

EL LIBERALISMO ESPAÑOL

Manuel Suárez Cortina (coord.)

DE LA MONARQUÍA CATÓLICA A LA NACIÓN DE LOS CATÓLICOS

JOSÉ M. PORTILLO VALDÉS
Universidad del País Vasco
Universidad de Santiago de Compostela

1. PLANTEAMIENTO.—2. GÉNESIS Y SIGNIFICADO DEL ARTÍCULO 12.—3. RELIGIÓN Y SOBERANÍA NACIONALES.

RESUMEN

La primera constitución española (1812) estableció en su artículo 12 la exclusividad religiosa del catolicismo en la nación española prohibiendo cualquier otra. Además, este mismo artículo atribuyó a las Cortes la facultad de protección de la religión católica. La historiografía liberal española se ha sentido tradicionalmente incómoda con el hecho de que el primer constitucionalismo fuera tan cerradamente intolerante, interpretándolo habitualmente como una necesaria concesión al sector más tradicionalista de las Cortes. Sin embargo, del estudio de los debates constituyentes, así como del análisis de la cultura político-religiosa de una parte significativa del primer liberalismo español pueden obtenerse respuestas más satisfactorias para explicar esta aparente contradicción.

Palabras clave: España; Liberalismo; Cortes de Cádiz; Constitución de 1812; Política y Religión.

ABSTRACT

The first Spanish constitution (1812) stated in article 12 that the Spanish nation was exclusively catholic not tolerating other confessions. In addition, the same article involved national legislature in the protection of the catholic religion. Spanish liberal historiography to the present time has certainly feel uncomfortable with the fact that the

first Spanish constitutionalism and liberal discourse was closely intolerant, trying to explain this fact as an almost necessary transaction with the traditionalist and monarchist wing of the Cortes (parliament). However, the study of the debates on the constitutional draft (1811-1812) and the analysis of the religious-political culture of a substantial part of the first Spanish liberalism allow us to explain this apparent contradiction between liberal constitutionalism and non-tolerant religious attitude.

Key words: Spain; Liberalism; Cortes de Cadiz; 1812 Constitution; Politics and Religion.

1. PLANTEAMIENTO

Como es bien sabido, los liberales españoles de la década de los treinta habían asistido desde el exilio a las revoluciones que a comienzos de la misma habían puesto punto final a la política del sistema basado en el principio monárquico. Francia y sobre todo Bélgica habían inaugurado un nuevo estilo político que se sustentaba en las constituciones de 1830 y 1831, respectivamente, y que corregían muy a fondo la perspectiva de las revoluciones constitucionales originales, las que habían tenido lugar en el Atlántico euroamericano entre 1774 y 1812. Lejana ya la perspectiva de la constitución como una emanación de cualquier forma de soberanía social —nacional o popular— el liberalismo tenía ahora a una versión mucho más *benthamiana* de las leyes políticas entendiendo que su objeto era establecer un sistema de garantía legal de las libertades y concretar un efectivo régimen parlamentario que funcionara sin generar permanentes conflictos, en gran parte atribuidos a la presencia misma del principio de soberanía nacional en el orden constitucional.

Se seguía de ello que la constitución de Cádiz ya no gustaba a casi nadie, ni a quienes emparentaban políticamente con los liberales más templados del Trienio ni a quienes conformarían la facción progresista, protagonistas del cambio constitucional de 1837. De los cambios esenciales que la «reforma de la constitución» de ese año trajo consigo no me ocupo ahora, salvo para recordar algo bien sabido, que el modelo de 1837 respondía muy fielmente al gusto liberal del momento, tan ajeno ya a aquel principio del primer constitucionalismo que enunciara uno de los padrinos de esta operación, protagonista también de la aventura gaditana, el conde de Toreno: la nación como soberana era la nación *super omnia*. El Toreno de 1837, aunque participación en la «reforma» no tuvo —pues de nuevo estaba en el exilio—, aceptaba sin duda su mensaje de fondo consistente en prescindir de la concepción de la nación como un *super omnia* político con todas sus consecuencias. Ya lo había dejado claro al apoyar mucho más decididamente la muy moderada aventura del Estatuto Real en 1834 (1).

(1) Cfr. ahora la documentada biografía de este personaje clave del liberalismo español por JOAQUÍN VARELA, *El conde de Toreno. Biografía política*, Madrid, Marcial Pons, 2005.

De entre los muchos cambios que trajo la constitución del 18 de junio de 1837 respecto de la del 19 de marzo de 1812, me permito recordar el que más directamente afecta a la cuestión que ocupa estas páginas. Donde en 1837 se decía: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la Religión Católica que profesan los españoles», en 1812 se había afirmado: «La religión de la Nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La Nación la protege por leyes sabias y justas y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.» Ni el Estatuto Real de 1834 ni el proyecto de constitución al gusto moderado que planeó Francisco Javier Istúriz en 1836 se paraban a señalar el punto, mientras la constitución de 1845 subrayará más claramente que la que a su vez «reformaba» el vínculo político de la religión con el Estado: «La Religión de la Nación española es la Católica, Apostólica, Romana. El Estado se obliga a mantener el culto y sus Ministros». Todo parece indicar que a los liberales reciclados de los años treinta, en efecto, les parecía que uno de los puntos más endebles del constitucionalismo gaditano era justamente la asociación entre nación y religión con la consiguiente exclusión de la tolerancia.

Sin embargo, cuando entre 1811 y 1812 se gestó la primera de las constituciones españolas ninguno de los diputados presentes consideró siquiera que fuese posible eludir una declaración acerca de la exclusividad confesional. Algunos de ellos, los más longevos y afortunados por haber escapado de la poda liberal llevada a cabo por Fernando VII y sus secuaces, serán aún personajes políticos de relieve en los años treinta como el propio Toreno, Agustín de Argüelles o Evaristo Pérez de Castro. Entonces sí se darán golpes de pecho por el error cometido en Cádiz respecto del tratamiento constitucional de la religión. De la lectura de las noticias que nos han quedado sobre aquellas sesiones en el hemiciclo del oratorio de San Felipe Neri de Cádiz, así como de otras noticias y debates del momento, se deduce, sin embargo, que la asociación entre nación y religión se aceptaba de manera tan natural como la existencia de la monarquía, es decir, como una seña de identidad supuesta y superpuesta al proceso mismo de creación constitucional. Para la historiografía española esta posición tan contundente del primer constitucionalismo español ha supuesto tradicionalmente una incomodidad pues no encaja demasiado satisfactoriamente en la imagen de Cádiz como cuna del liberalismo: ¿cómo puede siquiera denominarse liberal un sistema que excluye de entrada un principio tan liberal como el dominio individual sobre la propia conciencia?, ¿qué pedigrí liberal puede suponérseles a quienes de ese modo cancelaban toda relación con la tradición que desde John Locke y Pierre Bayle, pasando por Voltaire, llegaba hasta el Estatuto de Libertad Religiosa de Virginia?

