CALLADO, Francisco L., *Misiones populares en España entre el Barroco y la Ilustración*, Valencia, Institució Alfons El Magnànim, 2006; PONS FUSTER, Francisco, “La espiritualidad no ilustrada valenciana en la

Los ilustrados y las gentes de letras en general reaccionaron ante esta forma de concebir la religión y la Iglesia. No entraron en cuestiones dogmáticas, las cuales quedaron fuera del debate público, pero presentaron un amplio programa de reformas, no exento de aspiraciones utópicas, dado el contexto social de la España de la época. Este programa no llegó a plasmarse en la práctica en la medida deseada, pero como veremos a continuación, propició cambios apreciables, los cuales fueron especialmente perceptibles en la segunda mitad del siglo XVIII, tras la expulsión de los jesuitas y la reforma de los Colegios Mayores, según Teófanos Egido los dos bastiones del ultramontanismo⁵ y, por ende, de la religiosidad tradicional. El ideario religioso ilustrado en modo alguno era anticatólico, antes al contrario, pretendía, como ha puesto de relieve Saugnieux, promover un nuevo ideal de fe y una nueva forma de religiosidad. Este ideario fue asumido casi en su integridad por el primer liberalismo, lo cual es prueba de las dificultades para aplicarlo durante el Siglo de las Luces.⁶

Los cambios propuestos por los ilustrados afectaban a la forma de entender la vivencia de la fe, a la moral y a la disciplina eclesiástica.

primera mitad del siglo XVIII”, en CALLADO ESTELA, E. (ed.), *La catedral ilustrada. Iglesia, sociedad y cultura en la Valencia del siglo XVIII*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2013, pp. 223-253; LEÓN NAVARRO, Vicente, “El pensamiento de la muerte. Actitudes valencianas en el siglo XVIII”, *Anales Valencinos*, nº 35, 1992, pp. 81-109.

⁵ EGIDO, Teófanos, “El regalismo y las relaciones Iglesia-Estado en el siglo XVIII”, en GARCÍA VILLOSLADA, R., (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, op. cit. p. 205.

⁶ Confirman esta apreciación las respuestas a la “Consulta al País” de 1809. En ellas casi existe unanimidad en señalar la necesidad de introducir reformas en la Iglesia, si bien no hubo coincidencia en la orientación de esas reformas, pues para unos se trataba de acentuar los usos tradicionales y, para otros, de eliminarlos (véase LA PARRA, Emilio, “La opinión nacional sobre reformas eclesiásticas ante la convocatoria de Cortes”, *Boletín de la Real Academia de la Historia*, tomo CLXXXI, cuaderno II, pp. 229-251)

Frente a las manifestaciones externas de religiosidad, los reformistas insistieron en la oración y en la piedad interior, despreciaron los usos populares de devoción, combatieron la superstición, se mostraron críticos ante los hechos milagrosos y ante ciertas tradiciones, propugnaron una reforma profunda de la predicación y abogaron por fundamentar la doctrina en la Biblia, en los Santos Padres de la Iglesia y en los tratadistas españoles del Siglo de Oro de orientación erasmista. En materia de moral se inclinaron por el rigorismo frente a la doctrina probabilista. Según los rigoristas, el probabilismo -en caso de duda había que seguir la opinión con probabilidad de ser la más cierta-, cuya defensa se atribuía a los jesuitas, conducía a la relajación de costumbres y, en último término, propiciaba la descristianización; los probabilistas respondieron que el rigorismo llevaba al jansenismo, y, por tanto, a la herejía. Estas diferencias en el concepto de moral, enunciadas aquí con rasgos muy gruesos, tuvieron importantes consecuencias en la práctica religiosa. Los probabilistas, por ejemplo, consideraban suficiente la atrición en el sacramento de la penitencia para obtener el perdón de los pecados, mientras que los rigoristas exigían asimismo la caridad cristiana; los primeros eran partidarios de la comunión frecuente, los rigoristas, no.

El concepto de Iglesia de los ilustrados estuvo impregnado del sentido crítico propio del racionalismo de la época y del gusto por la historia. Su ideal fue la Iglesia apostólica de los primeros tiempos, con tendencia, en el caso español, a tomar como referencia concreta la Iglesia visigoda. Una Iglesia basada en la moderación de sus rentas materiales; gobernada por los obispos, a quienes en calidad de sucesores de los apóstoles se les atribuían plenas facultades para gobernar sus diócesis (episcopalismo⁷); dedicada fundamentalmente a la salvación de las almas -la actividad pastoral-, y alejada de los asuntos de carácter político-

⁷ Sobre el episcopalismo en la España del XVIII y sus matices, véanse las puntualizaciones que realiza SAUGNIEUX, Joël, *Foi et Lumières dans l'Espagne du XVIII e. siècle*, Lyon, PUL, 1985, pp. 27-33.

jurídico⁸. En este modelo de Iglesia las órdenes regulares quedaban relegadas a un segundo plano, mientras que el lugar central lo ocupaban los obispos y el clero parroquial, esto es, los cuerpos destinados a la pastoral. A los laicos se les reconocía un cometido relevante.⁹

Como ha quedado dicho, a pesar de su empeño, ilustrados y primeros liberales no lograron aplicar este ideal de Iglesia, ni obtuvieron el éxito deseado a la hora de cambiar las formas de devoción, pero al menos consiguieron poner en duda ciertos hábitos. Esto no se hizo en contra de los presupuestos propios de la cultura católica, a pesar de las acusaciones en este sentido lanzadas entonces por sus contrarios y proseguidas por Menéndez Pelayo y los historiadores que lo han seguido de forma más o menos directa. Lo que se produjo, ha señalado J. Saugnieux, fue una mutación de la conciencia religiosa. El nuevo espíritu religioso entrañó nuevas exigencias que contribuyeron a una profundización en la vivencia de la fe, de manera que en España, como en el resto de los países católicos europeos, «on ne peut plus être chrétien en 1790 comme on l'était en 1750: de nouvelles attitudes s'affirment, de nouvelles valeurs apparaissent»¹⁰.

⁸ EGIDO, Teófanos, “La religiosidad de los ilustrados”, en *Historia de España* fundada por Menéndez Pidal, T. XXXI-1, Madrid, Espasa-Calpe, 1987, p. 404-405.

⁹ La línea que propugnaba el reconocimiento de la actuación de los laicos en la Iglesia se manifiesta con toda claridad en la primera mitad del XVIII, a partir de la publicación por Gregorio Mayans de *El orador cristiano* (1733), obra muy criticada por ciertos sectores del clero, pero bien valorada por otros, como los obispos José Climent y Asensio Sales, ambos de Barcelona, Felipe Bertrán, ordinario de Salamanca e Inquisidor General, y otros clérigos, como José Cevallos, Fernando José de Siles o el jesuita Nicolás Estrada (MESTRE, Antonio, “Mayans y las raíces del regalismo español del XVIII”, estudio preliminar a G. MAYANS Y CISCAR, *Obras completas*, V. *Regalismo y jurisprudencia*, Valencia, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 1987; VÁZQUEZ ARTÉS, Camilo, *Escolásticos e ilustrados. El pensamiento de José Climent y la Valencia del Setecientos*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 2012)

¹⁰ SAUGNIEUX, Joël, *Le jansénisme espagnol du XVIIIe Siècle, ses composantes et ses sources*, Oviedo, Cátedra Feijoo, 1975, págs. 19-20.

