

# **ESTUDIOS**



# LA NACIÓN CATÓLICA EN EL LIBERALISMO. LAS PERSPECTIVAS SOBRE LA UNIDAD RELIGIOSA EN LA ESPAÑA LIBERAL, 1808-1868

JESÚS MILLÁN

Universitat de València  
jmillan@uv.es

M.<sup>a</sup> CRUZ ROMEO

Universitat de València  
M.Cruz.Romeo@uv.es

(Recepción: 18/03/2014; Revisión: 22/09/2014; Aceptación: 22/11/2014; Publicación: 26/11/2015)

1. INTRODUCCIÓN.-2. NACIÓN Y RELIGIÓN ANTE LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN.-3. LA HERENCIA DE CÁDIZ Y EL CONSENSO MAYORITARIO SOBRE LA RELIGIÓN EN EL LIBERALISMO.-4. LAS PARADOJAS DEL LIBERALISMO PROGRESISTA.-5. EPILOGO.-6. BIBLIOGRAFÍA

## RESUMEN

El artículo estudia los significados históricos que tuvo la afirmación de la unidad religiosa de la nación española en el liberalismo decimonónico. A partir de las premisas historiográficas que han renovado las reflexiones en torno a las relaciones entre religión, política y nación, los autores analizan la herencia plural de los ilustrados del último tercio del siglo XVIII y el sentido de la homogeneidad confesional de la nación soberana, esbozada por la Constitución de 1812. La confesionalidad religiosa no impidió las posibilidades de emancipación individual. Por el contrario, el primer liberalismo tendió a un reforzamiento mutuo de las identidades religiosa y nacional, al tiempo que confió en que las nuevas condiciones sociales creadas ampliarían de manera gradual el margen del individuo emancipado. Esta confianza en una vía de progreso en las creencias se mantuvo en el liberalismo isabelino. Sin embargo, el contexto de mediados del siglo XIX llevó al progresismo a una reformulación, que debilitó sus postulados anteriores en torno a la emancipación individual en una nación soberana y confesional y a la capacidad de decisión de los ciudadanos.

*Palabras clave:* libertad religiosa; unidad católica; liberalismo en la España del siglo XIX; proceso de formación de la nación española; política religiosa; ciudadanía en España.

## THE CATHOLIC NATION UNDER LIBERALISM. PERSPECTIVES ON RELIGIOUS UNITY IN LIBERAL SPAIN, 1808-1868

### ABSTRACT

The article analyzes the historical meanings of the assertion of the catholic unity of the Spanish nation by the 19th Century liberalism. From the starting point of recent assumptions, which renovate the knowledge of the relationships between religion, politics and the nation, the authors consider the wide range of meanings of the illustrated legacy in the 18th Century and the confessional uniformity, enacted by the sovereign nation that the Constitution of 1812 had outlined. Religious denominationalism didn't prevent any possibility of individual emancipation. On the contrary, early liberalism tended to mutually reinforce both identities, religious and national. At the same time, early liberals were confident that the new social conditions, enacted by liberal governments, should broaden gradually the operational range for the free individuals. Under queen Isabel II liberals kept hope on this way to the progress in confessional matters. However, the situation in the mid-19th Century led progressive liberals to a new expression of their ideas, that weakened their former postulates concerning individual emancipation and the citizens' ability to choice

*Key words:* religious freedom; catholic unity; Spanish liberalism in nineteenth-century; Spanish nation building-process; religious policy; citizenship in Spain

\* \* \*

Manuel Ardit, *in memoriam*

### 1. INTRODUCCIÓN

El liberalismo español surgió vinculado a la homogeneidad confesional y la intolerancia de cultos, plasmadas en la Constitución de Cádiz. La contundencia de ambos planteamientos, en el momento de definir políticamente a la nación, sugiere importantes interrogantes. Por un lado, se llama la atención sobre la prioridad que otorgaba ese extraño liberalismo a los rasgos colectivos heredados, por encima de la voluntad de los individuos para configurar su existencia, que aparecía así sacrificada a un esencialismo de grupo. Por otro, ese doble imperativo ha podido tomarse como prueba del carácter continuista del liberalismo español con respecto a un aspecto constitutivo del Antiguo Régimen. El

liberalismo gaditano sería producto del universo político del absolutismo católico, con el que no se vería capaz de romper (1).

La persistencia de este análisis no puede separarse de su capacidad para apoyar una narración lineal a largo plazo. Para parte de la historiografía y de las corrientes políticas del siglo XX este origen habría marcado la trayectoria del Estado nación español. Aplicando las teorías convencionales del nacionalismo y de la secularización, se supone que la adhesión del primer liberalismo a la intolerancia religiosa habría restado entidad a la naciente identidad política de la nación española, cuya fortaleza habría requerido una versión precozmente laica. El legado de «la nación católica» implicaría una insuficiente ruptura con el pasado, que repercutiría en el débil atractivo movilizador de la identidad nacional. Esta, según se deriva de otros casos considerados normativos, habría requerido definirse en los términos autosuficientes de una entidad laica. De esa forma, desde sus inicios el liberalismo habría avanzado sobre frágiles bases, que acabarían poniéndose de relieve en la crisis de la nación y el Estado con el *Desastre* de 1898 y los inicios de nacionalismos alternativos. La posterior dependencia con respecto al catolicismo de la derecha nacionalista en esta centuria confirmaría ese panorama (2).

En los últimos años la historiografía europea ha dejado de considerar evidentes las premisas de un análisis semejante. La postergación expresa de las posibilidades de emancipación individual no puede tomarse por separado como argumento definitivo. Al comprobar la compatibilidad e, incluso, el reforzamiento mutuo de las identidades religiosa y nacional en el mundo contemporáneo, el foco de atención debe desplazarse no ya a esa coincidencia, sino al escenario histórico y las condiciones en que se estableció (3). Examinaremos estas implicaciones en la formación del Estado nacional español, a partir de las posturas mayoritarias del liberalismo.

## 2. NACIÓN Y RELIGIÓN ANTE LA CRISIS DEL ANTIGUO RÉGIMEN

En lo relativo al marco en que surgió ese precoz liberalismo, conviene tener en cuenta dos premisas. La primera nos debe prevenir contra la tendencia a considerar antirreligioso el universo intelectual de la Ilustración europea. Esa mentalidad surgió en un marco religioso o compatible con la religión. Ni el tono crítico ni los conflictos con la ortodoxia jerárquica deben llevar a ignorarlo. En España –como atestigua la repercusión de las obras de Pluche, Verney, Feijoo,

---

(1) Este trabajo se incluye en el Proyecto de Investigación HAR 2012-3018 del Ministerio de Economía. PORTILLO (2000).

(2) El planteamiento originario del debate en RIQUEUR (1994). *Vid.* SAZ (2003).

(3) KATZNELSON y STEDMAN JONES (2010), DE LA CUEVA y MONTERO (2007), LOUZAO (2008); en un sentido distinto, POLLACK (2001), HAUPT y LANGEWIESCHE (2010), SPOHN (2003), BRUBAKER (2012), LOUZAO (2013). TORRES (2012), SÁNCHEZ-BLANCO (2013): 111-222.

Mayans o el primer Hervás– tuvieron un peso decisivo las tendencias favorables a la combinación del conocimiento crítico y el anclaje en una religiosidad compatible con ese enfoque. La posterior polarización de las posturas políticas no puede retrotraerse para suponer una incompatibilidad originaria.

La segunda premisa obliga a considerar la polivalencia de «la nación católica» en el contexto de su afirmación política, característica del primer liberalismo. Mientras que el esquema tradicional de la secularización consideraba el énfasis en la identidad religiosa como un rasgo del pasado, llamado a ceder protagonismo, los enfoques recientes obligan a analizar las implicaciones sociales de cada identidad religiosa concreta. También destacan la capacidad de este factor para potenciar en ciertos contextos el auge de la nación. En el caso español la intolerancia ortodoxa fomentaba a la vez otros efectos de cohesión y solidaridad que podían prolongarse en el tiempo. Su irradiación debe valorarse, además, en el panorama de los primeros constitucionalismos, en los que la sistematización de los derechos individuales no había adquirido la importancia que obtuvo después. En un marco semejante, la prioritaria identidad católica proporcionaba una cohesión especial a un conjunto marcado por las diferencias sociales y culturales, como la España de fines del Antiguo Régimen. La homogeneidad confesional había forjado incluso el imaginario vínculo de la «pureza de sangre». También estaba disponible –aunque incluyera diferencias internas– una visión «mesiánica» de la nación española, que enlazaba un cierto recuerdo de la *reconquista* con la imagen universal que la monarquía católica había conferido a los herederos del mundo ibero y visigodo. De modo complejo, pero próximo al modelo de la «comunidad vertical», el énfasis religioso ofrecía significativos recursos ideales, capaces de transferirse en favor de la identidad política del conjunto de las sociedades peninsulares, aunque estas mantuvieran a veces poderosas tradiciones propias (4).

Este escenario incluía contradicciones y no implicaba una trayectoria única. Los usos políticos del catolicismo español a partir de la crisis del Antiguo Régimen se proyectaron, al menos, en dos direcciones: la capacidad de adaptación de la religiosidad a las condiciones introducidas por la Guerra de la Independencia y la polisemia de la «nación católica».