Que algo debía haber en el mapa genético del liberalismo español que lo hacía peculiar al efecto podía aún verse en los años treinta, cuando los propios liberales de la primera época hacían pública confesión de su desatino en Cádiz. Compárese con los modelos de entonces, como la constitución francesa del 14 de agosto de 1830: «Todos profesan su religión con igual libertad, y gozan de

la misma protección para su culto», «Los ministros de la religión católica, apostólica y romana, profesada por la mayoría de los franceses, así como los de otros cultos cristianos, reciben asistencia del Tesoro público». O con la constitución belga del 7 de febrero de 1831: «La libertad de cultos, la de su ejercicio público, así como la libertad de manifestar opiniones en cualquier materia están garantizadas, salva la represión de los delitos cometidos en el ejercicio de estas libertades.» Diferencias con la formulación española de 1837, y no digamos con la de 1845, aún las había y evidentes.

Defiendo en este texto que el artículo 12 de la constitución de Cádiz lejos de resultar extravagante al conjunto del modelo constituyó una de las ruedas que hacía funcionar el conjunto. Siguiendo la observación de uno de sus más implicados ingenieros, Agustín de Argüelles, asumo que la constitución fue concebida como un «sistema», esto es, un conjunto ordenado en el que todo elemento guarda una relación lógica con el resto. Del análisis de algunas evidencias ambientales, así como de algunos puntos centrales del debate constitucional abierto en 1810, concluyo que la formulación alcanzada en ese artículo constituyó el modo que encontraron los arquitectos constitucionales de Cádiz para poder transitar de la monarquía católica a la nación católica como sujeto político capaz de encarnar en toda su potencia y amplitud al *super omnia* que decía Toreno.

2. GÉNESIS Y SIGNIFICADO DEL ARTÍCULO 12

El artículo de nuestra primera constitución que tan de cabeza ha traído a la historiografía española interesada en su estudio no se originó en el debate del artículo que le correspondía en el proyecto inicial enviado a las Cortes por la comisión correspondiente, que era el 13. Su origen estuvo en el debate del artículo 5 del proyecto, que acabó siendo finalmente el cuarto: «La Nación está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de todos los individuos que la componen.» Ese 30 de agosto de 1811 Joaquín Lorenzo Villanueva tomó la palabra inmediatamente de leído este artículo del proyecto para darle literalmente la vuelta argumentando que la obligación que se decía no podía ser establecida puesto que la nación y los sujetos de los derechos venían a ser una y la misma cosa. En efecto, el artículo, utilizando los pocos preceptos recién aprobados debía entenderse del siguiente modo: «La reunión de todos los españoles de ambos hemisferios está obligada a conservar y proteger por leyes sabias y justas la libertad civil, la propiedad y los demás derechos legítimos de los españoles de ambos hemisferios.» Era por ello que proponía afirmar en este momento más bien un derecho de la nación, que no de los átomos individuales de que se componía, puesto que el galimatías podía también perfectamente resumirse así: «La nación está obligada a proteger los derechos de la nación.» Siendo así, le pare-

cía de cajón que junto a la libertad y la propiedad se hiciera específica mención de la religión y el orden público, puesto que sin ello no se podía siquiera concebir la nación ni tampoco a los individuos que la componían.

De poco sirvió que terciara inmediatamente el diputado Muñoz Torrero —artífice junto a Luján, como se sabe, del decreto I de 24 de septiembre de 1810 que estableció la asociación entre nación y soberanía, y miembro de la comisión que había redactado el proyecto— para señalar que la religión ya tenía su propio espacio en el artículo 13 del proyecto con todo tipo de garantías. Tampoco desvió la atención ya centrada en este asunto el requerimiento del diputado Ortiz, mucho más propio del asunto, de que se mencionara la igualdad. Lo que interesaba, al parecer, tratándose de derechos de los españoles, era que apareciera por allí la religión. «La razón: aquí se hace una enumeración de los derechos que la nación está obligada a conservar, y el primero y principal es la religión.» Esta afirmación de Vicente Terrero centró el debate sobre la oportunidad de mencionar la religión entre los derechos de los españoles que la reunión de todos ellos, la nación, se obligaba a conservar y proteger. El zacateco José Miguel Gordoa centró aún más la cuestión al sostener que no se trataba de una relación entre libertad individual y religión sino del derecho de la nación a la religión «exterior o públicamente establecida», que constituía materia de Estado. Dio pie así para que Francisco Gutiérrez de la Huerta ofreciera un argumento de peso: si tratándose de derechos se incluía la religión podría ocurrir que se diera a entender ser voluntad del Congreso proceder como en los Estados Unidos de América, afirmando el derecho de cada individuo a la religión. El resultado podía ser el contrario al buscado: «Si V.M. sentara esta palabra *religión* envuelta con los demás derechos de los individuos, daríamos lugar a que nos tuvieran por tolerantes, y a que se dijese que V.M. sancionaba, y no impediría, el culto que cada uno quisiera seguir, lo cual es absolutamente contrario al dogma que establece la constitución de que no debe haber mas religión que la católica, apostólica, romana.»

Ahí terminó este escueto debate, o lo que nos ha quedado de él en el *Diario de las discusiones y actas de las Cortes*. No obstante, este pequeño contraste de ideas —pues ni llega a tener entidad de auténtico debate parlamentario— produjo un resultado que sí acabaría propiciando el más extenso debate tenido en las Cortes de Cádiz, el que tuvo que ver en 1813 con la abolición de la Inquisición. El arranque de todo ello está aquí, en este cruce de palabras entre las cuales la del diputado murciano Simón López constituye la primera formulación del artículo 12 del texto definitivo de 1812: «El principal deber a que está obligada la nación es el de defender la religión católica, apostólica, romana. Así me parece que podría y sería oportuno decirse de esta manera: *la nación está obligada a proteger por leyes sabias y justas la religión católica, apostólica, romana y sus ministros*». El resultado de este debate fue trasladado al del artículo 13 del proyecto, 12 del texto definitivo, que rezaba: «La nación española profesa la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra.» A propuesta de Villanueva el artículo fue remitido de nuevo

a la comisión para darle otra mano en el sentido que insinuó el diputado valenciano: «No obstante, quisiera yo que aquí se dijese algo de la protección que debe dispensar la nación a la religión que profesa.» Ignoraba así el congreso a Pedro Inguanzo, el conspicuo realista, doctoral de la catedral ovetense, al que le parecía poco lo dicho y pedía más claridad en el principio de obligación de los españoles respecto de la religión.