En lo concerniente a la disciplina eclesiástica, las transformaciones en España fueron menos acusadas que las experimentadas en otros territorios donde a partir de presupuestos muy similares se aplicaron políticas reformistas, cual fue el caso del Austria de José II, del reformismo leopoldino en Toscana o de la construcción de la Iglesia constitucional en la Francia revolucionaria. No obstante, la renovación de la Iglesia española alcanzó una dimensión considerable, que estudios recientes han valorado quizá en grado excesivo:

“Under Bourbon headship, a more independent national church would remain Catholic in name, but in practice the operations and governance concerning religious activity of both clergy and laity was controlled directly by Madrid. Taming the Spanish Inquisition, eliminating grounds for convening church councils, establishing its own royal seminaries, increasing restrictions on pastoral publications, and directly prohibiting certain kinds of popular religious practices as well as limiting the number of holy day observances, the Spanish crown increasingly dictated how religion was practiced and the form it would take, particularly in its Iberian possessions.”¹¹

Tal vez la autora citada va demasiado lejos en su interpretación de la dimensión conseguida en España por la “Iglesia nacional” bajo los Borbones, pero coincido con ella en el lugar central de esta cuestión en la política de la época, así como en los cambios operados gracias a la acción de la autoridad civil.

2. El ímpetu regalista

Los estudios de los historiadores que en los últimos decenios han renovado nuestro conocimiento sobre la Iglesia española del siglo XVIII, algunos de ellos mencionados en estas

¹¹ SMITH, Andrea J., “Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: the Political Path for a State Religion in Eighteenth-Century Spain”, *Anuario de Historia de la iglesia*, vol. 9, 2010, pp. 26-27

páginas, no dejan lugar a dudas: las medidas de reforma religiosa fueron resultado de la política regalista. Al menos en lo concerniente a la disciplina eclesiástica, el impulso renovador no provino de la propia Iglesia, sino del Estado, el cual contó con la fidelidad de una parte de la jerarquía eclesiástica y con una élite administrativa de nueva planta dispuesta a fortalecer el poder del rey frente a la aristocracia y el clero.

Los Borbones encargaron la administración de la monarquía a un conjunto de individuos de condición laica, entre quienes se contaron no pocos de los etiquetados de “ilustrados”. Fueron personas con formación universitaria o militar, en su mayoría nacidas en provincias en el seno de familias acomodadas no pertenecientes a la nobleza titulada, cuya seña de identidad más sobresaliente fue su lealtad sin fisuras al monarca. Dotados de un acusado sentido del deber en el servicio a la nación y conscientes de su idoneidad (“mérito”) para desempeñar su función, tales servidores del rey adquirieron progresivamente conciencia de formar un grupo definido por nuevos valores, de ser partícipes destacados en las reformas y, en consecuencia, promotores de la modernización del país. Su actuación estuvo necesariamente orientada a incrementar el poder del rey, por considerarlo el único medio de introducir cambios, proteger a los que los deseaban, permitirles libertad para ejecutarlos y evitar las injerencias de la aristocracia y de la Iglesia.¹²

De acuerdo con Antonio Mestre, la Ilustración española fue un arma política del poder real, que este utilizó según sus intereses, de ahí que en unos momentos apoyara los proyectos reformistas y en otros los entorpeciera. Dicho en otros términos, la Ilustración no fue un movimiento intelectual de reacción contra la tiranía civil y religiosa, como lo fueron *les Lumières* en

¹² Una excelente exposición de la cultura política de la élite que ocupó los altos cargos de la administración en la segunda mitad del s. XVIII en España realiza CALVO MATURANA, Antonio, *Cuando manden los que obedecen. La clase política e intelectual de la España preliberal (1780-1808)*, Madrid, Marcial Pons, 2013.

Francia, sino –afirma Gérard Dufour– “un exercice intellectuel qui vise à mobiliser l’opinion publique autour des projets du gouvernement”, con la finalidad de propiciar “le progrès que les gouvernants doivent apporter au peuple”. Ahora bien, prosigue este autor, « en renonçant à imposer les réformes qu’exigeait ce progrès par la seule volonté royale et en les justifiant par des arguments non pas d’autorité, mais fondés sur le raisonnement, le doute et l’analyse (...), c’est-à-dire, par une démarche de type scientifique, on ouvrait la voie aux Lumières ». ¹³

Tanto por convicción, como por razones tácticas, la élite administrativa ilustrada no contempló otra vía que la regalista para renovar el catolicismo y la Iglesia en España. Así pues, el regalismo se impuso, aun a sabiendas de sus inconvenientes, como no dejaron de advertir algunos espíritus críticos, por ejemplo León de Arroyal: “Yo bien sé que el poder omnímodo de un monarca expone la monarquía a los males más terribles, pero también conozco que los males envejecidos de la nuestra sólo pueden ser curados por el poder omnímodo.” ¹⁴

Como consecuencia, deseada o no –ha escrito J. Saugnieux– de la laicización de la filosofía en Europa, de la política del tiempo y de las tendencias teológicas que acentuaban el carácter moral de la religión, en el siglo XVIII la teología se sometió a la política y se fue abriendo paso una teología no solo orientada a Dios como bien supremo, sino preocupada también por el bien social productor de valores hasta entonces despreciados, como la felicidad o la riqueza. En este marco, se puso en cuestión el principio de autoridad en la Iglesia: “l’Eglise n’est plus considérée comme une société parfaite que dans les affirmations

¹³ MESTRE, Antonio, *Despotismo e ilustración en España*, Barcelona, Ariel, 1976, pp. 165-166; DUFOUR, Gérard, *Lumières et Illustración en Espagne sous les règnes de Charles III et de Charles IV (1759-1808)*, Paris, Ellipses, 2006, pp. 148 y 149.

¹⁴ ARROYAL, León, *Cartas político-económicas al conde de Llerena*, Madrid, 1968 (ed. de Antonio Elorza), p. 216. Vid. también CORONAS GONZÁLEZ, Santos M., “Estudio preliminar” a Pedro RODRÍGUEZ DE CAMPOMANES, *Escritos regalistas*, I, Oviedo, 1993, p. XXVI.

dogmatiques; pour le reste on estime qu'elle dépend de la société civile et de ses lois qui ont toujours influencé la disciplina ecclésiastique."¹⁵ El camino al regalismo quedaba expedito.

El fundamento del regalismo radicó en la distinción entre dos autoridades, la civil o real y la eclesiástica, a cada una de las cuales se le reconocían plenas atribuciones en su ámbito de competencias: lo relativo al dogma y a las cuestiones espirituales correspondía a la autoridad eclesiástica; al rey, la organización de la Iglesia o "disciplina eclesiástica", esto es, las cuestiones materiales. Campomanes lo expuso con toda rotundidad en su *Juicio imparcial sobre el Monitorio de Parma* (1768): la protección del cuerpo eclesiástico es una atribución inherente a la soberanía real, de modo que la disciplina y jurisdicción eclesiásticas son asuntos del conjunto del cuerpo eclesiástico, que no entran dentro de la competencia exclusiva del papa. La Iglesia, gobernada en lo espiritual por los obispos, sucesores de los apóstoles -en la línea de los episcopalistas, Campomanes equipara a San Pedro al resto de los apóstoles-, está sujeta al gobierno y administración del monarca, quien, si lo estima oportuno, puede conceder privilegios al clero. Ahora bien, tales privilegios no deben ser entendidos como algo consustancial a la condición clerical, sino como mercedes del rey (evidentemente, Campomanes, como los ilustrados, no era un revolucionario y no aspiró a privar al clero de todas sus prerrogativas como cuerpo diferenciado).¹⁶

¹⁵ SAUGNIEUX, *Le jansénisme...* op. cit. p. 32.