La religiosidad de salvación, identitaria y mesiánica demostró ser un recurso potente y adaptable para las nuevas necesidades de una movilización patriótica, que apelaba al pueblo. Esto significa que aquel universo religioso estaba lejos de agotarse en sus factores más típicamente jerárquicos o hieráticos y, en cambio, brindaba un amplio conjunto de posibilidades en los inicios de la nueva época de legitimación social del poder político. Como en otros casos, estos re-

---

(4) Sobre las primeras declaraciones constitucionales de derechos, BLANCO VALDÉS (2010) y REINHARD (2000): 440-441; BALLESTER (2010); GARCÍA CÁRCCEL (2011): 130-146, 357-389 y 542-556; SMITH (2008): 151 y 155-157; STALLAERT (2006); HERNÁNDEZ FRANCO (2011). La *Numancia* de Cervantes fue recuperada e imitada a partir de 1808.

cursos hubieron de aplicarse a un tipo nuevo de movilización bélica. Esta función no puede entenderse como simple continuidad de una religiosidad ya dada e inmóvil, sino que implicó el desarrollo de formas de apropiación local y de figuras y temas religiosos que adquirirían funciones nuevas. Durante la Guerra de la Independencia se desbordó el recurso a una religiosidad local y taumatúrgica que, anteriormente, había sido contenida. Este proceso se superpuso a un debate anterior, en el que parte del mundo ilustrado discutía la conveniencia de combinar el espíritu crítico con la reserva de ciertos ámbitos sociales para una ignorancia o «superstición» capaz de rendir servicios útiles, si estuviera convenientemente guiada. Fue el caso de Francisco Marín y Mendoza, perteneciente al núcleo de Gregorio Mayans. Marín, que había emprendido una historia de la milicia española, fue decisivo para que en la enseñanza universitaria de derecho natural se adoptara el manual de Giovanni Almicí. El motivo fue que este autor –opuesto a la noción patrimonial de la monarquía– consideraba la superstición como socialmente menos dañina que el ateísmo. Esta perspectiva era fundamental para una ilustración patriótica que, como mostraban Cadalso o Forner, conjugaba la crítica regeneradora con una idea de la nación forjada por la herencia histórica. De esa forma, «disuadir al pueblo de muchas cosas que cree buenamente, y de cuya creencia resultan efectos útiles al Estado» sería «el modo más corto de hundir al mundo en un caos moral espantoso». Al abarcar estas implicaciones, la carga religiosa del proceso de construcción nacional, desde 1808, no podía resumirse en una sola dirección (5).

La afirmación nacional no presentó planteamientos unívocos con respecto a la aceptada identidad católica, ya desde el siglo XVIII. En España, la peculiar presencia de la Inquisición hizo que las prioridades reformistas se plantearan de modo especial. La ortodoxia católica constituía bajo el Antiguo Régimen, a través del Santo Oficio, una herramienta universal de gobierno cotidiano, establecida y empleada discrecionalmente por la monarquía absoluta, con el aval de unas instancias eclesiásticas paralelas a las ordinarias y seleccionadas por la Corona. Esto introducía una variante significativa con respecto al grado de diferenciación entre la dimensión religiosa y la política que era característico en la Europa occidental. De esta forma, cuando corrientes ideológicas diversas proclamaban el catolicismo como definitorio de la nación podían mantener, a la vez, discrepancias fundamentales sobre el alcance de esta aparente coincidencia. Como sucedería hasta el siglo XX, la religión podía definir a un Estado nación en ascenso. Pero eso no otorga un significado preciso a la función del factor confesional en el proceso histórico. En España, mientras para un sector la herencia católica representaba una exigencia de fidelidad para la nación si no quería desvirtuarse, para otros el catolicismo era un factor de

---

(5) Como en otros sectores de la ilustración europea, estos autores españoles valoraban el sentido de la religiosidad popular de cara a la cohesión social, la laboriosidad y la defensa de la patria. BELL (2012): 319-359; CADALSO (1985): 242-243.

homogeneidad que, dada su importancia, no podía estar definido por una autoridad separada de la nación e instrumentalizada por las conveniencias del poder. Un importante sector, que se prolongaba desde los ilustrados a los primeros liberales, defendía en España una intolerancia por criterios políticos, como argumentaron León de Arroyal o, incluso, Muñoz Torrero (6). Para otra línea –ejemplificada en Valentín de Foronda, Ramón Salas o Álvaro Flórez Estrada– la autonomía política de la nación requería la libre discusión para definir el interés colectivo y el consiguiente aprovechamiento de las capacidades individuales. En la década de 1770 se había definido una visión de este tipo dentro del círculo del conde de Aranda. Para el jurista José Olmeda y León, la unidad religiosa aseguraba la cohesión política, lo que le llevaba a entender que el Santo Oficio cumplía una tarea encomendada por la nación, ante la que debían ceder los derechos individuales (7).

Esa vigilante identidad confesional, sin embargo, no equivalía al inmovilismo, como lo muestra que el autor, al mismo tiempo, reclamase la lucha contra la superstición y las manos muertas. Desde este ángulo, la confesionalidad no configuraba una idea tradicionalista de nación, próxima a las que se inspiraron en Edmund Burke. El patriotismo reclamaba el factor católico frente a la ocupación francesa y el absolutismo de Godoy, que había rechazado identificarse con la nación. Al incluir la vigilancia de la ortodoxia católica bajo el mandato de la nación, se abría la puerta a que ese decisivo instrumento de poder –la Inquisición– dejase de utilizarse al arbitrio de los gobernantes o de estar bajo la influencia de los grupos sociales amparados en el Santo Oficio. Este planteamiento pudo llevar, como sucedió en las Cortes de Cádiz, a que se cuestionase la vigencia de la institución. La lucha contra las manos muertas y la superstición significaba una prioritaria voluntad de cambio en las estructuras sociales y los hábitos heredados. El influyente núcleo liberal combinó la identidad católica de la nación con la exaltación de su soberanía política, que le otorgaba la capacidad por vez primera de definir y proteger por sí misma su esencial identidad religiosa. Sin duda, ese giro implicaba una transformación potencialmente decisiva (8).

### 3. LA HERENCIA DE CÁDIZ Y EL CONSENSO MAYORITARIO SOBRE LA RELIGIÓN EN EL LIBERALISMO

La Guerra de Independencia y el ensayo de cambio social bajo el impacto de la Constitución de Cádiz repercutieron sobre esta manera de ver las cosas.

---

(6) DOMÍNGUEZ (2013).

(7) OLMEDA (1771): vol. I, 54-58; VILLALPANDO (1777): vol. I, 391-393 defendía la libertad civil como conforme con el derecho natural, a la vez que reivindicaba la intolerancia religiosa; SÁNCHEZ-BLANCO (2007).

(8) LA PARRA (2001 y 2010). La constitución de Noruega, de 1814, establecía la exclusividad del luteranismo, BLANCO VALDÉS (2010): 155.



La herencia de las corrientes ilustradas se reorientó y acentuó sus divisiones a partir de aquellos años. Frente a la nación soberana de la revolución, una parte del pensamiento absolutista utilizó un concepto peculiar de nación, en el que lo religioso se incluía de manera diferenciada con respecto a la versión típica de los liberales. Al producirse la derrota de Napoleón, Chateaubriand había publicado *De Buonaparte y los Borbones*, que tuvo especial repercusión en España. Según su planteamiento, *Buonaparte* había asumido el carácter revolucionario de un poder soberano, sin cortapisas, que degeneró aún más en manos de un *extranjero*. Solo la monarquía borbónica incorporaría los valores religiosos y culturales propios de Francia, que garantizarían la libertad civil y la prosperidad. De aquí surgió la idea de un autoritarismo monárquico decididamente confesional, que proyectaría en España una idea de nación como identidad consecuente con el carácter regulador que se atribuía a sus orígenes y que se plasmaría en su historia. Por ejemplo, para el barón de Juras Reales la nación sería entendida como depósito normativo de la historia. La religión se veía como un componente esencial de ese legado. Definía un *imperativo nacional* congelado en el tiempo, contra el que no tenía cabida la idea *decisionista* y revolucionaria de la nación. Una vez recortado el concepto de soberanía, esta corriente ponía el énfasis en las *costumbres* como correlato decisivo e intocable de las leyes, consideraba principio obvio la incapacidad política de las capas subalternas de la sociedad y acentuaba la necesidad de confiar a las órdenes religiosas la educación de los sectores mejor situados (9).

La aceptación de la unidad religiosa por parte de los liberales no ocultaba la importancia de las discrepancias con este modelo absolutista. Los conflictos discurrían por otros cauces. Así lo sugiere el hecho de que a comienzos del Trienio Constitucional el librepensador José Marchena, representante de las actitudes más radicales en materia religiosa, aceptase la que con el tiempo sería una plataforma ampliamente compartida dentro del liberalismo en España. Este planteamiento, a su vez, muestra que el margen de maniobra esbozado en la década de 1770 se consideraba útil. Marchena, en una memoria que recibió mucho aplauso, contraponía el despotismo a la doctrina de Cristo y reclamaba un cambio de la sociedad a través del fin de las manos muertas. Pero aunque era consciente de los males que suponía la intolerancia establecida en la Constitución de 1812, le parecía posible en ese marco «allanar el camino que ha de conducir a la libertad de cultos» (10). Es probable que las reticencias teóricas de Marchena pudiesen estar compensadas por la perspectiva de una evolución bajo la prioridad de la soberanía de la nación y el estímulo de un cambio social que transformaría el peso heredado de las instituciones eclesiásticas. La con-

---

(9) MILLÁN (en prensa). De cara a la evolución posterior del debate sobre la unidad religiosa, es significativo que a fines de la Ominosa Década el barón no reclamase el restablecimiento del Santo Oficio e, incluso, formulase la necesidad de que el poder no se inmiscuyera en la conciencia individual.

(10) FUENTES (1989): 284-290; MARCHENA (1990): 249-259.

fianza en el progreso, que la revolución hacía esperar, era preferible a una intervención disruptiva en las creencias y costumbres. Para otros muchos liberales esa fórmula apenas debía tener los inconvenientes que Marchena estaba dispuesto a relegar, como muestra alguna de las respuestas críticas que recibió. En otros casos, como el del sacerdote liberal Albert Pujol, las coincidencias con esta postura principal eran notables: la unidad religiosa servía a la causa de la igualdad jurídica y el antidespotismo, al tiempo que insistía en la lucha contra la superstición y a favor del conocimiento (11). Sin abordar la problemática proclamación de la libertad religiosa, el liberalismo predominante había hallado una forma para que, una vez creadas políticamente las novedosas condiciones generales del país, pudiese confiarse en que la trayectoria social ampliaría de hecho el margen individual en este terreno.