Al día siguiente, 3 de septiembre de 1811, presentaba la comisión su redacción final del que será el artículo 12, que fue aprobado inmediatamente: «La religión de la nación española es y será perpetuamente la católica, apostólica, romana, única verdadera. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquier otra.» El lenguaje utilizado no puede dejar de recordar el del propio artículo 4 (5 del proyecto) en que el compromiso de protección de derechos por parte de la nación se resolvía en una legislación sabia y justa. La religión había salido del capítulo de derechos, como quiso la mayoría, pero no lo hizo de vacío pues se llevó bajo el brazo una protección idéntica a la de los derechos de los españoles (2). De este modo, paradójicamente tres decantados partidarios de la asociación de religión y monarquía y de su instrumento por excelencia, la Inquisición, —Gutiérrez de la Huerta, Simón López e Inguanzo— habían dado la pauta para la redacción de un artículo que supondrá el aniquilamiento de esta última (hasta el regreso del rey felón, como es sabido).

Su colocación en el edificio constitucional tiene también su significado. Tal y como se había decidido, con insistencia al respecto de García de la Huerta, la religión no entró en el artículo que se ocupaba de derechos en un contexto de definición de la «nación española y de los españoles» sino bajo el título que se ocupaba de definir el territorio, la forma de gobierno y la ciudadanía. Esto es, entraba deliberadamente como una seña de identidad fuerte, como uno de los rasgos que, junto a la monarquía moderada hereditaria, la extensión ultramarina de la nación y la ciudadanía limitada, definían no tanto la esencia cuanto la forma de ser de la nación y los individuos que la componían. Fue posible, de este modo, que la religión católica se convirtiera en signo necesario de españolidad y de ciudadanía española. Entre los requisitos que se establecen para acceder a ambas categorías no se halla, en el texto constitucional, referencia explícita a esta comunión religiosa, aunque ésta está implícita en las condiciones más esenciales.

Como es sabido para la constitución gaditana —en ello no se diferenciaba de otros constitucionalismos coetáneos— no todos los individuos que habitaban en los «dominios de las Españas» eran españoles, menos aún ciudadanos españoles. Los primeros eran únicamente aquellos de entre esa inmensa humanidad que fueran «hombres libres y vecindados» en sus dominios, mientras ciudadanos, de entre estos, eran los que además «traen su origen de los dominios españoles

(2) BARTOLOMÉ CLAVERO, «Vocación católica y advocación siciliana de la Constitución de 1812», *Alle origine del costituzionalismo europeo*, Messina. Accademia Peloritana dei Pericolanti, 1991.

de ambos hemisferios». La ciudadanía era condición que se podía también perder o suspender por distintos motivos, que delimitaban aún más su goce: disfrutar empleo de otro gobierno, abandonar por cinco años el territorio español sin permiso gubernamental, por padecer sentencia con pena aflictiva o infamante, procesamiento penal o interdicto judicial de incapacidad, por quiebra, por estar al servicio en casa de otro o por no tener empleo o modo de vida conocido. En todo ello existe un estatuto básico, la vecindad, que permite el acceso a ambas categorías. En la determinación de la misma es donde interviene implícita pero pesantemente la religión, pues, como es bien sabido, la vecindad únicamente podía entenderse en su dimensión parroquial. El *vecino* de la constitución gaditana es el feligrés, el hijo de la Iglesia, que cumple con los ritos y ritmos de la vida religiosa en un ámbito local a la vista y conocimiento de la comunidad (3).

Era, de hecho, la comunidad local la que tenía capacidad exclusiva para determinar la condición activa de la ciudadanía, esto es, dicho en términos nuestros, la que elaboraba el censo. La constitución, que incorpora en su capítulo III del Título III toda una ley electoral —cosa que ya no harán otras constituciones— establecía un sistema de elección indirecta que arrancaba justamente en el ámbito parroquial. Las juntas de parroquia, formadas por todos los ciudadanos vecinos y en residencia efectiva en ella, debían reunirse tras acudir a una misa solemne de Espíritu Santo, con sermón adaptado a las circunstancias incluido, estar presididas por el jefe político, alcaldes o regidores y contar con la asistencia del cura párroco. Eran estas juntas las que decidían, por una parte, si había habido algún manejo previo para hacer caer la elección en determinada persona —excluyendo en el acto a los responsables o a los difamadores— y, por otra, resolvían cualquier duda sobre la calidad de cualquier persona para poder votar. En ambos casos «lo que decidiere se ejecutará sin recurso alguno por esta vez y para este solo efecto.» Dicho de otro modo, la junta de parroquia actuaba como un tribunal electoral sin posibilidad alguna de apelación sobre sus decisiones. La presencia del cura párroco en esa junta, expresamente querida por la constitución, podía resultar por ello determinante pues por su veredicto habría de pasar en no pocos casos la decisión de dudas sobre el avecindamiento de personas.

Que en todo ello estaba dándose por supuesto que se trataba de una reunión de católicos, de padres de familia avecindados en parroquias y en comunión así no sólo civil sino principalmente religiosa, vino a confirmarse por las propias Cortes en 1813. Ya el año anterior, a poco de ser aprobada la constitución, decretaba la asamblea que para la concesión de las cartas de naturaleza y ciudadanía —que otorgaban las mismas Cortes (4)— habían de aportar los interesa-

(3) Cfr. ALICIA HERNÁNDEZ, *La tradición republicana del buen gobierno*, México DF, FCE, 1993 y TAMAR HERZOG, *Vecinos y extranjeros. Hacerse español en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, 2005.

(4) Así lo había dejado claro el orden de 6 de agosto de 1812 (acuerdo del día 3 del mismo mes) al recordar a la Regencia que su función al respecto era de mera receptora de solicitudes que debía pasar informadas a las Cortes para su resolución. *Colección de decretos y órdenes que han*

dos documentación suficiente que acreditara la satisfacción de las condiciones estipuladas en el artículo 20 del texto constitucional («Para que el extranjero pueda obtener de las Cortes esta carta, deberá estar casado con española, y haber traído o fijado en las Españas alguna invención o industria apreciable, o adquirido bienes raíces por los que pague una contribución directa, o estableciéndose en el comercio con un capital propio y considerable a juicio de las mismas Cortes, o hecho servicios señalados en bien y defensa de la Nación.») (5). Estaban en ese caso no solamente los extranjeros en el sentido de *extraneum* por provenir de otros dominios, sino un ingente número de «extranjeros internos» creados por el controvertido artículo 18 de la *Pepa* («Son ciudadanos aquellos españoles que por ambas líneas traen su origen de los dominios españoles de ambos hemisferios y están avecindados en cualquier pueblo de los mismos dominios.»), que excluía expresamente de la ciudadanía a todo afroamericano. Para ellos creaba además una serie específica de exigencias que les abrían la puerta «de la virtud y el merecimiento» —que, como se ve, no se les suponen— y también la de la ciudadanía («A los españoles que por cualquier línea son habidos y reputados por originarios del África, les queda abierta la puerta de la virtud y el merecimiento para ser ciudadanos: en su consecuencia, las Cortes concederán carta de ciudadano a los que hicieren servicios calificados a la Patria, o a los que se distingan por su talento, aplicación y conducta, con la condición de que sean hijos de legítimo matrimonio de padres ingenuos; de que estén casados con mujer ingenua, y avecindados en los dominios de las Españas, y de que ejerzan alguna profesión, oficio o industria útil con capital propio.») (6).