¹⁶ PORTILLO VALDÉS, José María, "Algunas reflexiones sobre el debate regalista del Setecientos como precipitado histórico del área católica", en CONTINISIO, C. y MOZZARELLI, C. (a cura de), *Repubblica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Roma, Bulzoni Ed., 1995, pp. 93-108; del mismo autor: "El Monitorio de Parma y la Constitución de la República civil en el "Juicio Imparcial" de Campomanes", en LA PARRA, E. y PRADELLS, J. (ed.), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1991, pp. 251-261. La delimitación de competencias de las dos potestades, la espiritual y secular, fue claramente

El regalismo, según el cual el rey de España es protector del Concilio de Trento y patrón de todas las iglesias de España, como expresamente se dice en el encabezamiento de muchas de las disposiciones reales, se mostró operativo mientras ambas partes, la eclesiástica y la civil, asumieron que la delimitación de las dos esferas no implicaba separación entre ambas y mientras en el ejercicio de su derecho o *regalía de presentación* los reyes pudieron controlar en la práctica a los candidatos a las mitras episcopales. En términos generales así fue durante el reinado de Carlos III y los primeros años del de Carlos IV, como recientemente ha demostrado Andoni Artola¹⁷. La Iglesia asumió y legitimó el poder del rey de origen divino y el monarca, a su vez, actuó partiendo del supuesto de que lo religioso lo impregnaba todo, aceptando que si se diera el caso, la “razón católica” debía bloquear la desmesurada ambición de la “razón de Estado” para no caer en la tiranía. En este contexto, los obispos desempeñaron de hecho la función de consejeros del monarca y se prestaron a colaborar estrechamente con la corona, sin conciencia de que con ello mermara su autoridad episcopal. Aunque esto no evitó la ausencia total de conflictos¹⁸, creó un ambiente de entendimiento entre los dos poderes, partiendo del supuesto de que ambos se necesitaban¹⁹.

expuesta por José Covarrubias en una obra que gozó de gran influencia: *Máximas sobre recursos de fuerza y protección, con el método de introducirlas en los tribunales*, Madrid, Ibarra, 1785

¹⁷ ARTOLA, Andoni, *De Madrid a Roma. La fidelidad del episcopado en España (1760-1833)*, Gijón, Ediciones Trea, 2013.

¹⁸ Casos muy notorios de protesta ante lo que se consideró extralimitación del poder del rey fueron los del obispo de Cuenca, Isidro Carvajal y Lancaster (vid. EGIDO, T., “Regalismo y relaciones iglesia-Estado”..., op. cit., pp. 237-240 y NOEL, C.C. “Opposition to Enlightened Reform in Spain: Campomanes and the Clergy, 1765-1775”, *Societas*, III, 1973, pp. 30-31) y el del arzobispo de Valencia (ALBEROLA, Armando y GIMÉNEZ, Enrique, “Los alborotos antifranceses de Valencia y la huída del arzobispo Fabián y Fuero”, *Studia Historica. Historia Moderna*, vol. XII, 1994, pp. 91-112)

¹⁹ El monarca precisaba del aparato eclesiástico para hacer llegar sus disposiciones a todos los españoles y para adoctrinarles en materia política.

La expulsión de los jesuitas es el acontecimiento que mejor ilustra la situación aludida y el más conocido, pero la intervención de la corona en los asuntos eclesiásticos afectó a muchas otras materias, incluso algunas que podrían ser consideradas exclusivas del clero. Por ejemplo, Carlos III ordenó a los preladados visitar sus iglesias para corregir y reformar los abusos, con el fin de mejorar el gobierno eclesiástico y facilitar “la reforma” –repárese en la terminología- de cada una de las diócesis²⁰; prohibió la presencia de flagelantes, empalados y otros “espectáculos semejantes” en procesiones y rogativas, así como la celebración de bailes en las iglesias, claustros y cementerios²¹. Carlos IV siguió la misma dirección, reiterando no pocas veces disposiciones de su antecesor: determinó la manera de convocar concursos para proveer beneficios y curatos²²; reguló el modo de celebrar rogativas, reservando la iniciativa de estas ceremonias al poder civil, incluso en los casos en que tuvieran lugar en el interior de los templos²³; como su padre, legisló abundantemente sobre los beneficios eclesiásticos, con el objetivo de unirlos y/o suprimirlos, y en distintas ocasiones ordenó a los preladados que vigilaran a los predicadores, para que –establecía una Real Orden de 1801- no se expusieran en los púlpitos doctrinas “dudosas o controvertibles”, esto es, no convenientes a la orientación política de la monarquía y a los sectores

Véase la introducción de DUFOR, G. y LARRIBA, E. a *Semanario de Agricultura y Artes dirigido a los Párrocos (1796-1808)*, Valladolid, Ámbito, 1997 y CALVO MATURANA, Antonio J., “*Aquel que manda las conciencias...*” *Iglesia y adoctrinamiento político en la Monarquía Hispánica preconstitucional (1780-1808)*, Cádiz, Ayuntamiento de Cádiz, 2011.

²⁰ R.O del 20-4-1764 (*Novísima Recopilación* -en adelante citado NR-, Ley V, título VIII, libro 1)

²¹ R. C. del 20-2-1777 (NR. Ley XI, tit. I, lib. 1). En esta disposición se dice que “aquellos que tienen un verdadero espíritu de compunción y de penitencia” deben “elegir otros medios más racionales, secretos y menos espectaculares” que la flagelación.

²² Resolución del 1-7-1800 (NR. Ley VIII, tit. XX, lib. 1)

²³ R.O. de 18-12-1804 (NR, Ley XX, tit. I, lib.1)

eclesiásticos que colaboraban con ella²⁴. Como es sabido, estas medidas estaban dirigidas ante todo a someter al clero al poder del rey, pero de rechazo actuaron como instrumentos para cambiar la mentalidad religiosa de los españoles. Aunque su cumplimiento fue más bien escaso, algunas cuajaron. Es el caso de la creación de los seminarios diocesanos tridentinos. La Real Cédula de erección (1768) los colocaba bajo el gobierno de los obispos y la protección del patronazgo real, responsabilizando de la dirección de cada centro a una persona elegida por el rey entre los candidatos que hubieran superado la correspondiente oposición. Asimismo, establecía el plan de estudios, el reglamento interior y el sistema de admisión de seminaristas²⁵. En materia de formación del clero parroquial –el cuerpo eclesiástico que interesaba a la corona– nada quedaba, pues, fuera del control real.