Unos veinte años después este planteamiento había de hacer frente a la renovada importancia que alcanzaba lo religioso. Para entonces, como se pondría de manifiesto en España bajo la Regencia de Espartero, el alcance inédito del poder del Estado había introducido otros valores de la religión. En el pensamiento tardío del francés Benjamin Constant no se trataba de un culto cívico, al estilo roussoniano, sino del redescubrimiento del monoteísmo como superior a las religiones antiguas. Para Constant el monoteísmo constituía un polo de legitimidad frente al poder expansivo del Estado. A la vez, debía aportar el vínculo ético de una ciudadanía independiente –integrada sobre todo por terratenientes–, capaz de dirigir la sociedad hacia el progreso (12). Este reencuentro con la religión por parte de un pensador procedente del universo revolucionario podía enlazar, hasta cierto punto, con lo que habían propuesto Chateaubriand o Juras Reales. Pero las discrepancias entre ambos enfoques seguían siendo claras. Así lo mostraba, por ejemplo, un manual para la formación de los niños como *ciudadanos*, en 1840. En él se presenta la legislación civil como complemento del derecho natural establecido por Dios, dentro de una jerarquía: «las (*leyes*) divinas son las que nos ha dado Dios. A estas debemos obedecer primero que á otra alguna» (13). Por el contrario, la óptica liberal se caracterizaba por insistir en que el esencial carácter católico de la nación debía ser regulado por la capacidad soberana de esta. Esa competencia colectiva, plasmada en la proclamación de la intolerancia, podía ser la vía hacia su aplicación flexible en la práctica, sin ceder las

---

(11) PUJOL (1821). Esta interpretación muestra que la sacralización de la nación católica, establecida en las Cortes de Cádiz, no impedía una política de signo emancipador, tan definida como la que significó este consenso liberal mayoritario, ya desde la revolución liberal. Esto matiza la perspectiva de ALONSO GARCÍA (2014): 9.

(12) SÁNCHEZ-MEJÍA (1992).

(13) D. J. Y. (1840): 3. Tiempo después, la edición de Alfonso M.<sup>a</sup> de Ligorio declaraba que las leyes civiles obligan «siempre que no se hallen derogadas por el derecho canónico», LIGORIO (1857): 26. Sobre la política religiosa de Espartero y sus críticos, DÍAZ MARÍN (2015).

prerrogativas sobre la jerarquía eclesiástica que el Estado había heredado del antiguo regalismo.

Los gobiernos moderados, a partir de 1843, consolidaron las condiciones que permitían materializar la perspectiva esbozada por Marchena. Pese a la diversidad de voces dentro del moderantismo y las reservas que suscitaban en sus filas las medidas desamortizadoras de los progresistas, los moderados en el poder confirmaron como irreversible la venta de la propiedad eclesiástica y la intensa reducción de los conventos. Por otro lado, su normativa sobre enseñanza convertía al Estado –incluso después del Concordato de 1851– en la única instancia para acreditar la instrucción de los alumnos y supervisar disciplinariamente al profesorado. Por último, el Código Penal de 1848 establecía la jurisdicción del Estado para los delitos contra la religión católica cometidos por seculares, que escapaban de este modo del control episcopal, y carecía de disposiciones para castigar la práctica privada de otros cultos (14).

La desamortización recortó la hasta entonces ubicua presencia de la Iglesia en la sociedad. Además, eliminó importantes estrategias de reproducción social de los sectores acomodados que se venían apoyando en las instituciones eclesiásticas. De esta forma la cuantía y la calidad del personal religioso se redujeron de manera decisiva. La competencia estatal en la enseñanza y en la disciplina docente venía a flexibilizar en la práctica el compromiso con la ortodoxia que proclamaban la Constitución de 1845 y el concordato. El monopolio estatal en la instrucción perseguía la secularización de la enseñanza; como escribió Antonio Gil de Zárate, «la cuestión, ya lo he dicho, es cuestión de poder. Trátese de quién ha de dominar a la sociedad: el gobierno o el clero» (15). Generaciones de las decisivas clases medias se educaron en condiciones favorables a la progresiva irradiación social de la tolerancia. Bajo una perspectiva que atribuía un papel clave al ejemplo y el dirigismo de las élites actualizadas, todo ello permitía pasos de hecho importantes en la alteración del entramado institucional y de costumbres heredadas y a favor de la emancipación individual (16).

---

(14) VIÑAO FRAGO (1982 y 2002) y FERNÁNDEZ SORIA (2002). Incluso Fernando Garrido valoraba la tolerancia implícita del Código Penal, ALONSO GARCÍA (2007): 179-180. Menéndez Pelayo consideró «lo peor» que el gobierno moderado fuera «defensor hasta cierto punto de los intereses creados a favor de nuestras revueltas» y lamentó que la autoridad eclesiástica en materia de opinión pública fuese «hace años [...] letra muerta», MENÉNDEZ PELAYO (1967): vol. II, 865 y 867.

(15) Citado en SIRERA (2011): 25. La defensa de la primacía del Estado en la financiación de la Iglesia fue el único argumento que esgrimió el gobierno de Narváez frente a las enmiendas que, en la discusión del artículo 11 de la Constitución de 1845, demandaban la independencia financiera de la Iglesia; (D)iarario de (S)esiones de (C)ortes: 15 de noviembre de 1844, pp. 471-482 y 16 de noviembre de 1844, pp. 489-493.

(16) En general, las leyes de instrucción bajo gobiernos moderados fueron renuentes a dar protagonismo a la Iglesia en la enseñanza media. Hasta 1868-1874, los colegios religiosos tuvieron escasa importancia en gran parte de España, DÍAZ DE LA GUARDIA (1988).

Sin duda, la mayoría de los moderados podía ser consciente del tipo de argumento sobre la religión representado por Constant. Pero, como argumentaba Antonio Alcalá Galiano, la compleja política moderna no podía fundamentarse en el sin duda conveniente carácter terminante de la religión. Eso significaba que la unidad católica de España era un hecho ventajoso, al tiempo que «el Estado debe abstenerse de violentar la conciencia de los particulares»:

[...] la unidad de culto, [...] es un bien altísimo, hasta considerado políticamente. Pero esto no obsta a que la libertad de conciencia puramente sea un derecho el cual deba ser reconocido, si bien no expresándole de otro modo, que con no consentir leyes que en materia de religión sujeten a penas, siempre que el yerro religioso no pase a pretender culto público, o el derecho de ultrajar a la religión del Estado (17).

Por tanto, los decisivos componentes liberales del Estado hacían difícil yugular los efectos derivados del nuevo orden. Para los moderados, este escenario obstaculizaba su hegemonía en condiciones no represivas, como pondría de relieve la apología de la dictadura por parte de Donoso Cortés. Eran conscientes de su minoritario apoyo social, así como del desprestigio que acumulaba la imagen de la reina Isabel II. De ahí que favoreciesen la restricción en la capacidad política de los poderes locales y en materia de opinión y moral públicas, lo que daba nuevas oportunidades al intervencionismo eclesiástico. Pero el mantenimiento de los dos ingredientes del cambio liberal hacía que, a mediados del Ochocientos, los signos de emancipación fueran imposibles de negar. Vale la pena destacar el notable contraste en este terreno entre la España moderada y la Bélgica de la misma época. En este país la libertad de cultos, establecida en la Constitución de 1831, no impidió la hegemonía católica en la sociedad y el Estado. La creación del Ministerio de Instrucción pública quedó bloqueada, la Iglesia y sus escuelas aseguraron su financiación pública y el Estado no se comprometió a desarrollar una red escolar pública (18).

#### 4. LAS PARADOJAS DEL LIBERALISMO PROGRESISTA

La estela gaditana gravitó sobre el progresismo, surgido en la década de 1830. La primacía de la nación en su vertiente comunitaria de identidad católica había dejado un espacio incierto con respecto al individuo. Las Cortes de Cádiz imaginaron la subordinación del individuo respecto al sujeto político

---

(17) ALCALÁ GALIANO (1984): 73 y 283-284. La aceptación de estos planteamientos fue bastante general; como ejemplo, véase CANO VERGARA (1848). Esto sugiere la capacidad de confluencia con los planteamientos en este terreno del barón de Juras Reales.

(18) SCHREIBER (2013). La ley belga de 1842 establecía como prioritaria la enseñanza de la religión y la moral en el programa de estudios; cf. SANTIRSO (2008); FISCH (2002): 164-165. Francia puso las escuelas bajo control de la Iglesia en 1850.

preeminente, la nación católica. ¿Podía mantenerse este postulado tras la revolución de 1836 y la eclosión de nuevas exigencias de libertad individual?

La Constitución de 1837 señalaba en su artículo 11 que la «Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión Católica que profesan los españoles». Esta constatación de sociología religiosa parecía cancelar la libertad de la razón individual, a pesar de abandonar una declaración de confesionalidad explícita. Sin embargo, el progresismo no fue ajeno a un debate que por entonces se inauguraba, si bien tímidamente, sobre la tolerancia religiosa. Las Cortes Constituyentes de 1836-1837, de mayoría progresista, acogieron una discusión que marcaría la trayectoria de este liberalismo en las décadas siguientes.