En abril de 1813 las Cortes procedieron a regular el modo y estilo que debían usar para la concesión de las cartas de naturaleza y ciudadanía a propuesta del rey (o la Regencia). Acompaña el modelo propuesto un dictamen de la comisión encargada de la propuesta en que se repasaban los anteriores estilos en la concesión de cartas de naturaleza y se constataba el *novum* político de la ciudadanía que requería también una fórmula propia. Se hacía cargo la comisión del interés que tenía la nación en engrosar sus efectivos facilitando la adhesión a la misma de extranjeros, por lo que proponía unificar en dos únicamente las cartas (de naturaleza y ciudadanía), otorgando en ellas la amplitud de derechos que permitía la constitución y suprimiendo el pago de la media annata en las cartas de ciudadanía. Esta carta requería obviamente la primera, la de la condición básica de español, así como la satisfacción de los requerimientos del artículo 20 para los «puramente extranjeros» y del 22 para los extranjeros interiores afroamericanos que casi ni nombre tenían («si fuere de la clase de que habla este artículo»). La primera y esencial carta de naturaleza española se ganaba, según rezaba la fórmula

expedido las Cortes extraordinarias, Tomo III, Cádiz, Imprenta Nacional, 1813, pág. 45, disponible en <http://www.cervantesvirtual.com>

(5) Decreto CLIX, 13 de mayo de 1812. *Colección de Decretos*, cit. I, pág. 218.

(6) BARTOLOMÉ CLAVERO, *El Orden de los Poderes*. Historias Constituyentes de la Trinidad Constitucional, Madrid, Trotta, 2007 para el alcance de estas previsiones constitucionales.

aprobada en este decreto, «habiendo hecho constar ser Católico, Apostólico, Romano, y concurrir en él las circunstancias y calidades que le pueden hacer merecedor de esta gracia» (7).

Buena parte de la historiografía ha interpretado el artículo 12 de la constitución gaditana como una especie de mal menor, o de necesaria y casi forzada concesión del liberalismo a los sectores eclesiásticos más conservadores —como Inguanzo o Simón López. Hay para ello una base sólida, pues la declaración de exclusión de cualquier otra confesión que contenía este artículo, su intolerancia manifiesta, fue repudiada —como ya se ha recordado— por eximios protagonistas de la gestación de la primera constitución española. «En el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable.» Establecer la intolerancia en una constitución liberal era, para el Argüelles que narra el proceso revolucionario desde la perspectiva que ofrecían los casi veinticinco años que separaban aquel debate de su *Examen*, un auténtico baldón (8). Viene el asturiano a decir en el párrafo que dedica a la cuestión que en este punto los liberales tuvieron que ceder ante la presión eclesiástica y dejar para un futuro más ilustrado su reforma, esfuerzo que ese mismo clero intransigente les pagaría jaleando su persecución tras el nuevo crimen político cometido por Fernando VII en mayo de 1814.

Ocasión más prolija tuvo el asturiano de explicarse en las Cortes de 1837, las que se convocaron por última vez con la *Pepa* vigente. En el debate del artículo 11 de este texto, antes referido, donde se establece escuetamente la obligación de la nación respecto de la manutención del culto y de los ministros de la religión católica, explicó que el artículo 13 del proyecto gaditano se incluyó a instancias de los eclesiásticos liberales de la comisión —Muñoz Torrero, Espiga y Oliveros— que se barruntaban en caso contrario una cerrada oposición del clero al conjunto de la constitución. «Entonces —añade— los que pensábamos de otro modo, unánimemente y por un rasgo de deferencia hacia aquellos varones ilustres, convinimos en lo que nos pareció conveniente» (9). De nada serviría, prosigue el ya sexagenario diputado, pues el clero reaccionario «había ya calificado la Constitución de 1812, y les importaba muy poco ese artículo, prueba clara de ello es la suerte que tuvo esa Constitución a pesar de su artículo 12».

Lo paradójico es que, aun con todo ello, el propio Argüelles se opuso en aquel debate a la petición realizada por el ministro de Gracia y Justicia, José Landero, en nombre del gobierno de José María Calatrava, de introducir una fórmula en este artículo que expresamente previniera cualquier persecución por

(7) El decreto definitivo de las Cortes, de 13 de abril de 1813, decreto CCLI, en *ibid.* IV, pp. 50-51.

(8) AGUSTÍN DE ARGÜELLES, *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 el 14 del propio mes de 1813* (1835). Cito la edición de MIGUEL ARTOLA, Oviedo, Junta General del Principado de Asturias, 1999, T. II, pág. 54.

(9) *Diario de Sesiones de las Cortes*, Madrid, J.A. García, 1870, n.159, pág. 2482.

motivos religiosos. Consideró el viejo liberal que tal materia no era objeto constitucional sino propio de las leyes civiles y canónicas, que debían, eso sí, encontrar desembarazado el camino precisamente por el silencio constitucional al efecto. No se trataba, como tampoco en 1811, de establecer constitucionalmente la tolerancia: «Las leyes que quieren establecer la tolerancia producen lo opuesto, provocan las contiendas, irritan los ánimos, excitan las disputas.» Era más partidario Argüelles de procesos prácticos —de legislación civil y canónica, como dijo— que hicieran viable la ausencia de persecuciones religiosas (10).

Con toda la cautela que debe tomarse un análisis hecho muy a posteriori y en el que se jugaba el liberal asturiano también su prestigio político, lo cierto es que Argüelles no tomó la palabra en el debate del artículo 12 en 1811 —de hecho intervinieron sólo Inguanzo, Muñoz Torrero y Villanueva, siendo la pretensión inicial del presidente de las Cortes que se aprobara por aclamación. Ya hemos visto también que en el debate del artículo que fue definitivamente cuarto, el de los derechos de los españoles, Argüelles se levantó para rechazar cualquier mención de la religión en ese lugar tratando de establecer una distinción tan clara como permitían las circunstancias de lo ya aprobado entre religión y política. Lo ya aprobado para entonces era una invocación previa al texto que —aun no formando parte del articulado— todos parecieron entonces entender como parte de la constitución, esto es, como información esencial para entender su espíritu: «En el nombre de Dios todopoderoso, Padre, Hijo, y Espíritu Santo, autor y supremo legislador de la sociedad.» No es que fuera una originalidad, pues ya otras constituciones habían abierto con similar apelación a un dios legislador —como hacía el preámbulo de la constitución de la república de Massachussets (1780) que reconocía «la bondad del gran Legislador del universo»—, pero Argüelles como nadie sabía la relevancia que tal imprecación tenía entre católicos.