La política regalista –lo que se acaba de presentar es una simple muestra de su aplicación– no fue exclusiva del tiempo de Carlos III y de su sucesor, sino una constante en esta centuria, pues –mantiene Mestre– “los diferentes gobiernos de la monarquía borbónica en el siglo XVIII pretenden dirigir la iglesia hispana en todos los campos: jurídicos, administrativos, cultural, apostólico y, en algunos aspectos, incluso doctrinales.”²⁶ Esto puede explicar la ausencia de concilios diocesanos en la España de este tiempo²⁷. Entre los ilustrados españoles hubo muchos seguidores de los episcopalistas Van Espen, Fleury, el *Febronius* y otros tratadistas que abogaban por la celebración de concilios

²⁴ R.O. de 16-3-1801 (NR., Ley XXIII, tit. I, lib. 1)

²⁵ R. C. del 14-8-1768 (NR. Ley I, tit. XI, lib. I)

²⁶ MESTRE, Antonio, “Nueva dinastía e Iglesia nacional en el siglo XVIII hispano”, *Escritos del Vedat*, vol. XXX, Valencia, 2000, p. 415.

²⁷ BENLLOCH POVEDA, Antonio, “Los sínodos valentinos en el siglo XVIII”, en CALLADO ESTELA (ed.), *La catedral ilustrada...*, op. cit., pp. 155-160 apunta más razones, entre ellas, la acentuación de la centralización del gobierno de la Iglesia por el papado, la oposición de cabildos y personas exentas y los temores de una parte del episcopado ante la sumisión de otros obispos a las directrices de la corona.

para acometer las reformas eclesiásticas. Pero a pesar de ello, de la insistencia en la conveniencia de reunir concilios por parte de personajes como Mayans, cuya influencia se prolongó durante toda la centuria y aun en las Cortes de Cádiz²⁸, y de la extraordinaria popularidad entre los sectores reformistas del Sínodo de Pistoia, nada se avanzó en este terreno. Los fiscales del Consejo de Castilla en sus dictámenes y Floridablanca en su *Instrucción reservada* de 1787 rechazaron de plano la celebración de concilios, convencidos de que la asamblea de clérigos se opondría a las regalías²⁹. Más tarde, cuando algunos convencidos episcopalistas, como Joaquín Lorenzo Villanueva, presentaron en las Cortes de Cádiz un elaborado plan para la celebración de un concilio nacional, este no pasó de la fase de proyecto y ni siquiera fue objeto de debate parlamentario.³⁰

²⁸ MESTRE, Antonio, *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, Ayuntamiento de Oliva, 1966, pp.288-291; LA PARRA, E., “El concepto regalista de Mayans en el programa de política religiosa de las Cortes de Cádiz”, en MESTRE, A. (coord.), *Actas del Congreso Internacional sobre Gregorio Mayans*, Valencia, 1999, pp. 389-402.

²⁹ NOEL, C. C. “Opposition to Enlightened Reform...” op. cit. Sobre las expectativas despertadas en España por el Sínodo de Pistoia, véase MESTRE, Antonio, “Repercusiones del sínodo de Pistoia en España”, en LAMIONI, C., (ed.), *Il Sinodo de Pistoia del 1786*, Roma, Herder, 1991, pp. 425-439 y MAS, Cayetano, “Una versión española del Sínodo de Pistoia”, en LA PARRA, E. y PRADELLS, J. (eds.), *Iglesia, sociedad y Estado...*, op. cit. pp. 361-372. Las corrientes reformistas religiosas europeas eran favorables a la celebración de concilios (ROSA, Mario, *Politica e religione nel '700 europeo*, Firenze, Sansoni, 1974; FANTAPPIÈ, Carlo, *Riforme ecclesiastiche e resistenti sociali. La sperimentazione istituzionale nella diocesi di Prato a lla fine dell'antico regime*, Bologna, Il Mulino, 1986)

³⁰ Vid. LA PARRA, Emilio, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1986 y MORÁN ORTÍ, Manuel, *Revolución y reforma religiosa en las Cortes de Cádiz*, Madrid, Actas, 1994.

3. El viraje de fin de siglo

A finales del siglo XVIII comenzó a quebrarse el “compromiso” o entendimiento entre las dos potestades que había posibilitado avances en la reforma eclesiástica. Varios factores contribuyeron a ello, en primer término, la revolución de Francia y los cambios políticos en la monarquía española a que se vio abocado Carlos IV como consecuencia de lo anterior. Ambos fenómenos tuvieron, en lo que aquí nos interesa, dos importantes secuelas: se vio afectada la fidelidad de algunos sectores a la persona del rey³¹ y en no pocos católicos se suscitó mucha ansiedad acerca de la suerte de la Iglesia y aun la de la propia religión, pues debido a la identificación generalmente establecida entre Iglesia, clero y religión, muchos interpretaron que una variación sustancial en el estatus del clero o en la organización eclesiástica, por ejemplo, la derivada de la francesa Constitución Civil del Clero, era un ataque a la religión. La división del clero francés entre juramentados y no juramentados y la creación de la Iglesia constitucional en Francia fueron para algunos, sobre todo para quienes se habían pronunciado en contra de las conclusiones del Sínodo de Pistoia, la señal de peligro de ruptura en el catolicismo. Conocido el nexo entre los jansenistas de Toscana y el clero constitucional francés, los críticos de las novedades se corroboraron en la idea de que el jansenismo constituía un ataque en toda regla a la Iglesia católica. Esta preocupación se incrementó a partir de 1795, cuando las victorias en Italia del general Bonaparte pusieron en riesgo la pervivencia de los Estados Pontificios y aun la continuidad del papa en Roma; hubo, incluso, quien llegó a temer por la vida del romano pontífice. En suma, los republicanos (o “regicidas”, como se les tildó con toda intención), aliados con los jansenistas de todos los países, pretendían destruir el catolicismo.

³¹ A partir de 1794, en algunas manifestaciones contrarias a Godoy se deslizaron insinuaciones poco favorables sobre Carlos IV; desde 1806 se pasó a la crítica explícita, sobre todo de la reina (LA PARRA, Emilio, *Manuel Godoy. La aventura del poder*, Barcelona, Tusquets, 2002).

Las aludidas dificultades políticas de la Santa Sede crearon momentáneamente una atmósfera favorable a los proyectos de los reformistas españoles. Los regalistas más convencidos -entre ellos y, sobre todo, Godoy, que dominó la política española durante casi todo el reinado, también Mariano Luis de Urquijo, quien lo hizo durante los tres años, 1798-1800, en que aquel quedó en segundo plano- vieron llegada la ocasión para alcanzar algunos de los objetivos por los que se venía luchando durante toda la centuria. Tales eran, fundamentalmente, rescatar las reservas pontificias sobre la Iglesia española³², poner los recursos económicos del clero a disposición del Estado, dotar a los obispos de plenas facultades para gobernar sus diócesis y proceder a la reforma en profundidad de aquellas instituciones eclesíásticas (órdenes religiosas) y mixtas (Inquisición) baluartes de la superstición y el fanatismo, que, además, habían logrado hasta el momento soslayar las reformas y, por ende, mantenían un amplio margen de autonomía respecto al poder real. Naturalmente, este programa, dirigido en definitiva a construir la anhelada Iglesia nacional, coincidía en buena medida, aunque no por completo, con las aspiraciones de los episcopalistas, cada vez más numerosos, y de los denominados jansenistas, corrientes ambas casi confundidas en estos años³³.