No todos los diputados estuvieron dispuestos a rechazar la literalidad de la Constitución de 1812, en especial, la invocación divina del proemio y el mismo artículo 12 (19). De todos modos, el debate era otro y estaba referido a la tolerancia religiosa. En las dos ocasiones en que se trató, a raíz de la discusión de la totalidad del proyecto de constitución y del artículo 11, la polémica fue suscitada por los ministros del gobierno de Calatrava. En el primer caso, fue Joaquín María López, secretario del Despacho de la Gobernación, quien avivó la polémica cuando reclamó que se añadiera en el código fundamental que «ninguno pueda ser perseguido por sus opiniones religiosas, siempre que respete el culto establecido, la moral y las leyes que lo protegen». López consideraba que las leyes eran las que debían «formar las costumbres, los hábitos, las opiniones y hasta la creencia de los pueblos, en vez de someterse enteramente a su espíritu equivocado o funesto», y las leyes españolas, desde el Fuero Juzgo hasta la Novísima Recopilación, estaban «atestadas de esos monumentos de barbarie, borrón y afrenta del siglo en que vivimos» (20). Este planteamiento estaba en las antípodas de los postulados absolutistas del barón de Juras Reales, para quien las costumbres sociales heredadas eran complemento esencial de las leyes y estas, en consecuencia, no podían ni debían alterar esos hábitos. Pero no solo era una cuestión de progreso y de civilización. La tolerancia que López reclamaba tenía mucho que ver con su visión de los derechos, como era la libertad de conciencia.

En el segundo caso, el secretario de Gracia y Justicia, José Landero, abrió el debate, al demandar el reconocimiento del derecho de conciencia, «que para el hombre religioso es más respetable y más sagrado que el derecho de propiedad y demás derechos que tienen los ciudadanos» (21). Al igual que López, Landero tampoco reclamaba la libertad de cultos, sino la seguridad explícita de que los individuos no serían perseguidos por motivos religiosos, tal y como, a su entender, sucedía en España, debido a determinadas actuaciones

---

(19) DSC: 13 de marzo de 1837, pp. 2119-2120. La defensa del artículo 12 de la Constitución de 1812, en DSC: 6 de abril de 1837, p. 2516. El tratamiento constitucional de la cuestión religiosa, en CABRERA BOSCH (1999), GARCÍA GARCÍA, (2000) y REVUELTA GONZÁLEZ (2005): 35-70.

(20) DSC: 14 de marzo de 1837, pp. 2136, 2142 y 2135, respectivamente.

(21) DSC: 4 de abril de 1837, p. 2479.

nes de los prelados o a la pervivencia de una legislación anterior, que tanto ordenaba «que en público y en secreto todo español haya de profesar los artículos de la fe» como exigía «que cuando se presente el Sacramento en la calle, haya de tener obligación de acompañarlo a la iglesia de donde salió, y debe ponerse de rodillas al pasar, sin tener en consideración el polvo y el lodo». La tolerancia, pues, impulsaba los modales de la respetabilidad ciudadana y, añadió el diputado por Murcia, Francisco Javier Saravia, su doctrina estaba contenida en el propio Evangelio.

Las Cortes debatieron la tolerancia religiosa, pretensión que procedía del sector más avanzado de quienes luego constituirían el Partido Progresista. La propuesta de López y de Landero fue recogida por Fermín Caballero y Diego González Alonso. De poco sirvieron sus razonamientos, tendentes a defender la libertad en el ámbito privado o, más exactamente, a prevenir toda persecución por motivos religiosos; sus apelaciones a las trayectorias europeas, en especial a Portugal, país más atrasado que España que, sin embargo, garantizaba la inviolabilidad de las creencias religiosas como un derecho de los ciudadanos (22); las denuncias de atropellos a la libertad personal sufridos a manos de determinados estamentos eclesiásticos; o, en fin, las invocaciones a una religión que representara a «Dios pobre, humilde y crucificado, y cuyo reino no es de este mundo» (23). Finalmente, las Cortes aprobaron el artículo 11 del proyecto constitucional por 125 votos contra 34 (24).

Figuras señeras de lo que sería el progresismo, como Salustiano de Olózaga y Vicente Sancho, y glorias del pasado, caso de Agustín de Argüelles, se encargaron de definir la línea política en materia religiosa del liberalismo progresista del segundo tercio del siglo XIX. La realidad española –prácticamente homogénea desde un punto de vista religioso y, además, afectada por la guerra civil– les llevaba a adoptar una actitud prudente. No era oportuno introducir nuevas ideas tendentes a la tolerancia: «lo mejor de todo es callar. Este silencio dice mucho» (25). Este pragmatismo soslayaba los problemas en el espacio público y creaba una ambigüedad rotunda, que admitía la tolerancia de pensamiento de hecho, pero no de derecho. No se prohibía el ejercicio de otros cultos, pero tampoco se autorizaba a practicar los no católicos. Por otra parte, el artículo constitucional aseguraba la primacía de la nación al establecer la obligación del Estado de financiar el culto y clero. Como reconoció Sancho, de este modo se manifestaba que los eclesiásticos no podían tener «una existencia de origen

---

(22) La portuguesa Carta Constitucional de 1826, vigente más de setenta años, mantuvo la confesionalidad católica de la nación, que procedía de la Constitución de 1822, pero consagraba la tolerancia. La dinámica constitucional en Portugal conformaba un compromiso inestable entre la religión única y la libertad de cultos; VARELA SUANCES-CARPEGNA (2012), SARDICA (2012) y PEREIRA (2008).

(23) DSC: 5 de abril de 1837, p. 2502.

(24) La votación fue nominal, DSC: 6 de abril de 1837.

(25) DSC: 5 de abril de 1837, p. 2499.

diferente de la de los demás funcionarios del Estado» (26). A diferencia de Cádiz, el liberalismo de los años treinta mantenía la primacía de la nación sin por ello declarar con la misma rotundidad la confesionalidad de este sujeto político.

En una larga intervención, plagada de ejemplos del pasado, Argüelles, cuya autoridad en la materia era reconocida por todos, hizo la historia (interesada) del artículo 12, para concluir que «no se presentó porque se creyera que era propio de la ley fundamental, sino por entender que por su medio se conseguiría reconciliar una clase que es irreconciliable». La propuesta de 1837 respetaba la separación de esferas, política y religiosa, no convertía a las Cortes en un concilio y, sobre todo, no clausuraba la posibilidad de que, en un futuro más ilustrado, la voluntad de la nación derogara una legislación civil y canónica intolerante. El progresismo de esos años –en sintonía con la perspectiva de los ideólogos franceses– confiaba en un cambio gradual de las condiciones sociales en que se vivía la unidad religiosa. El Estado instauraría el marco en que las fuerzas sociales, liberadas de los encorsetamientos del pasado, crearían un nuevo orden social, que abriría un campo significativo para la libertad personal, para la emancipación individual posibilitada por la nación soberana. La estela Marchena-Pujol palpitaba en estas consideraciones progresistas (27).

La ausencia de reconocimiento explícito de la tolerancia religiosa no respondía solo a motivos de conveniencia política. Obedecía también a la consideración del sentimiento religioso como fundamento de la unidad de la sociedad y como aliado de los principios que ese liberalismo quería impulsar. En palabras de Olózaga, la uniformidad religiosa era el vínculo social por excelencia y el cristianismo la única religión favorable a la libertad y a la igualdad (28). Estas tesis no desentonaban de la opinión católica mayoritaria, que sostenía que la tolerancia destruía la armonía familiar y socavaba la unidad de España. Sin embargo, el progresismo de las décadas de 1830 y 1840 no haría del catolicismo la seña de identidad de la nación española, a pesar de preferir la nación confesionalmente uniforme al derecho de la libertad de conciencia.

Veinte años después, ese planteamiento era insostenible. La tensión contenida que caracterizó al liberalismo progresista –ausencia de confesionalidad de la nación, reconocimiento *de facto* de la religión de la mayoría de los españoles, libertad privada de pensamiento, la religión como vínculo social que los legisladores debían aprovechar– estalló a mediados del siglo XIX. La práctica moderada de estricta confesionalidad católica, la vigencia del Concordato de 1851, las actuaciones de determinadas autoridades eclesiásticas en los espacios privados y públicos habían sido otras tantas barreras a la libertad individual. Por otro

---

(26) DSC: 5 de abril de 1837, p. 2498.

(27) DSC: 4 de abril de 1837, p. 2482; también, pp. 2516-2518.

(28) DSC: 6 de abril de 1837, p. 2526. Convendría profundizar en esta trayectoria, que incluye las propuestas secularizadoras de la junta revolucionaria de Barcelona de 1843.

lado, la prensa progresista impulsó un debate intenso sobre la tolerancia de cultos, al que se sumó una nueva generación de progresistas, menos atemorizados por las experiencias del pasado y más abiertos a las ideas europeas. Finalmente, el partido progresista comenzaba a inquietarse por la formación de una cultura política democrática, atenta cada vez más a la defensa de la soberanía individual (29).

Presiones externas e internas condujeron a que el progresismo reformulara sus tesis anteriores: por un lado, hacia la aceptación de la tolerancia privada y, por otro, hacia la identificación de un discurso de nación con el catolicismo. Estos cambios, en el contexto de la época, tuvieron graves consecuencias, que debilitaron sus postulados anteriores en torno a la emancipación individual en una nación soberana y confesional. La evolución se materializó con ocasión del debate del proyecto constitucional de 1854-1856. Unas nuevas Cortes aprobaron el reconocimiento explícito de la tolerancia religiosa en el ámbito privado. Aunque la constitución no tuvo vigencia, su artículo 14 decía: «La Nación se obliga a mantener y proteger el culto y los ministros de la religión católica que profesan los españoles. Pero ningún español ni extranjero podrá ser perseguido por sus opiniones o creencias religiosas, mientras no las manifieste por actos públicos contrarios a la religión». De este modo la mayoría progresista de mediados del siglo XIX se opuso al régimen de estricta confesionalidad impuesto por el Estado moderado.