De hecho, la constitución de Cádiz era integralmente confesional, no sólo en su artículo 12. De haber constituido este artículo realmente una concesión a la galería, lo mismo cabría decir de los artículos 119, 173 y 212, que exigían de diputados, rey y príncipe de Asturias compromiso juramentado con la defensa intolerante de la religión («¿Juráis defender y conservar la religión católica, apostólica, romana, sin admitir otra alguna en el reino?») previa incluso a la defensa del orden constitucional que venía a renglón seguido. Es sabido también que el artículo 366 vinculaba la catequesis religiosa con la constitucional como partes de un mismo paquete educativo nacional que debía, además, garantizar la ciudadanía futura como estaba previsto en el artículo 25. Esta dispersión del compromiso intolerante tan presente en la *Pepa* fue bien advertido por quienes más ojo avizor debían estar al respecto. La Congregación de Asuntos Eclesiásticos Extraordinarios de España, en la Santa Sede, se ocuparía en 1820 de emitir sendos informes sobre la licitud del juramento que la constitución exigía de toda persona y autoridad —eclesiásticas por supuesto incluidas— en toda la monarquía. No

(10) *Ibid.*, pág. 2483.

es en el artículo 12 precisamente donde más se detiene el meticuloso análisis que los consultores Toni y Dumont hicieron del texto constitucional repuesto entonces, sino en esa dispersión de referencias a la religión católica, así como al tratamiento de las cuestiones relacionadas con nombramientos de autoridades eclesiásticas y la circulación en España de efectos legales pontificios (11).

No obstante el crédito que debe merecer voz tan autorizada como la de Argüelles, no puede tampoco perderse de vista que las Cortes generales y extraordinarias, las que fabricaron la constitución, no se caracterizaron precisamente por morderse la lengua cuando se trató de establecer principios de los que se quería hacer causa. Desde el primer día de su reunión las Cortes dejaron meridiana-mente claro que los reyes de España no eran ya soberanos porque lo era la nación. Reinstuyeron de hecho la monarquía y la dinastía de Borbón en Fernando VII por propia voluntad de la nación, sin que les frenara consideración alguna respecto de los realistas —o del propio rey— que pudieran sentirse así molestos por tan osada proclamación. Principios aquellos que la constitución recogía en sus primeros artículos y que fueron abiertamente defendidos durante su debate frente a quienes, desde una perspectiva monárquica, se opusieron a ellos.

No parece tampoco casar bien la interpretación de Argüelles —y con él de parte de la historiografía— con el hecho de que este mismo principio se repite cual eco en todo el mundo hispano. El constitucionalismo que precede a Cádiz, el venezolano de 1811, con toda la extensión que podía tener el poder constituyente en un momento de deliberada y expresa ruptura de cualquier ligazón política con la monarquía católica, llevaba el principio, cual divisa, en su primer artículo («La Religión, Católica, Apostólica, Romana, es también la del Estado y la única y exclusiva de los habitantes de Venezuela. Su protección, conservación pureza e inviolabilidad será uno de los primeros deberes de la Representación nacional, que no permitirá jamás en todo el territorio de la Confederación, ningún otro culto público, ni privado, ni doctrina contraria a la de Jesucristo.»). La primera constitución del México independiente, la de 1824, directamente importó el artículo 12 de la gaditana con la lógica sustitución de una nacionalidad por otra («La religión de la nación mexicana es y será perpetuamente la Católica, Apostólica, Romana. La nación la protege por leyes sabias y justas, y prohíbe el ejercicio de cualquiera otra.»). No en vano ambas constituciones, la mexicana de 1824 y la de Cádiz, compartían algunos ingenieros como Miguel Ramos Arizpe. Cabía todavía más contundencia que en Cádiz, esto es, redacciones que habrían hecho más felices a personajes como Inguanzo o López. La primera constitución chilena, la de 1822, establecía en su artículo 10 que «La religión del Estado es la Católica, Apostólica, Romana, con exclusión de cualquiera otra. Su protección, conservación, pureza e inviolabilidad es uno de los primeros deberes de los jefes del Estado, como el de los habitantes del territo-

(11) MANUEL TERUEL, *Obispos liberales. La utopía de un proyecto (1820-1823)*, Barcelona, Milenio, 1996, págs. 94 y ss.

rio su mayor respeto y veneración, cualquiera que sean sus opiniones privadas.» Por si fuera poco, el siguiente artículo declaraba delito de lesa constitución cualquier violación del enunciado precepto.

Entre tanta proclamación de intolerancia cabían, no obstante, algunos distingos interesantes. Había una cierta distancia, no sólo enunciativa, entre la asociación clara y terminante de la nación con la religión —que se hace en Cádiz y en México, por ejemplo— y la vinculación constitucional entre la religión y el rey o cualquier otra forma de jefatura del Estado —como se formuló en Chile en 1822 o en Bayona en 1808. Lo primero, establecer la religión nacional y, consecuentemente, la protección también nacional de la misma, dio mucho más juego del que dejan entrever las arrependidas reflexiones de Argüelles. En la cuenta cayó más pronto que tarde el mismo pensamiento antiliberal que abominó del artículo 12 como uno de los más perniciosos y rousseauianos de toda la constitución. En 1818 Rafael Vélez afirmará que el artículo 12, con apariencia de defensa y protección, significaba la puntilla en realidad para la Iglesia católica en España. Los tiempos en que esto se escribía ayudaban sin duda al énfasis y la exageración, de las que peca este juicio, pero es buen síntoma de que al pensamiento eclesiástico reaccionario el artículo de marras no le hacía gracia alguna. Lo confirmará la publicación entre 1826 y 1829 de la *Biblioteca de Religión*, publicada bajo amparo de Inguanzo, ya todo un arzobispo de Toledo (12). Fue también este pensamiento anticonstitucional el que se percató más claramente de la conexión que había entre los artículos cuarto y duodécimo, ofreciendo igual calidad de protección nacional mediante legislación sabia y justa a los derechos y la religión (13).

Es posible, por tanto, que el artículo 12 —y todo el corolario de confesionalidad de la *Pepa*— conformara una pieza más del engranaje de conexión entre nación y soberanía. Aunque para Argüelles esto serían puras milongas, para el pensamiento católico liberal —no sólo eclesiástico— el punto podía ser de suma relevancia. Tanto, que pudo leer ahí mismo, en el artículo 12, una literal condena del despotismo religioso y un pronunciamiento a favor de la libertad religiosa. Juan Antonio Posse así se lo hizo saber a sus feligreses de San Andrés (León) al presentarles la constitución que, a su entender, recogía los auténticos principios de la religión católica que no eran otros que los liberales (14). El obispo de Jaén, Diego Malo, proponía leer la *Pepa* como la corroboración

(12) JOSÉ M. IÑURRITEGUI, «Biblioteca de religión en tiempo sin historia. La catolicidad en nuestros orígenes constitucionales», en PABLO FERNÁNDEZ ALBALADEJO y MARGARITA ORTEGA (eds.), *Antiguo Régimen y liberalismo. Homenaje a Miguel Artola*, Madrid, Alianza Editorial, 1995.

