

Reforma/abolición del Tribunal de la Inquisición (1812-1823). La constitución de la *autoridad absoluta**

Beatriz Cárceles de Gea

Universidad Autónoma de Madrid
Corregidor Juan Francisco de Luján, 6, 4º A
28030 Madrid

Resumen

La reforma/abolición de la Inquisición por las Cortes de Cádiz se decide de acuerdo con un concepto de orden reformado, ajustado al *espíritu del tiempo*. La emergencia de la reforma se nos presenta como el punto de encuentro de dos constituciones, una antigua y una nueva, que se legitiman mutuamente. A partir de aquí, el discurso político se desenvuelve en torno a las contradicciones surgidas de las fuentes de legitimación del régimen liberal con la construcción, por primera vez, de una *autoridad absoluta*.

Palabras clave: Inquisición, Cortes de Cádiz, Absolutismo, relaciones Iglesia-Estado.

Resum. *Reforma/abolició del Tribunal de la Inquisició (1812-1823). La constitució de l'autoritat absoluta*

La reforma/abolició de la Inquisició per les Corts de Cadis es decideix d'acord amb un concepte d'ordre reformat, ajustat a l'*esperit del temps*. El sorgiment de la reforma se'ns presenta com el punt de trobada de dues constitucions, una antiga i una nova, que es legitimen mútuament. A partir d'aquest punt, el discurs polític es desenvolupa al voltant de les contradiccions sorgides de les fonts de legitimació del règim liberal amb la construcció, per primer cop, d'una *autoritat absoluta*.

Paraules clau: Inquisició, Corts de Cadis, Absolutisme, relacions Església-Estat.

Abstract. *Reform/abolition of the Inquisition (1812-1823). The constitution of an absolutist authority*

Reform/abolition of the Inquisition in the charge of Constituent Assembly in Cadiz is decided from a notion of reform adjusted to the *spirit of the time*. Emergence of reform is the emergence of two constitutions: an ancient one and a new one which legitimise mutually. Taken into account, political speech is developed round contradictions emerged from legitimated sources of liberal regime with the constructions for the first time of an *absolutist authority*.

Key words: Inquisition, Constituent Assembly of Cádiz, Absolutism, Relations between Church and State.

* Este trabajo se ha llevado a cabo con una beca postdoctoral FPI del MEC durante los años 1996 y 1997, en la Escuela Española de Historia y Arqueología del CSIC en Roma.

Sumario

El 22 de febrero de 1813 el Tribunal de la Inquisición fue declarado «incompatible con la constitución política de la monarquía» que fuera aprobada en 1812. Un día después, la Regencia del reino *abolía* el Santo Oficio. No obstante, su sustitución por los tribunales de la fe, denota una reforma del tribunal oculta¹. Así, la solución adoptada fue obra de un espíritu de reforma, cuyas diferentes posturas se pronuncian con independencia del régimen político, que afectaba a distintos aspectos de la vida pública, y que venía siendo tenida como necesaria desde el siglo XVIII. Pero, el hecho de que esta decisión se ejecute en unos momentos de cambio constitucional, llevó a los diputados de Cádiz a identificar esta supuesta desaparición con el nuevo régimen. De acuerdo con estas consideraciones, para poder comprender en su justo valor el alcance de la decisión adoptada en Cádiz, insertaremos el debate en el discurso político surgido entre *constitución antigua* y constitución nueva. Por lo que no nos detendremos sólo en el conjunto de razones que se esgrimieron, en favor o en contra de la Inquisición, sino en el enfrentamiento político que con esa razón se produjo. Con ello pretendemos desvelar los verdaderos motivos de conflicto que hacían irreconciliables a ambas constituciones, que no se referían a la reforma o abolición de la Inquisición. En efecto, el motivo de disputa, como plantearíamos en este trabajo, que explica el acalorado debate surgido en torno al futuro del Santo Oficio, en y fuera de las Cortes, es la institución de una autoridad *absoluta* inédita, que obliga al cumplimiento de la ley, responsable de la abolición o reforma, que socava el discurso político del *antiguo régimen*. Una razón que por haber sido ignorada por los liberales en el debate, no obstante las continuas argumentaciones presentadas por los prelados y cabildos, nos avisa sobre las razones que, por ocultas, se revelan como la causa que hace incompatible la *constitución antigua* y la nueva. Un supuesto que también ha sido ignorado por la historiografía que se ha ocupado de la abolición, la cual se ha centrado en el aspecto polémico de la institución, que se ha identificado con el conflicto constitucional²; cuando éste se produce en el choque entre dos discursos políticos opuestos, no en las justificaciones y razones ideológicas esgrimidas so pretexto del Santo Oficio, que responden a un problema de legitimación del nuevo régimen.

1. R. de Vélez (1825, p. 252), alude a «...la abolicion del santo oficio, *no como estinguido*, sino como *reformado* segun nuestra antigua legislacion», debido a la instauración de los tribunales protectores de la fe. J. Le Brun (1994), p. 341. Vid. L. Alonso Tejada (1969). J.M. Pérez Prendes (1994), p. 186-187.
2. J. del Castillo y Mayone (1935). L. Alonso Tejada (1969). F. Martí Gilabert (1975). Haliczzer St. (1984). J.A. Escudero (1991).