A diferencia de lo que sucedió en 1836-1837, la mayoría gubernamental tuvo que esforzarse para sacar adelante la base 2.<sup>a</sup> del proyecto constitucional. La oposición estaba en el Parlamento, pero también en la prensa católica y en la movilización impulsada por las jerarquías de la Iglesia, a través de representaciones, recogidas de firmas y apelaciones a la participación femenina (30).

Las enmiendas y los discursos contrarios al dictamen de la Comisión constitucional no procedieron solo de los diputados partidarios de la vigencia moderada de la unidad religiosa –Tomás Jaén o Cándido Nocedal–, o de la minoría republicana –José María de Orense o Eugenio García Ruiz–, defensora neta del principio de la libertad religiosa (31). Desde las filas progresistas se firmaron propuestas a favor de la expresión pública de las creencias, siempre que se respetara la religión mayoritaria y la moral pública –Cipriano Segundo Montesino, Fernando Corradi o Alcalá Zamora–. El progresismo adolecía de falta de coherencia de criterios, lo que fue aprovechado por todas las oposiciones.

El resultado de la votación, aprobada por 200 votos contra 52, no refleja el alcance de la disparidad de planteamientos que a lo largo del mes de febrero de 1855 se presentaron en las Cortes. Presionados por la izquierda y por

---

(29) ROMEO (2014), sobre la repercusión en la prensa.

(30) DSC: 9 de febrero de 1855, p. 2045. LA ASAMBLEA (1855); CASANOVA AGUILAR (1985).

(31) PEYROU (2008): 314-326.



la derecha liberal, la comisión y el gobierno protagonizaron debates largos y crispados. El historiador Modesto Lafuente, el curtido progresista Martín de los Heros, el dirigente Olózaga –los tres, miembros de la Comisión de Bases de la Constitución–, Joaquín Aguirre, ministro de Gracia y Justicia, y Claudio Antón de Luzuriaga, ministro de Estado, trataron de alcanzar un equilibrio precario. Frente a unos y a otros, la mayoría gubernamental tuvo que definir el marco conceptual de la discusión, con poco éxito, y hacer gala de uno de los rasgos más característicos del progresismo, la adecuación de los principios a las exigencias de la realidad social. Porque las palabras tenían distintas significaciones, de las que derivaban derechos diferentes, las Cortes se convirtieron en la autoridad lingüística que trazaba la cadena de significados que distinguía la unidad religiosa de la intolerancia, la libertad de conciencia de la libertad religiosa. No fue una tarea fácil, ya que lo que se dirimía era la proyección social de los fundamentos del liberalismo sobre el individuo y la libertad. Como ciudadanos, todos eran celosos defensores de estos principios, pero como hombres de Estado estaban obligados a «tomar siempre en consideración las circunstancias» y entender «que no adelanta poco el que siguiendo la ley del progreso da un paso sobre lo que existe y se reputa malo» (32).

Esta actitud positivista admitía una intervención política que condujera a alterar el panorama social de la religión, pero, enseguida, se mostraba dispuesto a restringir sus efectos. De esa forma, paradójicamente, se abría una confluencia con las tesis del barón de Juras Reales, para quien las leyes no debían contradecir la identidad histórica de la nación. Había dos hechos sociológicos incontables: la mayoría de españoles era católica y la sociedad distaba mucho de haber reclamado la libertad religiosa durante el verano de 1854. De esta constatación derivaba otra torsión de lo que habían sido los planteamientos del progresismo: la conformidad de la ley a la opinión general, a la voluntad general, que no se manifestaba a través del Parlamento. La intervención de Antón de Luzuriaga fue meridiana:

Y se equivoca el Sr. Corradi cuando dice que la opinión pública, la opinión general está aquí (Rumores). Se equivoca, señores, se equivoca (Prolongados murmullos). Señores, el producto de la opinión de las mayorías no es la opinión pública cuando no está conforme con la opinión general del país. Ese es un hecho. ¿Y saben los Sres. Diputados el modo de averiguar ese hecho? Es muy fácil; que cada uno se retire a su casa; que lo pregunte a su padre, a su madre, a su esposa. Y cuidado, señores, que en esta materia, las mujeres son muy dignas de ser consultadas; son las que más influyen en la opinión pública, las que forman nuestras opiniones particulares (Bien, bien. Rumores en diversos sentidos) (33).

---

(32) DSC: 12 de febrero de 1855, p. 2121, intervención de Martín de los Heros, quien cuatro días antes se había expresado como ferviente partidario de la libertad religiosa, para concluir sin embargo que «no la admitiría de manera ninguna» en España; DSC: 8 de febrero de 1855, p. 1994.

(33) DSC: 10 de febrero de 1855, pp. 2083-2084.

Esos rumores no impulsaron a otros progresistas más *puros* o menos centrados que el ministro de Estado a rebatir tal tesis; al contrario, pensaron la religión como una cortapisa de la capacidad política de decisión de las Cortes. Como dijo Olózaga,

[...] ¿para qué, para qué hemos de consignar un derecho que nadie quiere ejercer? ¿Creen que de esa manera nos ponemos delante del pueblo español? Para colocarse delante de un pueblo es menester creer que este pueblo ha de ir detrás; y los que quieren, sin razón ninguna, sin necesidad ninguna, como dicen, ir hacia delante, deben creer, o al menos pueden temer, que cuando vuelvan la vista atrás, vean que se han quedado solos. Y es muy propio de los que desconfían del sentido común de una Nación, es muy propio de los que creen que saben más y que pueden más, engañarse lastimosamente cuando se apartan de los instintos populares (34).

El énfasis en recortar el radio de acción de la voluntad de la nación conducía a Olózaga y a otros progresistas a aproximarse, en cuanto al valor práctico de la religión, a un antiliberalismo que confiaba en la tutela por parte de jerarquías eclesiásticas y de propietarios sobre un pueblo ajeno a debates inconvenientes. Por supuesto, Olózaga y los progresistas eran liberales. Lo que trataban de evitar era interpretaciones rousseauianas de la soberanía y de encarrilar la sociedad mediante una evolución gradualista hacia el progreso, merced a la dirección civilizadora de unas minorías surgidas de la revolución. De este modo, la religión adquiriría en ellos un carácter cada vez más defensivo (35).

Los argumentos de la comisión giraron en torno a tres supuestos: la religión como garante del orden social; su identificación con la historia de España y con la unidad nacional y, por último, la necesidad de salvaguardar la primacía del Estado frente a la Iglesia y, a través de él, de crear una ciudadanía apta para ejercer sus responsabilidades.

En su intento por desmarcarse de los demócratas (y de progresistas más tolerantes), la comisión insistió en que la libertad de cultos implicaría en España una convulsión profunda de los ámbitos privados y públicos. El ejemplo belga corroboraba, según ella, este augurio. En aquel país, la libertad consagrada en 1830 había supuesto la penetración del jesuitismo, la ausencia de control e intervención del Estado, la pérdida de sus regalías y la lucha intensa entre el partido católico y el liberal (36). Estos inconvenientes debían ser desterrados del suelo español. No eran imaginaciones. A mediados del siglo XIX, el partido liberal belga comenzaba a ser consciente de la amarga consecuencia que había tenido la libertad religiosa en su país: la hegemonía de la Iglesia católica.

---

(34) DSC: 10 de febrero de 1855, p. 2080.

(35) La tutela imprescindible sobre el pueblo sano fue reclamada por los absolutistas y por autores que presentaban propuestas basadas en el orden surgido a partir de la revolución liberal, como Jaume Balmes o Fernán Caballero; MILLÁN (2003) y FRADERA (1996).

(36) DSC: 8 de febrero de 1855, p. 1994.

En España, por el contrario, se establecía un vínculo estrecho entre identidad nacional y catolicismo. Lafuente fue el primero que se propuso «demostrar a las Cortes que a la unidad religiosa, que al sentimiento católico, que a la firmeza y perseverancia en la fe ha debido la Nación española el ser Nación, el ser independiente, el ser grande, el ser libre (Rumores)» (37). En consecuencia, la historia «probaba» que la libertad de cultos causaría una gran perturbación social, porque contradecía las tradiciones y las creencias de España.

Tras Lafuente, políticos progresistas como Olózaga o Práxedes Mateo Sagasta manifestaron su rotundo apoyo a la unidad religiosa, bien desde una perspectiva histórico-sociológica que subrayaba los peligros de una alteración voluntarista de las esencias nacionales, bien como fundamento del progresismo. El primero afirmó que «la religión en España cabalmente tiene un carácter nacional»:

La religión en España se asocia a todas las ideas de patriotismo, a todas las ideas de libertad y a todas las ideas del porvenir que deben existir en este pueblo. La religión se localiza en España, y cada pueblo tiene su patrón, y cada fiesta religiosa es al mismo tiempo una fiesta cívica y una fiesta popular. La religión, y aun la devoción misma, toma en España un color de patriotismo; y los aragoneses y la noble ciudad de Zaragoza dejarían de ser aragoneses y dejaría de ser Zaragoza antes de que creyeran que la causa de la independencia y de la libertad española no estaban identificados con la imagen que ellos adoran particularmente. La religión, señores, es un sentimiento; es sublime, es respetable a todos; y es de tal manera noble, y de tal manera digno, y de tal manera patriótico en España, que no temo yo que haya ninguno que individualmente pueda recibir estas ideas con desdén ni incredulidad (38).

Por su parte, Sagasta defendió a los diputados «altamente liberales» que como él habían votado contra la libertad de cultos. Había motivos privados y públicos y razones políticas y sociales para mantener la unidad religiosa en España: su fe en «la religión católica apostólica romana»; el encargo recibido de sus electores –justificado con una amalgama del discurso de la domesticidad y los supuestos de una feminización de la religión–; la confianza en «el instinto natural» del pueblo de aceptar lo bueno y desechar lo malo; la convicción de que la libertad de cultos redundaría en el triunfo del catolicismo, porque «ya no creería por costumbre, ya no creería por el recuerdo de lo que, allende en su niñez, oyó a manera de cuento fantástico; creería por convicción, creería porque habría llegado a persuadirse que la religión católica apostólica romana es la digna, es la verdadera y la única»; la idea según la cual el cristianismo era el fundamento del partido liberal; el peligro de una guerra civil; la necesidad de establecer límites morales y de conveniencia pública al dominio único, absoluto y exclusivo del principio de libertad; y, por último, el rechazo del individua-

---

(37) DSC: 9 de febrero de 1855, p. 2046.