³² Las reservas presentaban gran complejidad y afectaban a clérigos y laicos. Los elegidos a una mitra en virtud del derecho de presentación del rey recibían la confirmación canónica del papa mediante una bula, cuyo precio, siempre elevado, estaba en proporción a las rentas del obispado a ocupar. Para tomar posesión canónica de una pieza o beneficio eclesíástico, todo clérigo estaba obligado a pagar a Roma la correspondiente tasa. La Santa Sede tenía “reservados” en España ciertos cargos eclesíásticos, es decir, los proveía por sí misma, al margen del rey. Aparte de todo esto estaban las dispensas matrimoniales por consanguinidad, que debían ser tramitadas a Roma, pagando por ellas la correspondiente tasa. La pervivencia de estas “reservas”, aparte de mermar el poder del rey, implicaba una notable salida de numerario del reino (el estudio fundamental sigue siendo el de OLAECHEA, Rafael, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII. La Agencia de Preces*, Zaragoza, 1965, 2 tomos).

³³ SAUGNIEUX, J., *La ilustración cristiana española. Escritos de Antonio Tavira (1737-1807)*, Salamanca-Oviedo, 1986, p. 52: a finales de siglo el

No cabe aquí examinar las agudas tensiones entre España y la Santa Sede durante los años noventa a propósito de las reservas pontificias, sobre lo cual ofrecen cumplida información los estudios de Rafael Olaechea citados en este texto. Basten dos muestras del grado de tirantez alcanzado. En 1796 Carlos IV llegó a decirle en carta a Pío VI que “el bien espiritual de las almas que le están confiadas por Jesucristo, de quien es Vicario Su Santidad, es el negocio primario y por el cual se deberían abandonar todos los negocios temporales”³⁴, con lo cual, no solo instaba al papa a ceder las reservas, sino también a renunciar a su poder temporal³⁵. Y en septiembre de 1799, vacante la sede pontificia por fallecimiento de Pío VI, se publicó en España el controvertido decreto, calificado de cismático por muchos eclesiásticos, por el que se reconocía facultades a los obispos españoles para conceder dispensas matrimoniales³⁶.

La actuación de los gobernantes españoles fortaleció la postura de episcopalistas y jansenistas, de manera que podríamos estimar que a finales del XVIII los sectores empeñados en la reforma de la Iglesia estaban ilusionados en que por fin había llegado su momento. Por lo demás, el episcopalismo cuadraba perfectamente con la política regalista de la corona, pues a pesar de las diferencias entre episcopalistas y regalistas, el episcopalismo era el procedimiento idóneo para acometer

jansenismo “es una mezcla de episcopalismo, de galicanismo, o sobre todo, de “hispanismo” y de regalismo”. Sobre la extensión de las ideas episcopalistas y el alcance del denominado jansenismo hispano, materias complejas en las que no es posible detenerse en estas líneas, remito a las obras citadas aquí de Mestre, Egido, Olaechea, Saugnieux y Vázquez.

³⁴ Carta del 5 de noviembre de 1796, cit. por OLAECHEA, R., *El cardenal Lorenzana...* op. cit., p. 82

³⁵ Móvil esencial de la conducta de Carlos IV en relación a esta cuestión eran las razones dinásticas, cifradas en el engrandecimiento del ducado de Parma (LA PARRA, *Manuel Godoy...* op. cit.)

³⁶ SIERRA, Luis, *La reacción del episcopado español ante los decretos de matrimonios del ministro Urquijo de 1799 a 1813*, Bilbao, Ediciones Estudios de Deusto, 1966; EGIDO, T., “Regalismo y relaciones Iglesia-Estado...”, op. cit., pp. 212-225.

reformas sin salir del orden establecido³⁷. Sin caer en los “excesos” revolucionarios, contribuía a defender el poder del rey y a mantener el principio jerárquico: en lo temporal, todo quedaba sometido al rey; en lo espiritual, al obispo. El recurso a los obispos era una útil táctica, porque suponía el establecimiento de una especie de poder intermedio entre el rey y la Curia romana y, en clave interior, entre el rey y la Inquisición y las poderosas órdenes religiosas. El episcopalismo servía para ejecutar las reformas deseadas por el rey, para dar a entender que no iban contra la Iglesia ni contra la religión, para defender al poder real de la injerencia papal y para someter a las órdenes religiosas y a la Inquisición a la autoridad de los ordinarios, para mejor controlarlas³⁸. Por estas razones y no solo por motivos doctrinales, los contrarios a las ideas ilustradas y todos los ultramontanos (unos y otros venían a ser lo mismo) se declararon furibundos enemigos de los jansenistas, etiqueta que asimismo aplicaron a los episcopalistas.

Desde finales de 1800 se produjeron cambios importantes en el ámbito internacional y en la política interior española, que provocaron un viraje en materia de reforma eclesiástica. El nuevo papa, Pío VII, elegido ese año en el cónclave de Venecia, presionó con éxito a Carlos IV para que derogara el decreto de septiembre de 1799 sobre dispensas matrimoniales y destituyera a su impulsor, el ministro Urquijo. En 1801, la Santa Sede y

³⁷ SAUGNIEUX, J., *Foi et Lumières...*, op. cit., pp. 28-29; RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos, “Conflictos de jurisdicción eclesiástica en la España de finales del Antiguo Régimen: los límites del episcopalismo borbónico”, *Hispania Sacra*, 54, 2002, pp. 69-83.

³⁸ BARRIO, Maximiliano, “Madrid y Roma en la segunda mitad del siglo XVIII. La lucha contra las “usurpaciones” romanas”, *Revista de Historia Moderna. Anales de la Universidad de Alicante*, 16, 1997, p. 78. Sobre el uso de los planteamientos episcopalistas en la reforma de regulares y de la Inquisición véase RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos, *Frailas y revolución liberal. El Clero Regular en España a comienzos del siglo XIX (1800-1814)*, Toledo, Azacanes, 1996 y LA PARRA, Emilio, y CASADO SÁNCHEZ, M^a Ángeles., *La Inquisición Española. Agonía y abolición*, Madrid, Libros de la Catarata, 2013, pp. 21-66.

Napoleón firmaron un concordato, el cual reforzó la autoridad del romano pontífice y produjo la impresión de que había llegado la paz a la Iglesia de Francia. Ese mismo año Godoy fue nombrado generalísimo de los ejércitos, cargo que le concedió un extraordinario poder y acentuó el absolutismo de la monarquía española. Desde ahora, la toma de decisiones quedaba en manos del rey Carlos IV, la reina María Luisa y el generalísimo, los cuales formaban lo que en una de sus cartas a Godoy la reina denominó “la Trinidad en la tierra”, dando a entender que entre ellos y el reino no existía ninguna clase de intermediarios, ni había que atender a la opinión pública. Los Consejos fueron inoperantes o se limitaron a seguir las indicaciones del generalísimo, los ministros quedaron reducidos a la condición de meros auxiliares suyos y se acentuó la postergación en la corte de la alta nobleza³⁹.