(13) «¿Por qué en estos dos artículos a las leyes protectoras de la libertad civil, de la propiedad, de los demás derechos legítimos del ciudadano, de la religión católica, se les dan epítetos de sabias y justas?» *Reflexiones sobre la Constitución Política de la Monarquía Española, publicada por las Cortes extraordinarias en 1812*, s.l. s.a. (pero 1821).

(14) JUAN ANTONIO POSSE, *Discurso sobre la Constitución* (1813), en *Memorias del cura liberal don Juan Antonio Posse con su Discurso sobre la constitución de 1812*, edición de RICHARD HERR, Madrid, CIS y siglo XXI, 1984.

de que una buena constitución es la que asimila la justicia y equidad naturales con las máximas del evangelio, que son las mismas iluminadas por la revelación (15).

Este tipo de discursos, que conformaron un pensamiento eclesiástico constitucionalista, se mostró bastante común en el mundo hispano en el momento de la crisis de su monarquía. Recuérdese que Miguel Hidalgo, José María Morelos y otros líderes insurgentes novohispanos de la primera hornada sostuvieron que un orden político justo debía estar ante todo inspirado en los principios de la religión, como dejaron plasmado en el primer artículo de la constitución de Apatzingan (1814): «La religión católica apostólica romana es la única que se debe profesar en el Estado.» Efectivamente, la idea de la constitución estuvo en esos momentos estrechamente vinculada con la idea de dar forma política a una comunidad de católicos que, como hemos visto en los decretos de naturaleza y ciudadanía, era un sinónimo de comunidad de españoles, esto es, de nación según el artículo primero de la primera constitución española. En 1811 Camilo Henríquez sermonaba al congreso chileno en la misa previa a su primera reunión para recordarle que sus obligaciones eran respecto de la libertad, la religión y el honor. Constitución y religión aparecían como elementos necesarios de la ecuación que tenía que resolver aquella asamblea, como otras del mundo hispano, ante la crisis de su monarquía: «Mas, como tan grandes bienes no pueden alcanzarse sin establecer por medio de nuestros representantes una constitución conveniente a las actuales circunstancias de los tiempos, esto es, un reglamento fundamental que determine el modo con que ha de ejercerse la autoridad pública, y sin que este reglamento se reciba y observe por todos religiosamente, podremos ya pronunciar a la faz del universo las siguientes proposiciones. Primera proposición: Los principios de la religión católica, relativos a la política, autorizan al Congreso Nacional de Chile para formarse una constitución» (16). Al igual que el obispo de Jaén y otros prelados y curas párrocos, Henríquez —de la orden de la Buena Muerte— encontró mucho más sencillo explicar la conveniencia del constitucionalismo apelando a una interpretación liberal del catolicismo que a la filosofía política moderna que, por otra parte, conocía bien desde sus años de estudio en Lima (17).

(15) *Exhortación pastoral dirigida por el R. Obispo de Jaén a sus diocesanos, con motivo de enviarles la Constitución política de la monarquía española, promulgada en Cádiz a 19 de marzo de 1812*, Jaén, s.a. (19-IX-1812).

(16) CAMILO HENRÍQUEZ, «Sermón en la instalación del primer congreso nacional» (4 de julio, 1811), en *Escritos políticos de Camilo Henríquez* (introducción y recopilación de RAÚL SILVA CASTRO), Santiago de Chile, Ediciones de la Universidad de Chile, 1960, pág. 51.

(17) Henríquez tuvo ocasiones varias en su dilatada actividad política de plantear estos principios. Tempranamente lo hizo en el primer periódico de Santiago de Chile, fundado por él mismo: «De la Religión católica considerada con respecto a los cuerpos políticos», *La Aurora de Chile*, 10, 16 de abril, 1812.

Uno de los ejemplos más evidentes es, sin duda, el de Francisco Martínez Marina. Para el ilustrado eclesiástico asturiano, la libertad no podía entenderse más que desde una comprensión religiosa de la misma, esto es, como una capacidad de querer el bien proporcionada por el don divino de la razón. Como antónimo de la necesidad, la libertad para Martínez Marina era un atributo natural del hombre pero no por una razón estrictamente *natural* —el mero hecho de existir en la naturaleza— sino por otra religiosa que tenía que ver con su creación por Dios para el cumplimiento del plan divino. Se trata de una libertad que acompañaba también, en opinión del doctor astur, al hombre civil. De hecho, lejos de constituir un estadio diferenciado de libertad respecto de la regulada por leyes y gobierno establecido, la libertad natural del hombre debía constituir el molde sobre el que se produjera la legislación reguladora de la vida civil. Dicho de otro modo, las leyes que se fundamentaban en este sano principio de adecuación a la libertad natural del hombre como don divino, eran las «leyes sabias y justas» que decían los artículos cuarto y duodécimo de la constitución. Era, ese de producir legislación sabia y justa, acomodada a la razón natural y adecuada a la libertad natural, el momento de la nación, único intérprete autorizado de esos principios (18).

En un texto muy cercano doctrinal y estilísticamente al de Martínez Marina, escrito durante su cautiverio en Ceuta, el venezolano Juan Germán Roscio se confesaba errado en las doctrinas políticas que había asimilado en su juventud —que le había llevado a suponer dogma político la infalibilidad de los príncipes— y realizaba un ejercicio de relectura de las fuentes esenciales, que no eran las de la filosofía política moderna —que también conocía— sino las bíblicas. De su estudio Roscio extraía conclusiones muy interesantes para un pensamiento liberal católico, pues como el asturiano entendía que la libertad natural era atributo sagrado del hombre, como su razón, y como él también proponía transferir este principio a la arquitectura política de las sociedades. El resultado debía ser no otro que la afirmación de la soberanía social y el sometimiento a sus decisiones, sabias y justas, de todos los magistrados. A ello dedicaba sus largas reflexiones, que va hilvanando desde comentarios de las mismas sagradas escrituras que consideraba prostituidas por el despotismo para mostrar que el mensaje evangélico apuntaba en la dirección opuesta, esto es, la de los principios liberales. Era, en realidad, lo que le gustaba de la constitución de 1812. A pesar de que respecto de América la *Pepa* no había sido liberal, el americano podía apreciar en ella sus virtudes derivadas del traslado a la norma política fundamental de los principios evangélicos. Testigo del nuevo delito político de Fernando VII, cometido en mayo de 1814, reflexionaba en su celda: «Lloré sin

(18) FRANCISCO MARTÍNEZ MARINA, *Principios naturales de la moral, de la política y de la legislación* (1823-1824), cito de la edición a cargo de JOAQUÍN VARELA (Oviedo, Junta del Principado, 1993). Resumo apretadamente aquí lo que expongo con más detalle en JOSÉ M. PORTILLO VALDÉS, *Revolución de Nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, CEPC, 2000.

embargo su ruina, y suspiraba por su restablecimiento y mejora. Me bastaba para estos sentimientos el mirar declarado en la nueva carta el dogma de la soberanía del pueblo; sentadas las bases de la convención social; abierto el camino de la felicidad a una porción de mis semejantes; y marcado el rumbo hacia la perfección de una obra que debía ser imperfecta o viciosa en su cuna... Me confirmé en mi concepto cuando de la prensa ya esclavizada, empezaron a salir papeles y libros contra principios naturales y divinos profesados en la Constitución» (19).