(38) DSC: 10 de febrero de 1855, p. 2080.

lismo como concepción de lo social. En relación con este argumento, Sagasta remitía a «la gran revolución del siglo XVI» que, con la acaecida a fines del XVIII, había conseguido la separación del poder temporal del espiritual, pero introdujo también el mal del individualismo (39).

Aunque con menor intensidad que Lafuente y el liberalismo moderado, un sector relevante del progresismo pensó España (y sus posibilidades de futuro) como una entidad esencialmente católica (40). Esta imagen entraba en contradicción con el principio de la soberanía nacional como fundamento único de legitimidad. No dejaban de ser turbadoras las palabras que Olózaga pronunció en el Parlamento cuando afirmó en 1855 que «la religión todos los españoles la entienden del mismo modo, y esa es una condición a la cual no renunciará España, ni nosotros la podemos variar, ni los gobiernos pueden estipularla», para sentenciar después que «la religión es superior a las constituciones» (41). Así pues, ¿qué sentido tenía la soberanía nacional si se negaba su ejercicio frente a la historia y la esencia de la nación católica? La soberanía nacional tenía unos límites y estos residían –según estos progresistas– en el arraigo del sentimiento católico entre el pueblo español, es decir, en la constitución social de España. La política (progresista) necesitaba a la religión. O, como dice Isabel Burdiel refiriéndose a los debates sobre la monarquía en 1854-1856, «el carácter ambivalente otorgado a la nación y su soberanía [...] contribuyó a asentar a [la monarquía] (y a la religión católica) como sustrato profundo, cultural y simbólico básico, de la acción política y de la identidad nacional respetables» (42).

¿Significa todo ello que los progresistas acabaron identificándose con los planteamientos moderados? No hay duda de que no fueron capaces de articular un discurso de diferenciación neta con los moderados, como les sucedió igualmente en el otro campo de tensión durante esos años, la monarquía. Tampoco hay duda de que el progresismo experimentó en esos años una remodelación práctica de sus principios, que introdujo distanciamientos personales e incertidumbres internas. Sin embargo, tampoco en esta materia fueron absorbidos ideológicamente por el liberalismo moderado. La unidad religiosa, compatible con la libertad de conciencia, se entendía como un requisito de la primacía del Estado. Las raíces regalistas del liberalismo mayoritario adquirirían claras connotaciones políticas. La aceptación de la libertad religiosa significaría en buena lógica la libertad de actuación sin cortapisas de la Iglesia en dos ámbitos consi-

---

(39) DSC: 28 de febrero de 1855, p. 2504. Sobre las reticencias liberales hacia el individualismo ROMEO (2005) y SIERRA (2009).

(40) El progresista Fernando Corradi, director de *El Clamor Público* y defensor de la tolerancia religiosa, se extendía en que «el sentimiento religioso y el amor a la independencia fueron siempre el alma de todas las empresas heroicas del pueblo español», DSC: 10 de febrero de 1855, p. 2074.

(41) DSC: 28 de febrero de 1855, p. 2518.

(42) BURDIEL (2013): 229.

derados imprescindibles en la formación de la ciudadanía: la influencia moral y la enseñanza.

Fue el ministro de Gracia y Justicia quien más alertó sobre los peligros para el Estado de la libertad religiosa: «¿Quién se apoderaría de la enseñanza aquí?, ¿cuáles serían las ideas que se inculcasen en el ánimo del pueblo?, ¿qué remedio podría poner el Gobierno para impedir que se extendieran esas ideas que se condenan por los hombres liberales de España? Ninguna». De este modo, el Estado perdería los medios que estaban a su alcance para impedir las extralimitaciones de la Iglesia más allá de su estricto ámbito de influencia espiritual. Además, el pueblo no estaba preparado para discernir entre enseñanzas contrarias (43).

Por otro lado, representaría la pérdida de las regalías de las que disfrutaba la Nación, lo que dejaría «en absoluta libertad al clero para obrar del modo que le pareciera más conveniente». Se acabarían el *exsequatur*, la influencia sobre la jerarquía a través del patronato y el control del número y la formación de los eclesiásticos. Quien hablaba no era lego en la materia. Joaquín Aguirre fue catedrático de Derecho Canónico, primero en Alcalá (1835) y después en la Universidad Central de Madrid (hasta su dimisión en 1857), miembro del Consejo de Instrucción Pública (1853) y del Vicerrectorado de la Universidad Central (1854). Fue además un convencido del regalismo, como político y como intelectual. En su calidad de ministro, desplegó un intenso intervencionismo que le acarreó agrias polémicas con sectores católicos y jerarquías de la Iglesia; como docente, escribió una obra que tuvo una gran acogida, hasta el punto de ser designada como texto universitario por el Consejo de Instrucción Pública. Pretendía formar canonistas que dinamizaran la disciplina, cuyo estado de abatimiento denunciaba. Pero también hacía una defensa de la autonomía de las esferas religiosa y secular, que implicaba la salvaguarda de los derechos del poder político. En los países de unidad católica, la concordia debía regir las relaciones entre las dos potestades, para lo cual convenía establecer los límites entre ambas. Aguirre recurría a Bossuet para fundamentar la supremacía del poder temporal, es decir, la intervención «en las personas y en las cosas eclesiásticas», el «absoluto» principio de obediencia al poder secular, la no injerencia de este «en las cosas esenciales a la religión» y que afectan al dogma y, en fin, la limitación del poder eclesiástico en aquellas facultades «que le son accidentales». Como principios generales apuntaba:

[Las autoridades eclesiásticas] ocupadas estas en la felicidad espiritual de los ciudadanos, tienen derecho a reclamar contra las innovaciones y cismas que puedan ocurrir en el país; implorar el auxilio del brazo secular para llevar a efecto sus disposiciones [...]. De estos derechos han nacido también las obligaciones que la Iglesia tiene con la sociedad, en virtud de los cuales debe predicar respeto y obediencia al gobierno; prestarse a sus deseos y reclamaciones en

---

(43) DSC: 22 de febrero de 1855, p. 2302.

materias disciplinales; ayudar en lo posible a la consecución del fin social y político de la nación; impedir que los ministros del altar abusen de su sagrado carácter en perjuicio del gobierno constituido [...] y observando religiosamente los acuerdos y leyes civiles que, sin ser contrarios a la esencia de la religión, emanan del principio de la soberanía, y se dirigen a la felicidad temporal de los súbditos (44).

El progresismo de mediados del siglo XIX, al menos entre sus sectores más señalados, confiaba en controlar una situación cada vez más fluida. Por una parte, eran conscientes de que la emancipación individual era una realidad y una demanda innegables (también entre sus propias filas). Por otra, las jerarquías de la Iglesia y sectores católicos antiliberales iniciaban una recomposición de sus postulados con vistas a la reconquista de la sociedad. En estas condiciones, el progresismo entendió que con la unidad religiosa, la tolerancia privada y la primacía de la autoridad del Estado se podía conjurar la deriva que, a la larga, habían provocado los gobiernos moderados con sus concesiones a la Iglesia y la restricción de las libertades civiles. Suponía que la nueva posición de poder progresista podría impulsar el cambio gradual de las condiciones sociales, a través de la desamortización, del crecimiento económico o de una enseñanza formadora de ciudadanos. A la larga, la sociedad se encaminaría hacia un progreso civilizatorio que haría innecesaria la unidad religiosa, pero hasta que no se alcanzase ese horizonte, la magia de la religión no podía ser desterrada.

En la Europa decimonónica, la religión era también una respuesta al miedo a la desintegración social. Para el progresismo español, era una vía necesaria ante su propia crisis de control movilizador de un partido incurso en la «pedagogía del sable». El reconocimiento de los efectos emancipadores individuales condujo a muchos progresistas, como Olózaga o Sagasta, a un proyecto defensivo de contornos claramente elitistas, que subrayó la prioridad de la política dirigista frente a la soberanía nacional. Un proyecto que redujo el campo de acción de la política, con ámbitos libres de su influjo –como la religión– y la capacidad de decisión de los ciudadanos y trató de instrumentalizar unas creencias poco comprometedoras en lo dogmático y pastoral, con ese intento de negociación localista-identitaria del que hablaba Olózaga (45). La guerra contra Marruecos, en 1859-1860, con sus efectos nacionalizadores sobre una muy amplia mayoría de la sociedad, puso de relieve la imprescindible capacidad identitaria y movilizadora de la idiosincrasia religiosa que caracterizaba a los españoles. Ello actualizó, de forma contundente, muchas afirmaciones de tiem-

---

(44) AGUIRRE (1858): t. I, 59, 61 y 47-48, respectivamente. Su trayectoria en URQUIJO GOITIA (1993).

(45) Algunos ayuntamientos progresistas del Bienio fomentaron los cultos locales, como fue el caso de Castellón; MARTÍ (1997) y CARCELLER (2012). Sobre el uso político del catolicismo, RAMÓN (2014). El periodista liberal de Praga Michael Klapp trazó un perfil irónico de las actitudes de Olózaga a inicios del Sexenio, enfatizando la cuestión religiosa; KLAPP (1869): 231-247.

po atrás, acerca de la construcción nacional en el futuro sobre la base del confesionalismo (46).