Los obispos, por su parte, abandonaron su continua y no siempre explicable oscilación entre el apoyo al papa y al monarca que les había caracterizado durante las décadas anteriores y se decantaron mayoritariamente a favor del primero, de manera que le resultó muy complicado a la corona, si no imposible, contar con ellos para sus planes de reforma. El ultramontanismo había ganado la partida. Los clérigos distinguidos por sus ideas jansenistas y episcopalistas se hallaron ante muchas dificultades para acceder a una mitra. Esto fue efecto de los cambios políticos mencionados, pero también, y en alto grado, de la progresiva autonomía adquirida por los obispos españoles. Aunque la regalía de presentación siguió vigente, el rey dejó de tener las manos libres por completo para elegir a los candidatos al episcopado. Como ha demostrado Andoni Artola a partir de una sólida base empírica, la inclusión de un individuo entre los aspirantes a una mitra dependió, más que de la decisión del monarca -dicho de otra forma: de los servicios del candidato al rey-, de sus

³⁹ Sobre el significado e incidencia del cargo de generalísimo como reforzamiento del absolutismo, véase LA PARRA, *Manuel Godoy...*, op. cit., pp. 232 ss.

relaciones con el episcopado y de los vínculos personales que habían determinado su carrera eclesiástica. Esto es, lo decisivo ahora fue la pertenencia a las redes de influencia creadas por y entre el propio episcopado.⁴⁰

En esta situación carecía de sentido la función de “consejeros” del monarca desempeñada por los obispos y, a su vez, la gracia real perdió la capacidad integradora que había tenido en tiempo de Carlos III. Así pues, era casi impensable que episcopado y gobierno llegaran a un acuerdo sobre reformas eclesiásticas de calado, como había sucedido décadas antes, y, por supuesto, no cabía contar con la colaboración de las órdenes religiosas. La distancia entre el poder eclesiástico y el civil se incrementó, sin que las muestras de deferencia hacia el romano pontífice por parte de Carlos IV y Godoy sirvieran para propiciar un acercamiento. La corona española abandonó su firmeza de años anteriores al exigir el rescate de las reservas pontificias y, en general, optó por no dar paso alguno en lo relativo a cuestiones eclesiásticas sin contar con el beneplácito del papa⁴¹. Además, cesó de amparar a los jansenistas, lo cual tuvo repercusiones en la política interior española, pues el rey se enajenó el apoyo de un influyente sector de ilustrados hasta entonces dispuesto a prestar su colaboración (el caso paradigmático fue el de Jovellanos). El símbolo más elocuente de esta ruptura entre corona y jansenistas y del giro experimentado en la política eclesiástica española en tan solo unos años fue la publicación en España, en 1804, de la bula *Auctorem Fidei*, por la que en 1794 el romano pontífice había condenado la doctrina del Sínodo de Pistoia: después de haber sido retenida durante una década en virtud de la regalía del *exequatur*, Carlos IV daba vía libre a una bula que reforzaba muy

⁴⁰ El proceso de autonomización de los obispos corrió parejo al de buena parte de la élite dedicada a la administrativa civil de la monarquía (CALVO MATORANA, *Cuando manden los que obedecen...*, op. cit)

⁴¹ DUFOUR, Gérard, “Godoy y la Iglesia”, *Pasado y Memoria*, 3, 2004, pp. 125-129.

significativamente la autoridad del papa y, en consecuencia, el ultramontanismo español.⁴²

Ahora bien, lo dicho no supuso el abandono de la política regalista, ni la pretensión de construir la iglesia nacional, aunque así lo pudieran dar a entender las muchas protestas de los círculos jansenistas –las cuales, me temo, han influido quizá en exceso en historiadores actuales- y la presencia en la Secretaría de Gracia y Justicia desde agosto de 1798 del ultramontano y cada vez más influyente José Antonio Caballero. Carlos IV y Godoy prosiguieron la vía reformista en materia eclesiástica, aunque con una importante diferencia respecto al tiempo anterior: todo lo supeditaron a las exigencias de la coyuntura política y económica y, como ha quedado dicho, no acometieron nada relevante sin contar con el beneplácito del papa. El cambio en las relaciones de Bonaparte con la Santa Sede desaconsejaba toda táctica basada en amenazas a Roma (en la ruptura no se pensaba). El entendimiento con el papa era imprescindible para Carlos IV, obsesionado con el engrandecimiento del ducado de Parma, lo cual, dado el dominio francés en Italia, solo podría ser posible a costa de los territorios pontificios. La buena relación con el papado podía implicar, además, si no el favor (a estas alturas poco probable), al menos la no beligerancia de la mayor parte del clero español, algo vital para Carlos IV y Godoy, pues los eclesiásticos eran inapreciables propagadores de la teoría del origen divino del poder. El mentado entendimiento permitiría, como así sucedió, la obtención de subsidios económicos sobre las rentas de la Iglesia, indispensable en esa coyuntura para la monarquía española. Y por último, pero no menos destacable,

⁴² Sobre las circunstancias de la publicación de la *Auctorem Fidei* véase ARTOLA, A., *De Madrid a Roma...*, op. cit., pp. 194-198. Desde la aparición de la obra clásica de HERR, Richard, *España y la revolución del siglo XVIII*, Madrid, Aguilar, 1971 se ha insistido mucho en la persecución de los jansenistas. Una de las más recientes aportaciones es la de ROMERO PEÑA, Aleix, “Caída y persecución del ministro Urquijo y de los jansenistas españoles”, *Revista de Historia Autónoma*, 2, 2013, pp. 75-91.

tranquilizaba la conciencia del muy católico y escrupuloso Carlos IV.

En definitiva, Carlos IV y Godoy calcularon que las ventajas políticas y económicas derivadas de la buena relación con el papado superarían con creces los inconvenientes derivados del alejamiento de los jansenistas. Por lo demás, ambos perdieron interés por el saneamiento de las prácticas religiosas y, sobre todo, por incrementar el poder de un episcopado cada vez más autónomo⁴³. Debido a las crecientes dificultades financieras de la monarquía, especialmente después del inicio de la guerra contra Inglaterra en noviembre de 1804, lo realmente urgente era disponer de las rentas eclesiásticas. Y en esta cuestión el rey y el generalísimo se mostraron contundentes. Lo ilustra perfectamente una anécdota referida por Joaquín L. Villanueva. En 1800, el nuncio Casini intentó dificultar la aplicación del breve de Pío VII que concedía al rey el noveno decimal. En cuanto Carlos IV tuvo noticia de las intenciones del nuncio, llamó a consulta a Godoy y acto seguido, por medio de Azara, este advirtió a Casini “que si en el día no delegaba sus facultades en el colector de expolios, sería echado del reino y secuestrada la renta de las prebendas que disfrutaba en España.” No tardó el nuncio en facilitar el cobro de la gracia concedida por el papa.⁴⁴

4. Ruptura entre los dos poderes

⁴³ El retroceso de la vía episcopalista es perceptible desde los primeros años del siglo XIX. Las Cortes de Cádiz la retomaron, sobre todo al tratar de la supresión de la Inquisición, pero la imposibilidad para renovar al episcopado español y el cada vez más generalizado ultramontanismo de la casi totalidad del episcopado provocó que notorios partidarios de incrementar el poder de los obispos dejaran de estar interesados en ello. Un caso muy significativo fue el de Juan Antonio Llorente (DUFOR, Gérard, *Juan Antonio Llorente en France (1813-1822). Contribution à l'étude du Libéralisme chrétien en France et en Espagne au début de XIXe. siècle*, Genève, Droz, 1982, p. 361)

⁴⁴ VILLANUEVA, Joaquín L., *Vida Literaria*, Alicante, Instituto de Cultura Juan Gil-Albert, 1996, edic. de Germán Ramírez Aledón, pp.156-157.