3. RELIGIÓN Y SOBERANÍA NACIONALES

Por ello, el artículo 12 resultaba perfectamente coherente con la idea de la soberanía de la nación y de su primacía en el orden constitucional, por encima de individuos, monarca o territorios. Si, como Toreno resumió brillantemente, se trataba de establecer un orden dominado por el *superomnia*, la nación española, dotarla de una seña de identidad fuerte y reconocible en toda su extensión tenía, sin duda, notable utilidad política. Téngase presente que la nación española definida en nuestra primera constitución era mastodóntica, como detalla el artículo 10 de la *Pepa*. Adviértase también que la operación de conversión de la crisis monárquica en una crisis constitucional, resoluble sólo por la nación, comportaba un acto de reformulación de un pacto que vinculara todo aquel complejo mundo hispano en un mismo cuerpo político. Sustituir la monarquía católica y, más concretamente, al *Rex Catholicus* como vínculo colectivo de unión y pertenencia a un mismo cuerpo político, el de la monarquía, no era desde luego empresa sencilla. La ruptura del vínculo se había apreciado en toda la geografía monárquica, no sólo en la parte invadida efectivamente por un ejército imperial extranjero y en toda ella, no sólo en su porción europea, se habían activado mecanismos extraordinarios para afrontar la crisis —otra cosa distinta, sobre la que no cabe aquí entrar, es la distinta validez que las autoridades metropolitanas dieron a unas mismas instituciones de emergencia, las juntas, en Europa y fuera de ella. Proponer ahora, como se hizo en Cádiz, la conversión de la monarquía, de toda ella, en nación suponía una operación de muy alto riesgo político como, por otra parte, se demostró desde entonces y hasta 1824.

No carecía de sentido, por tanto, procurar transferir a la nación, junto con la soberanía, la seña de identidad más fuerte de la monarquía tradicional, esto es, la catolicidad. Si el tránsito hubiera sido como el Argüelles de los años treinta nos dice que habían deseado él y otros liberales, es decir, de la monarquía católica a la nación española a secas, muy probablemente habría resultado imposible cualquier intento de recomposición del pacto hispano. Hacer patente que en ese trán-

(19) JUAN GERMÁN ROSCIO, *Triunfo de la libertad sobre el despotismo* (1817), Caracas, Biblioteca Ayacucho, 1996 (edición de DOMINGO MILIANI), pág. 3.

sito histórico y de consecuencias políticas esenciales la nación mantenía la identidad religiosa era, sin duda, otra cosa. Lo vio bien claro el otro gran protagonista del momento que vivió para contarlo, el conde de Toreno, quien, como Argüelles, reflexionó sobre todo lo obrado en Cádiz con la perspectiva, el olvido y la necesidad de justificación vital que da el tiempo. No en vano se tomó su tiempo para idear, escribir y rematar su relato de estos hechos entre 1827 y 1837.

En su historia sobre el complejo proceso de crisis y revolución en España, Toreno procedió a una crítica sistemática de la ingeniería constitucional gaditana realizada ya desde la perspectiva del moderantismo que guiaría a partir de entonces su actividad política. No es que abominara de lo hecho hasta entonces, pero, digamos, lo asumía sólo con la fecha debajo pues muy otro era ya su pensamiento respecto de cuestiones tan esenciales como la soberanía nacional, la relación entre el gobierno y el parlamento, la misma estructura de éste o la asimilación de nación y monarquía no diferenciando entre metrópoli y colonias (20). Como su paisano, recordaba que el artículo trajo algo de cabeza a quienes apostaban más claramente por la tolerancia, pero que fue finalmente aceptado el retoque entre la propuesta inicial y el texto definitivo como mal menor. «Además —continuaba— el artículo, bien considerado, era en sí mismo anuncio de otras mejoras»; la religión, decía, «será protegida por leyes sabias y justas.» Cláusula que se enderezaba a impedir el restablecimiento de la Inquisición, para cuya providencia preparábase desde muy atrás el partido liberal. Y de consiguiente, en un país donde se destruye tan bárbara institución, en donde existe la libertad de la imprenta, y se aseguran los derechos políticos y civiles por medio de instituciones generosas, ¿podrá nunca el fanatismo ahondar sus raíces, ni menos incomodar las opiniones que le sean opuestas?» (21).

En efecto, como es notorio, la consecuencia de más recorrido que tuvo el artículo 12 de la constitución gaditana fue la primera abolición del tribunal de la Inquisición. Inguanzo o Gutiérrez de la Huerta debieron arrepentirse lo suyo de haber provocado en gran parte, con sus intervenciones acerca de los artículos quinto (luego cuarto) y decimotercero (luego duodécimo) del proyecto, el redactado final de este punto, pues la asociación que estableció entre nación y religión católica fue el fundamento que permitió llegar a la supresión del Santo Oficio. Asunto de tanta consecuencia entretuvo a las Cortes como ninguno, salvo el debate de la propia constitución. Por otro lado, los decretos de 22 de febrero de 1813 constituyeron el más claro triunfo de los planteamientos político-religiosos de quienes —como Villanueva, Muñoz Torrero, Luján, Oliveros y otros— habían defendido la asociación de la nación y la religión en el debate constitucional, puesto que otras medidas en las que pensaban también —convocatoria de un Concilio con cierta mano en su orden del día por parte de las

(20) Cfr. JOAQUÍN VARELA, *El conde de Toreno*, cit. págs. 144 y ss.

(21) Cito de la edición electrónica en <http://www.cervantesvirtual.com>

Cortes, reformas de las órdenes, venta de bienes de la Iglesia— o se quedaron en fase de proyecto o tuvieron una eficacia limitada (22).