Todas estas experiencias dieron fuerza a una inflexión entre los progresistas, en cuanto a la manera de entender la política, la soberanía y sus vínculos con la religión. En 1860, Olózaga sostendría en el Ateneo de Madrid la imposibilidad de que los grandes principios, unitarios y absolutos, pudieran definir y dirigir la ciencia práctica del gobierno. Lo contrario equivaldría a pensar que la sociedad es tan inmutable como los principios. Demostraba con ejemplos la necesidad de modificar esas verdades de acuerdo con los perfiles de la realidad social. Además de la cuestión del sufragio, que planteaba con perspectiva doctrinaria, había otro caso de la imposibilidad de que la ciencia del gobierno siguiera un principio absoluto: la libertad religiosa. Nadie había pensado seriamente en ella, «porque no hay quien profese en España otra religión que la de nuestros padres» y porque provocaría «una guerra intestina» en las familias y en la cohesión nacional:

El mal estaría en la pérdida de la unidad religiosa, que los españoles deben apreciar en mucho por lo cara que les ha costado, por las víctimas que hizo la intolerancia, por los países que por ella perdimos y sobre todo por el atraso lamentable en que nos dejara. Por todo esto mientras no sobrevengan graves acontecimientos, sobre lo que no queremos discurrir, por lo que apartamos la vista de ciertos puntos de Italia, conservarán los españoles esa unidad que está identificada con la historia de la reconquista y con todas nuestras glorias nacionales y sobre tan magníficas tradiciones y los vínculos entre nosotros tan fuertes del patriotismo, estarán unidos por el mismo sentimiento religioso que les hace mirarse como hermanos, así en esta vida como en la otra (47).

## 5. EPÍLOGO

El liberalismo mayoritario en España halló su equilibrio, hasta 1868, en una fórmula paradójica que establecía la intolerancia religiosa, dentro de un proceso de construcción del Estado que reducía la presencia institucional de la Iglesia y desactivaba importantes resortes de la homogeneidad católica. La intransigente confesionalidad de la nación liberal permitía que avanzara así el margen de secularización y autonomía individual. Este margen se agotó a partir del Sexenio democrático. Entonces se constitucionalizó por vez primera la libertad religiosa, pero el nuevo consenso del liberalismo elitista de la Restauración volvió a la situación del Bienio Progresista: unidad religiosa y tolerancia privada. La fórmula de Marchena-Pujol, que había dejado su impronta en los inicios del

(46) ÁLVAREZ JUNCO (2001): 509-524, SÁNCHEZ-MEJÍA (2013) e INAREJOS (2010).

(47) OLÓZAGA (1864): 251-271. *La América*, 12 de diciembre de 1864, reprodujo el discurso y en 1871 salió a la luz la tercera edición de los *Estudios*.

Estado liberal y de la sociedad burguesa, carecía ahora de los instrumentos que todavía en la década de 1850 aseguraban su eficacia emancipatoria. La Gloriosa representó una oportunidad extraordinaria para las órdenes religiosas en materia educativa. La libertad de enseñanza supuso un nuevo marco normativo, que limitó el papel de garante desempeñado por el Estado. El giro conservador de la Restauración reforzó la irrupción católica en este ámbito.

Frente a este cambio de contexto, el antiguo liberalismo progresista, partícipe ahora del consenso no movilizador de la Restauración, apenas pudo contar con un discurso a la altura de la época en este terreno. Tiempo atrás, Donoso Cortés había merecido una réplica firme de Juan Valera. Para este, eran irrenunciables la responsabilidad individual y el progreso y rechazaba la injerencia de la teología en la política (48). Como miembro de las Cortes constituyentes, Valera aprobó en 1869 la libertad religiosa. Sin embargo, bajo la Restauración todo indica que este viejo liberal elitista no estaba dispuesto a una agitación sociopolítica que hiciera triunfar los criterios que había defendido contra Donoso. Al igual que otros liberales anteriores, para Valera debían bastar la tolerancia de hecho y la adaptación individual en cuanto al estilo de vida y las creencias personales. Dentro de ese ámbito, no se desarrollaría un nacionalismo secularizador. Al contrario, Valera apreció la capacidad regeneradora que proponía el confesionalismo de su amigo Menéndez Pelayo. Para un exponente de la emancipación individual del liberalismo como Valera, la grandeza de la nación española no se veía disminuida por su acendrado catolicismo. La recuperación de influjo social que vivían las órdenes religiosas bajo el régimen canovista podía representar, paradójicamente, un «progreso» impulsado por «retrógrados» (49).

El impulso emancipador de la nación católica liberal quedaba confinado a la capacidad de adaptación de quienes pudieran disfrutar de determinadas libertades, restringidas al modo de vida burgués. En cambio, de la experiencia acumulada del Bienio Progresista, la Guerra de África y el Sexenio revolucionario surgió la contundente retractación del antiguo progresista Pedro A. de Alarcón. Su exitosa novela *El escándalo* (1875) presentaba el ideal de un intenso esfuerzo productivista e integrador del conjunto de la nación, bajo el signo de una estricta ejemplaridad ascética de las clases dirigentes (50). Dentro del consenso desmovilizador de la política de Cánovas, en que se aceptaba tácitamente el criterio de no competir por la opinión pública ni el electorado, el antiguo liberalismo quedaba desprovisto de un factor fundamental en el desarrollo de la sociedad de masas. Se había agotado el germen emancipador del individuo normal y corriente dentro de la nación católica, que había sido el motor de la transformación de la España posterior al hundimiento del Antiguo Régimen.

---

(48) VALERA (1864): t. I, pp. 1-46.

(49) VALERA (2001). ROMERO TOVAR (2013): 259. RAMOS (2008): 74. Conviene valorar la evolución de *Clarín* y su desconfianza con respecto a un patriotismo laico, ALAS (1981): 149.

(50) ALARCÓN (2013).



## 6. BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, JOAQUÍN (1858): *Curso de disciplina eclesiástica general y particular de España*, Madrid, D. F. Sánchez.
- ALARCÓN, PEDRO ANTONIO DE (2013): *El escándalo*, Madrid, Cátedra.
- ALAS, LEOPOLDO (1981): *La Regenta*, Madrid, Castalia, 5.ª ed., de Gonzalo Sobejano
- ALCALÁ GALIANO, ANTONIO (1984): *Lecciones de derecho político*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.
- ALONSO GARCÍA, GREGORIO (2007): «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», PÉREZ LEDESMA, Manuel (dir.), *De súbditos a ciudadanos. Una historia de la ciudadanía en España*, Madrid, CEPC, pp.165-192.
- (2014): *La nación en capilla. Ciudadanía católica y cuestión religiosa en España (1793-1874)*, Granada, Comares.
- ÁLVAREZ JUNCO, JOSÉ (2001): *Mater dolorosa. La idea de España en el siglo XIX*, Madrid, Taurus.
- BALLESTER, MATEO (2010): *La identidad española en la Edad Moderna (1556-1665). Discursos, símbolos y mitos*, Madrid, Tecnos.
- BELL, David A. (2012): *La primera guerra total. La Europa de Napoleón y el nacimiento de la guerra moderna*, Madrid, Alianza.
- BLANCO VALDÉS, ROBERTO L. (2010): *La construcción de la libertad*, Madrid, Alianza.
- BRUBAKER, ROGERS (2012): «Religion and nationalism: four approaches», *Nations and Nationalism*, n.º 18, pp. 2-20.
- BURDIÉL, ISABEL (2013): «Monarquía y nación en la cultura política progresista. La encrucijada de 1854», en GARCÍA MONERRIS, ENCARNA *et alii* (eds.): *Culturas políticas monárquicas en la España liberal. Discursos, representaciones y prácticas (1808-1902)*, Valencia, PUV.
- CADALSO, JOSÉ (1985): *Cartas marruecas*, Madrid, Castalia.
- CANO VERGARA, PABLO (1848): *Discurso en defensa del principio de la unidad religiosa, pronunciado en la Universidad de Madrid, por... en el acto solemne de recibir la investidura de Doctor de la Facultad de Jurisprudencia*, Madrid, La Publicidad, M. Rivadeneyra.
- CABRERA BOSCH, MARÍA ISABEL (1999): «La libertad religiosa», *Ayer*, n.º 34, pp. 93-125.
- CARCELLER, MANUEL (2012): *El Lledó dels Liberals. Catolicisme, cultura i política a Castelló de la Plana (1808-1912)*, Castelló, Ajuntament de Castelló de la Plana.
- CASANOVA AGUILAR, INMACULADA (1985): *Aproximación a la constitución nonata de 1856*, Murcia, Universidad de Murcia.
- DE LA CUEVA, JULIO DE y MONTERO, FELICIANO (eds.) (2007): *La secularización conflictiva. España (1898-1931)*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- D. J. Y. (1840): *El ciudadano perfecto formado desde la niñez*, Madrid, I. Boix.
- DÍAZ DE LA GUARDIA, EMILIO (1988): *Evolución y desarrollo de la Enseñanza Media en España de 1875 a 1930. Un conflicto político-pedagógico*, Madrid, MEC.
- DÍAZ MARÍN, PEDRO (2015): *La monarquía tutelada: el progresismo durante la Regencia de Espartero (1840-1843)*, Alicante, Universidad de Alicante.