La revolución acentuó el distanciamiento entre poder civil y eclesiástico. La declaración de la soberanía nacional contenida en el primer decreto emanado de las Cortes de Cádiz, fechado el mismo día de su inauguración, el 24 de septiembre de 1810, dejó al papa como único soberano de derecho divino y, en consecuencia, único elemento de legitimación para el episcopado. Quedo eliminado el margen de negociación que permitía la *constitución tradicional* de la monarquía, fundamental para la integración de la jerarquía eclesiástica en el Estado, y el episcopado se desvinculó del poder civil; al mismo tiempo, y como consecuencia de ello, se impuso la primacía del papa en la Iglesia española⁴⁵.

Durante las Cortes de Cádiz y el Trienio Constitucional ya solo el poder civil se mostró interesado en las reformas eclesiásticas. En el rico debate político de este tiempo se recrudeció la discusión en torno al regalismo y a los temas de siempre pendientes de reformas: Inquisición, órdenes regulares, beneficios eclesiásticos, reorganización de diócesis y parroquias, formación del clero secular, regulación de los bienes de la Iglesia, revisión de los privilegios fiscales del clero, etc. Sobre algunos de estos asuntos tomaron las Cortes decisiones relevantes: abolición de la Inquisición y del voto de Santiago, supresión durante el Trienio de órdenes regulares y desamortización de sus bienes, establecimiento del medio diezmo... Esto siempre se hizo sin el concurso de la jerarquía eclesiástica, aunque con la colaboración de una parte del clero, el llamado “liberal” o reformista, cuya participación en las discusiones parlamentarias y en la opinión pública no fue nada desdeñable. Obispos y cabildos catedralicios, junto con la casi totalidad del clero regular, se cerraron -en palabras de Argüelles- en una “oposición constante y sistemática”, con objeto, primeramente, de impedir que las Cortes abordaran los asuntos eclesiásticos; luego, obstaculizar la

⁴⁵ ARTOLA, A., *De Madrid a Roma...*, op. cit. p. 352

aplicación de las medidas reformistas y en todo momento terminar con el sistema constitucional.⁴⁶

De la ruptura entre los dos poderes se pasó al enfrentamiento. De este lance salió victoriosa en apariencia la jerarquía eclesiástica. Al menos esa fue la impresión en 1814 y en 1823. En ambas ocasiones, el concurso de la Iglesia resultó fundamental para aniquilar el sistema constitucional y eliminar de la esfera pública al clero liberal. La Iglesia logró, asimismo, el restablecimiento de las instituciones reformadas o suprimidas (caso de las órdenes religiosas y la Inquisición), la devolución de los bienes enajenados sin indemnizar a sus compradores y el reconocimiento pleno de la inmunidad eclesiástica.

Todo ello fue fruto de la “alianza entre trono y altar”, como entonces se dijo y se ha repetido hasta nuestros días, dando a entender que se reconstruyó el entendimiento entre los dos poderes, civil y religioso, desbaratado por la ambición de un déspota (Godoy) y consumado por los liberales, uno y otros imbuidos de espíritu irreligioso y de odio hacia la Iglesia católica. Esta tesis fue difundida ampliamente en los púlpitos, en publicaciones periódicas como *La Atalaya de la Mancha* y el *Restaurador*, en multitud de folletos y –quizá lo más significativo– en pastorales de obispos y en dos ambiciosos proyectos editoriales: la *Colección Eclesiástica Española*, editada a partir de 1824, y la *Biblioteca de religión*⁴⁷. Naturalmente, la alianza trono-altar implicaba el fin del reformismo religioso y, en

⁴⁶ ARGÜELLES, Agustín, *Examen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Cortes Generales y Extraordinarias desde que se instalaron en la isla de León, el día 24 de septiembre de 1810, hasta que cerraron en Cádiz sus sesiones en 14 de l propio mes de 1813*, ed. de J. Longares, Madrid, Iter, 1970, pp. 231-232 (primera edición, Londres, 1835). En el pasaje citado Argüelles incluye a la magistratura en el bloque de oposición al liberalismo.

⁴⁷ REVUELTA GONZÁLEZ, Manuel, “La Iglesia española ante la crisis del Antiguo Régimen (1803-33)”, en GARCÍA VILLOSLADA, R. (dir.), *Historia de la Iglesia...* op. cit. V, pp. 66 ss.

consecuencia, el retorno a la religiosidad tradicional que ilustrados y liberales habían pretendido renovar.

Ahora bien, la alianza trono-altar tuvo un alcance limitado. Dio sus frutos en 1814, cuando Fernando VII organizó el golpe de Estado materializado en mayo de ese año, y en 1823, momento en que fue preciso aunar todas las fuerzas contrarrevolucionarias para derrocar el constitucionalismo, incluso recurriendo a la organización de partidas armadas (el “Ejército de la Fe”) y a la intervención militar exterior (los Cien Mil Hijos de San Luis). Pero su alcance efectivo no fue mucho más allá de los años indicados. Decidido a seguir la política regalista de sus antecesores, Fernando VII no estaba dispuesto a permitir limitación alguna a su poder; por supuesto, tampoco por parte de la Iglesia.⁴⁸

Al igual que Carlos IV y Godoy a comienzos de la centuria, a partir de 1814 Fernando VII recurrió a los bienes eclesiásticos. Lo hizo siguiendo el mismo procedimiento que los anteriores: previo permiso del papa, solicitó donativos y subsidios al clero y le impuso nuevos tributos. Eso sí, en la mayoría de los casos, el rey tuvo especial cuidado en manifestar expresamente en los textos oficiales que se trataba de aportaciones “voluntarias” y que no era su intención contravenir la inmunidad eclesiástica. Como ha hecho notar Carlos Rodríguez López-Brea, esto fue mera retórica, que trataba de encubrir la realidad: la imposición del poder real sobre el eclesiástico. Así lo vieron los propios clérigos, quienes a pesar del ambiente general represor no dejaron de manifestar su disconformidad ante los abusos del poder civil. El clero pagó las contribuciones y donativos cada vez con mayores reticencias, hubo fraudes o negativas y a veces se produjeron protestas. Este último extremo está necesitado de estudios bien fundados empíricamente, por lo que sería precipitado establecer conclusiones. Hemos de contentarnos,

⁴⁸ ARTOLA, Miguel, *Antiguo Régimen y Revolución liberal*, Barcelona, Ariel, 1978, p. 188

pues, con algunos indicios, que muestran bien a las claras el descontento de los eclesiásticos y su alejamiento de la política real en el sexenio 1814-1819 y de manera más acusada a partir de 1825.