El diputado suplente por Perú Blas Ostolaza, futuro confesor y camarillero de Fernando VII, se percató entonces del alcance que podía tener lo aprobado en la constitución y de cómo la asociación entre nación y religión podía resultar letal para la Iglesia tradicional (23). El punto esencial del debate que se tuvo en las Cortes entre diciembre de 1812 y febrero del año siguiente —si la asamblea de la nación era quién para entender en asuntos como el que se sustanciaba— estaba perdido de antemano para las posiciones más recalcitrantemente inmovilistas pues la lectura del precepto constitucional, como recordó encabezándolo el decreto resultante, no dejaba lugar a dudas: la religión quedaba asociada a la nación y no al rey y, por tanto, debía protegerse mediante una legislación nacional («sabia y justa»). Existiendo políticamente ya la nación y reteniendo *esencialmente* la soberanía, el Santo Oficio estaba literalmente de más. No podían ser más elocuentes los dos primeros artículos del primero de los decretos de 22 de febrero de 1813: «La Religión Católica, Apostólica, Romana será protegida por leyes conformes a la Constitución.» y «El tribunal de la Inquisición es incompatible con la Constitución.»

La protección constitucional se tradujo en un restablecimiento de la ley de Partidas (II, XXVI, VII) que establecía la jurisdicción episcopal en materias de fe, así como en la colaboración entre la justicia civil y la eclesiástica para la sustanciación y la terminación de las acusaciones de herejía. Se encarnaba en este decreto la vieja aspiración de quienes, desde el febronianismo, habían venido abogando en las décadas finales del siglo XVIII por la jurisdicción episcopal dentro de la Iglesia y por una moderación de la república eclesiástica respecto de la civil (24). Es la posición que defienden los promotores de la supresión, aludiendo a la historicidad de la Inquisición y argumentando que una institución creada por decisión real en el siglo XV bien podía sustituirse, por decisión de la nación soberana, por un sistema más *nacional*. Por otro lado, dejaba en manos de los obispos la concesión de licencia de impresión en materias de religión, con posibilidad de apelación por parte de los autores a los jueces eclesiásticos y la obligación de éstos de remisión de sus prohibiciones al gobierno para recabar el dictamen del Consejo de Estado y elaborar, teniéndolo en cuenta, la lista de libros prohibidos. Como se recordará, el Consejo de Estado en el sistema gadi-

(22) EMILIO LA PARRA y MANUEL SUÁREZ CORTINA, *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998 cap. I (que firma EMILIO LA PARRA).

(23) MANUEL REVUELTA, «La Iglesia española y la crisis del Antiguo Régimen (1808-1833)», en RICARDO GARCÍA-VILLOSLADA (dir.), *Historia de la Iglesia en España*, Madrid, 1979, pág. 50.

(24) Algunas precisiones sobre este planteamiento ofrecí en JOSÉ M. PORTILLO, «El Monitorio de Parma y la constitución de la república civil en el *Juicio imparcial* de Campomanes», en EMILIO LA PARRA y JESÚS PRADELLES, *Iglesia, sociedad y Estado en España Francia e Italia (ss. XVIII a XX)*, Alicante, Instituto Juan Gil Albert, 1992.

no constituía el único consejo del rey —no había, por tanto, consejo de ministros— y éste lo nombraba de ternas presentadas por las Cortes. En suma, se trataba de devolver jurisdicción a los obispos en materias de fe y del control de la imprenta en materias de religión —también previsto en el decreto de libertad política de la imprenta— a la vez que la nación hacía reserva de capacidad legislativa permanente para protección de la religión (25).

La consecuencia que tenía lo aprobado en 1811 como artículo 12 de la constitución se mostraba ahora en toda su dimensión. La constitución había establecido ciertamente un sistema de intolerancia religiosa como fundamento de la constitución, lo que, como hemos visto, repercutía luego en distintas disposiciones relativas a instituciones básicas del sistema como las Cortes, el rey y su heredero. Pero, al mismo tiempo, había roto la identidad entre monarquía y religión católica encarnada en la persona del rey católico para sustanciar la idea de una nación de católicos, la «república de almas» que dijera Martínez Marina, que, precisamente por ser intolerantes en materia de religión, se comprometía *qua communitas* con su protección. No ha de extrañar el renuncio ahora de quienes tan insistentemente habían pedido aquel compromiso nacional explícito debatiéndose la constitución.

Los decretos que acompañaron a este de abolición formal de la Inquisición reforzaban la perspectiva de la nación católica. Por lo pronto, ordenaba el segundo de estos decretos que en todas las parroquias de la monarquía se leyera públicamente un manifiesto que las Cortes habían elaborado, concedoras de que la decisión adoptada requería explicaciones públicas. Este manifiesto presentaba la abolición de la Inquisición principalmente no como un triunfo de derechos individuales o de garantías procesales, que también vienen luego, sino, ante todo, como «uno de los medios para sostener en el Reino la Religión católica, apostólica, romana que tenéis la dicha de profesar y que desde la sanción del artículo 12 de la constitución política de la Monarquía están las Cortes obligadas a proteger por leyes sabias y justas» (26). Uno de los énfasis de este manifiesto era precisamente presentar a la nación, su representación y su constitución como instrumentos efectivos de protección de la religión. Así, por ejemplo, recordaba una evidencia constitucional —que desde la promulgación de la *Pepa* sólo podían ser españoles quienes profesaran la religión católica— y una carencia palmaria al respecto —la religión estaba ayuna de protección desde la defección del inquisidor general. Por lo tanto, el decreto se presentaba no como una acción a favor de la garantía de derechos individuales sino, antes bien, principalmente como un preservativo frente a la herejía: «No penséis, ni imaginéis de modo alguno, que podrán quedar impunes los delitos de herejía.»

(25) El largo debate está analizado en el capítulo que le dedicó, en su aún insuperada obra, EMILIO LA PARRA, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto Juan Gil Albert, 1985, cap. 5.

(26) DSC, cit. *Discusión del proyecto sobre el Tribunal de la Inquisición* (que forma volumen propio), pág. 4533.

Los otros dos decretos que se emitieron aquel 22 de febrero de 1813 son también interesantes. Uno de ellos obligaba a retirar todos los anuncios públicos de sentencias de la Inquisición para evitar la infamia de familias y personas, tendiendo al principio de la responsabilidad individual y no familiar de los crímenes. El otro, muy en la línea del decreto de abolición, establecía la declaración como bienes nacionales de todos los que pertenecieran a la Inquisición y detallaba los procedimientos de incorporación al patrimonio de la nación. La asociación de nación y religión implicaba también así que la primera debía asimilar el patrimonio de la institución ya obsoleta.

Con ello la revolución operada en Cádiz trataba de completar un giro que conducía de la monarquía católica a la nación católica, la de los españoles de ambos hemisferios que se identificaban por su comunión de fe y que se comprometían en su defensa de idéntico modo a como debían defender mancomunadamente sus derechos mediante leyes sabias y justas. Que, a la altura de los años treinta, aquello pareciera un despropósito no debe implicar necesariamente que lo pareciera también en el momento en que fue ensayado aquel intento. Tanto Santo Tomás como Rousseau podían andar detrás de ello.