- DOMÍNGUEZ, JUAN PABLO (2013): «Reformismo cristiano y tolerancia en España a finales del siglo XVIII», *Hispania Sacra*, Extra II, pp. 113-172
- FERNÁNDEZ SORIA, JUAN MANUEL (2002): *Estado y educación en la España contemporánea*, Madrid, Síntesis.
- FISCH, JÖRG (2002): *Europa zwischen Wachstum und Gleichheit 1850-1914*, Stuttgart, Verlag Eugen Ulmer.
- FRADERA, JOSEP M. (1986): *Jaume Balmes. Els fonaments racionals d'una política catòlica*, Vic, Eumo.
- FUENTES, JUAN FRANCISCO (1989): *José Marchena. Biografía política e intelectual*, Barcelona, Crítica.
- GARCÍA CÁRCCEL, RICARDO (2011): *La historia del pasado. Las memorias históricas de España*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- GARCÍA GARCÍA, RICARDO (2000): *Constitucionalismo español y legislación sobre el factor religioso durante la primera mitad del siglo XIX (1808-1845)*, Madrid, Universidad Autónoma de Madrid.
- HAUPT, HEINZ-GERHARD y LANGEWIESCHE, DIETER (eds.) (2010): *Nación y religión. Sociedades multiconfesionales en los siglos XIX y XX*, Zaragoza, Institución «Fernando el Católico».
- HERNÁNDEZ FRANCO, JUAN (2011): *Sangre limpia, sangre española. El debate sobre los estatutos de limpieza (siglos XV-XVII)*, Madrid, Cátedra.
- INAREJOS, JUAN ANTONIO (2010): *Intervenciones coloniales y nacionalismo español. La política exterior de la Unión Liberal y sus vínculos con la Francia de Napoleón III (1856-1868)*, Madrid, Sílex.
- KATZNELSON, IRA y STEDMAN JONES, GARETH (eds.) (2010): *Religion and the Political Imagination*, Cambridge, Cambridge University Press.
- KLAPP, MICHAEL (1869): *Revolutionsbilder aus Spanien*, Hannover, C. Rümpler.
- La Asamblea española de 1854 y la cuestión religiosa. Colección de discursos pronunciados sobre este asunto por los señores Diputados en las Cortes constituyentes. Publicados por M. (1855)*, Madrid, Imprenta de D. Anselmo Santa Coloma.
- LA PARRA, EMILIO (2001): «Iglesia y secularización en la primera época liberal», SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.): *Secularización y laicismo en la España contemporánea*, Santander, Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 55-73.
- (2010): «Los hombres de Fernando VII en 1808», ALBEROLA, Armando y LARRIBA, Elisabel (eds.): *Las élites y la «revolución de España»*. Alicante, Universidad de Alicante, pp. 127-152.
- LIGORIO, ALFONSO M.ª DE (1857): *Práctica de confesores para confesar a la gente del campo*, Barcelona, Pons.
- LOUZAO, JOSEBA (2008): «La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea», *Hispania Sacra*, n.º 121, pp. 331-354.
- (2013): «Nación y catolicismo en la España contemporánea. Revisitando una interrelación histórica», *Ayer*, n.º 90, pp. 65-89.
- MARCHENA, JOSÉ (1990): *Obra española en prosa (Historia, Política, Literatura)*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales.

- MARTÍ, OTILIA (1997): *Un liberalismo de clases medias. Revolución política y cambio social en Castelló de la Plana (1808-1858)*, Castelló, Diputació de Castelló.
- MENÉNDEZ PELAYO, MARCELINO (1967): *Historia de los heterodoxos españoles*, Madrid, BAC.
- MILLÁN, JESÚS (2003): «El absolutismo en la época de los propietarios. La alternativa antiliberal de Magí Ferrer», LA PARRA, Emilio, RAMÍREZ, Germán, eds., *El primer liberalismo: España y Europa, una perspectiva comparada*. Valencia, Biblioteca Valenciana, pp. 155-184.
- (en prensa): «La nación desde el absolutismo. Patria y monarquía en Lluís M. de Moixó», Alcores.
- OLMEDA, JOSÉ (1771): *Elementos del derecho público de la paz, y de la guerra*, Madrid, Vda. de M. Fernández.
- OLÓZAGA, SALUSTIANO DE (1864): «Las libertades públicas», *Estudios sobre elocuencia, política, jurisprudencia, historia y moral*, Madrid, A. de San Martín y Agustín Jubera, pp. 251-271.
- PEREIRA, MIRIAM HALPERN (2008): «Nación, ciudadanía y religión en Portugal en los siglos XIX-XX (1820-1910)», *Ayer*, n.º 69, pp. 277-302.
- PEYROU, FLORENCIA (2008): *Tribunos del pueblo. Demócratas y republicanos durante el reinado de Isabel II*, Madrid, CEPC.
- POLLACK, DETLEF (2001): «Historische Analyse statt Ideologiekritik. Eine historisch-kritische Diskussion über die Gültigkeit der Säkularisierungstheorie», *Geschichte und Gesellschaft*, n.º 37, pp. 482-522.
- PORTILLO, JOSÉ M.<sup>a</sup> (2000): *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, CEPC.
- PUJOL, ALBERTO (1821): *Las ventajas que resultan á la Nacion española de prohibir su constitucion el egercicio de cualquiera otra religion que no sea la catolica, apostolica, romana y la obligacion de todo español de aplicar su celo para conser-varla*, Barcelona, Garriga y Aguasvives.
- RAMÓN SOLANS, FRANCISCO JAVIER (2014): *La Virgen del Pilar dice... Usos políticos y nacionales de un culto mariano en la España contemporánea*, Zaragoza, Universidad de Zaragoza.
- RAMOS, EVA M.<sup>a</sup> (2008): *El marqués de la Paniega. Aristocracia, sociedad y mentalidad en la España del siglo XIX*, Málaga, Universidad de Málaga.
- REINHARD, WOLFGANG (2000): *Geschichte der Staatsgewalt. Eine vergleichende Verfassungsgeschichte Europas von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Múnich, Beck.
- REVUELTA GONZÁLEZ, MANUEL (2005): *La Iglesia española en el siglo XIX. Desafíos y respuestas*, Madrid, Universidad Pontificia Comillas de Madrid.
- RIQUER, BORJA (1994): «La débil nacionalización española del siglo XIX», *Historia Social*, 20, pp. 97-114.
- ROMEO, M.<sup>a</sup> CRUZ (2005): «De patricios y nación. Los valores de la política liberal en la España de mediados del siglo XIX», *Mélanges de la Casa de Velásquez*, n.º 35, pp. 119-143.

- (2014): «Progreso y religión: Nicomedes Martín Mateo», SERRANO, Rafael *et alii* (eds.): *Discursos y devociones religiosas en la Península Ibérica, 1780-1860*. Valladolid, Universidad de Valladolid, pp. 219-245.
- ROMERO TOVAR, LEONARDO (2013): «Romanticismo e idea de España en Juan Valera», MORALES, Antonio *et alii* (dirs.): *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, pp. 244-255.
- SÁNCHEZ-BLANCO, FRANCISCO (2007): *La Ilustración goyesca. La cultura en España durante el reinado de Carlos IV (1788-1808)*, Madrid, CSIC, CEPC.
- (2013): *La Ilustración y la unidad cultural europea*, Sevilla, Madrid, Fundación de Municipios Pablo de Olavide, Marcial Pons Historia, 2013.
- SÁNCHEZ-MEJÍA, M.ª LUISA (1992): *Benjamín Constant y la construcción del liberalismo posrevolucionario*, Madrid, Alianza.
- (2013): «Tolerancia y redención: un diálogo con *Mater dolorosa*», MORENO LUZÓN, Javier y REY, Fernando del (eds.): *Pueblo y nación. Homenaje a José Álvarez Junco*, Madrid, Taurus, pp. 223-241.
- SANTIRSO, MANUEL (2008): *Progreso y libertad. España en la España liberal (1830-1870)*, Barcelona, Ariel.
- SARDICA, JOSÉ MIGUEL (2012): «A Carta constitucional portuguesa de 1826», *Historia Constitucional*, n.º 13, pp. 527-561.
- SAZ, ISMAEL (2003): *España contra España. Los nacionalismos franquistas*, Madrid, Marcial Pons.
- SCHREIBER, JEAN-PHILIPPE (2013): «Il regime di separazione tra Stato e Chiesa in Belgio: una specifica forma di laicità?», *Memoria e Ricerca*, n.º 43.
- SIERRA, MARÍA (2009): «La sociedad es antes que el individuo: el liberalismo español frente a los peligros del individualismo», *Alcores*, n.º 7, pp. 63-84.
- SIRERA, CARLES (2011): *Un título para las clases medias. El instituto de bachillerato Luís Vives de Valencia, 1859-1902*, València, PUV.
- SMITH, ANTHONY D. (2008): *Els orígens ètnics de les nacions*, Catarroja, Afers.
- SPOHN, WILLFRIED (2003): «Multiple Modernity, Nationalism and Religion: A Global Perspective», *Current Sociology*, n.º 51, pp. 265-286.
- STALLAERT, CHRISTIANE (2006): *Ni una gota de sangre impura. La España inquisitorial y la Alemania nazi cara a cara*, Barcelona, Galaxia Gutenberg.
- TORRES, XAVIER (ed.) (2012): *Les altres guerres de religió. Catalunya, Espanya, Europa (segles XVI-XIX)*, Documenta, Girona.
- URQUIJO GOITIA, JOSÉ RAMÓN (1993): «Joaquín Aguirre», *Diccionario Biográfico de los Parlamentarios de Vasconia (1808-1876)*, Vitoria-Gasteiz, Parlamento Vasco, pp. 74-78.
- VALERA, JUAN (1864): *Estudios críticos sobre literatura, política y costumbres de nuestros días*, Madrid, A. Durán.
- (2001): *Pepita Jiménez*, Madrid, Cátedra.
- VARELA SUANCES-CARPEGNA, JOAQUÍN (2012): «El primer constitucionalismo español y portugués (Un estudio comparado)», *Historia Constitucional*, n.º 13, pp. 99-117.

- VILLALPANDO, FRANCISCO DE (1777): *Philosophia ad usum scholae fratrum minorum capuccinorum provinciae Castellae accomodata*, Madrid, Ibarra.
- VIÑAO FRAGO, ANTONIO (1982): *Política y educación en los orígenes de la España contemporánea. Examen especial de sus relaciones con la enseñanza secundaria*, Madrid, Siglo XIX.
- (2002): *Sistemas educativos, culturas escolares y reformas. Continuidades y cambios*, Madrid, Morata.