En 1817, el cabildo de la catedral de Santiago instó al de Toledo a formar frente común contra el pago por el clero de la contribución territorial acordada con la Santa Sede por el ministro de Hacienda Martín de Garay. Aunque el cardenal Borbón, titular de la sede toledana, hizo oídos sordos, no se puede ocultar la muestra de malestar. En febrero de 1820, antes de declarar el rey su intención de jurar la Constitución tras el pronunciamiento de Riego, Juan Duro, párroco de Villanueva de la Torre (Guadalajara), se quejó por escrito ante al arzobispo de Toledo del agobio impositivo y añadió que de seguir así estaba dispuesto a renunciar al curato y “si el Rey gusta venir a ser cura de Villanueva, me daré por contento de dejar en tan digno sucesor y yo contento me retiraré a mi casa. Que si por sus muchas ocupaciones no pudiese por sí hacerlo, que envíe un comisario regio que por ser condecorado con tales y tan brillantes títulos, no dudo que podrá ejercer la cura de almas...”.⁴⁹

Es contundente la denuncia por el párroco de los abusos del poder real. Si nos dejamos llevar por sus palabras, el calificativo de “rey sacristán” aplicado a José II de Austria quedaría corto en el caso de Fernando VII. No sería sacristán, sino mucho más: “rey párroco”. Desconozco si la protesta en tales términos de Juan Duro fue un caso aislado en el Sexenio Absolutista, pero se sabe que no fue el único clérigo en alarmarse ante la política regalista de Fernando VII. Sonado fue el comportamiento del oratoriano Simón López, distinguido diputado “servil” en las Cortes de Cádiz. Al ser presentado a la mitra de Orihuela en 1815, solicitó que en el acto de su consagración episcopal se le permitiera hacer el juramento de fidelidad al papa sin añadir,

⁴⁹ RODRÍGUEZ LÓPEZ-BREA, Carlos, “¿Alianza entre trono y altar? La Iglesia y la política fiscal de Fernando VII en la diócesis de Toledo (1814-1820)”, *Spagna contemporanea*, n° 19 (2001), pp. 36 y 41.

como era preceptivo, la cláusula siguiente: “este juramento de fidelidad a la Santa Sede sea y se entienda sin perjuicio de la fidelidad debida a Su Majestad, y en cuanto no perjudica las regalías de la Corona.” Evidentemente se le denegó la autorización y finalmente Simón López juró fidelidad a ambos poderes, pero en el pleito seguido por este asunto se puso de manifiesto la connivencia con el oratoriano de otros prelados, en particular el arzobispo de Valencia, el ultramontano Fr. Veremundo Arias Teixeira⁵⁰. Simón López no cejó en su empeño y años después, cuando ocupaba la silla episcopal de Valencia, sucediendo precisamente a Fr. Veremundo Arias, creó en su archidiócesis una Junta de Fe desobedeciendo las órdenes recibidas del gobierno, que prohibían la formación de este tipo de tribunales remedo de la Inquisición. Y una vez más, el combativo oratoriano no estuvo solo, pues otros prelados erigieron en sus diócesis sus particulares Juntas de Fe.⁵¹

El distanciamiento entre la jerarquía eclesiástica y el poder civil se acentuó a partir de 1825. En ese momento, afirma Andoni Artola, “las diferencias entre obispos y Estado eran básicamente insalvables.”⁵² Lo constatan múltiples indicios. Mencionaré algunos de ellos: el rey desoyó las peticiones de muchos obispos a favor de la restitución de la Inquisición, suscitándose, a propósito de este asunto, frecuentes encontronazos entre los dos poderes; ante el celo mostrado por ciertos ordinarios en la prohibición de publicaciones, el Consejo de Estado les recordó que no podían prohibir libros sin aprobación real; el poder civil y el eclesiásticos disintieron, a veces con cierta vehemencia, a propósito del nombramiento de ciertos individuos para ocupar cargos eclesiásticos; durante varios años se arrastró una dura disputa entre España y la Santa Sede con motivo del nombramiento de obispos en los países americanos recién

⁵⁰ ARTOLA, A., *De Madrid a Roma...*, op. cit. pp. 311-313.

⁵¹ LA PARRA, E. y CASADO SÁNCHEZ, M^a A., *La Inquisición española...* op. cit. pp. 182-193.

⁵² ARTOLA, A., *De Madrid a Roma...*, op. cit. p. 340.

independizados, etc.⁵³ El deterioro de la imagen de Fernando VII a partir de la fecha indicada, el surgimiento de revueltas de envergadura, como la de los *agraviats* de Cataluña, y, en suma, el progresivo crecimiento de los partidarios de Carlos María Isidro pueden ser explicados, en buena medida, por este distanciamiento entre jerarquía eclesiástica y monarca.

5. Conclusión

Mientras existió acuerdo entre el poder civil y el eclesiástico se avanzó en la renovación de la Iglesia y de la religiosidad española. Estos avances fueron producto, fundamentalmente, de la política regalista y supusieron una merma de la influencia de la autoridad del romano pontífice sobre la Iglesia española. Pero como consecuencia, por una parte, de los conflictos políticos de finales de siglo tras el estallido de la revolución en Francia y, por otra, de la progresiva autonomía de la jerarquía católica española, ese entendimiento se fue debilitando y cada vez se hizo más perceptible la autoridad del papa sobre la Iglesia de España. Tal circunstancia resultó decisiva para detener el impulso renovador.

Con el inicio de la revolución liberal se consumó la ruptura. Mientras las Cortes de Cádiz y las del Trienio acometieron con decisión el programa de reformas eclesiásticas iniciado por los ilustrados, con el propósito de renovar la organización de la Iglesia y la mentalidad religiosa, la jerarquía eclesiástica protagonizó una dura oposición al sistema constitucional. El clero no formó un bloque homogéneo en este empeño, pues en su seno

⁵³ En los despachos del nuncio Tiberi abundan las denuncias y quejas ante los muchos casos de discrepancias entre el gobierno español y la Santa Sede, pero conviene notar que el nuncio solía culpar de las dificultades a ciertos ministros (ante todo, por supuesto, al de Gracia y Justicia, Calomarde), mientras que ponía especial cuidado en dar a entender que Fernando VII era fiel a la Santa Sede y protegía sus intereses (*Correspondencia diplomática de los nuncios en España. Nunciatura de Tiberi, 1827/1834*, edición de Vicente Cárcel, Pamplona, EUNSA, 1976).

surgió un grupo de personas de valía, hasta cierto punto organizado, dispuesto a encabezar la renovación religiosa (el clero liberal), pero a la postre se impuso la jerarquía eclesiástica, fiel hasta el extremo a las directrices de la Santa Sede, eficazmente transmitidas a través del nuncio, personaje cada vez más influyente en la Iglesia española.

El restablecimiento del absolutismo en 1814 pareció inaugurar un tiempo nuevo, caracterizado por el perfecto entendimiento entre poder civil y eclesiástico. Pero esto fue un espejismo. Tuvo apreciables resultados en el ámbito político, pero no en lo relacionado con la religión y la organización de la Iglesia. Cesaron las reformas, pero se mantuvo la política regalista en un grado similar o a veces más acusado que en tiempos anteriores. Fernando VII no cedió un ápice de su poder a otras instancias (la Iglesia no fue excepción) y, naturalmente, la ruptura entre los dos poderes iniciada tiempo atrás no hizo sino incrementarse, aunque la retórica oficial mantuvo la ficción de la unión trono-altar.

El proceso descrito tuvo como principal consecuencia el fortalecimiento de la autoridad papal sobre la Iglesia española, el progresivo abandono de los proyectos reformistas y el empobrecimiento espiritual e intelectual de un clero, cuya jerarquía no se renovó, antes bien, se caracterizó por una actitud suma y claramente beligerante contra las nuevas ideas. El liberalismo, a su vez, relegó progresivamente a un segundo plano la política de reformas de raíz ilustrada y optó por la vía del “desmantelamiento” del poder material y político-social de la Iglesia, mediante la supresión de determinadas órdenes regulares y la desamortización general de sus bienes, la abolición definitiva del Tribunal inquisitorial, la reducción del número de clérigos, la secularización de la enseñanza y de la beneficencia...