Este trabajo se ha llevado a cabo con fuentes documentales que, bien llegaron a Roma en la efervescencia del debate (cartas pastorales, exhortaciones, representaciones y escritos diversos), bien se generaron a través de la correspondencia entre la Nunciatura y la Secretaría de Estado³.

El principio de libertad

El principio de libertad civil y política se ha identificado con el régimen instaurado en 1812. Sin embargo, la misma idea de libertad podían expresarla las autoridades eclesiásticas, de acuerdo con los principios de la *constitución antigua*. Así, en este epígrafe, las razones que exponen los liberales y los partidarios de esta constitución, no se sitúan en una dicotomía liberal-*absoluto* de ideas contrapuestas, como se presentó por los abolicionistas, y ha sido recogido por la historiografía⁴. Es decir, no encontramos una diferencia de razones entre los prelados y los liberales, pues el cruce de argumentos o justificaciones sobre la existencia del Santo Oficio se extrajo de idénticos referentes conceptuales constituidos por relación a las ideas propias del tiempo. Así, en este debate ideológico, la labor de la Inquisición contra las libertades individuales, en lo que es el ideario político liberal: la declaración de derechos del individuo, se constituyó en uno de los puntos de conflicto. De las acusaciones que sus detractores los liberales lanzaron, destaca la de haber atentado contra la libertad civil. Pero, para el pensamiento católico, si la libertad evangélica y la libertad cristiana no sólo era reconciliable, de acuerdo con el *espíritu del tiempo* [*die Zeitgeist*]⁵, con la idea de libertad civil, sino que la independencia espiritual contribuía al desarrollo de la «verdadera libertad» individual y política⁶, para los defensores del Santo Oficio, el tribunal, en tanto que custodiaba y responsable de la ilustración del hombre civil y religioso, se podía armonizar con una idea de libertad teológica, como respuesta libre del hombre a la iniciativa de Dios que se revela⁷. De acuerdo con este concepto, la Inquisición como aventajado defensor de la fe, no contrariaba un concepto de libertad en el que se integraban las ideas filosóficas de los derechos del hombre. Incluso estos derechos podían descalificar los ataques contra el Santo Oficio. Por tanto, la libertad no era privativa ni de los liberales ni del nuevo régimen político, sino que era hija de un tiempo histórico del que también participaba el pensamiento católico. Por este lado no encontramos incompatibilidad, *constitución antigua* y nueva se armonizaban, desde el momento que la primera no se define por

3. La correspondencia y otros escritos pertenece a los legajos del ASV: NM, 230; 231; 234; 238; 243; 247; 263; 264. SS, Esteri, 432; 249; 249 (2), (3), (4), (5). Representaciones y exhortaciones de la BAV, colección Ferraioli, III.2183, 7; IV.9772, 10; IV.9679; IV.9674, 6, 12, 17; IV.9784, 4, 8; V.7756, 1, 4, 6; V.7985; V.7986, 1, 4; VI.533.
4. «Memoria interesante para la historia de las persecuciones de la Iglesia Católica... en España...», ASV, Madrid, 1814, ASV, NM, 231, p. 69.
5. E. Castelar (1864), p. 59. J. Saugnieux (1970), p. 185. M. Lafuente (1855), p. 28. F.J. García Rodrigo (1877), vol. 3, p. 420.
6. P. Gual (1852), p. 275-276. Vid. F. Traniello (1993), p. 214.
7. G.M.M. Cottier (1969), p. 164.

oposición a la libertad. La consecuencia lógica es que la Inquisición, como parte integrante de esta libertad, no negaba la revolución⁸. El concepto de libertad presente en la constitución de Cádiz, se extraía de una tradición de la monarquía que vinculaba el pasado legal y de libertad con la nueva constitución, identificado preferentemente con las Cortes medievales⁹. La consecuencia es que, para los defensores del Santo Oficio, la libertad enarbolada como legitimadora del discurso político liberal no era incompatible con el concepto de legitimidad tradicional al que pertenecían no sólo las Cortes sino la Inquisición, pues ambas procedían de unos mismos dispositivos legales.

La libertad enarbolada por los liberales no era una mera conquista de la revolución, sino el resultado de derechos jurídicos antiguos, como el privilegio, que se habían transformado en principios constitutivos de una acción política que hereda el nuevo régimen, no la liberación del privilegio¹⁰. Este privilegio, en tanto que instrumento del «bien común», o del bien de la nación¹¹, daba vida a la constitución de Cádiz, no se contraponía a ella¹². Por tanto, la abolición de la Inquisición por motivo de privilegio carecía de fundamento. Los derechos tradicionales, como la libertad y la inmunidad eclesiástica, recogidos por la constitución de Cádiz, dan vida a una libertad cristiana que vincula la legalidad antigua con la libertad constitucional. La eventual descripción de esta libertad cristiana como «derechos humanos de la Iglesia», confirma que la libertad se perfila como la sanción constitucional de la libertad antigua. Tampoco la libertad política era privativa de unas Cortes deliberantes, pues estaba presente en la *antiguo régimen* a través de la consulta propia del régimen conciliar y el deber de consejo o el derecho de representación, que podía ejercer cualquier cuerpo político de la nación. El resultado es que para el pensamiento católico la Inquisición se podía reconciliar con las libertades del hombre merced a su servicio en favor de la religión «verdadera», «única» que proporciona una libertad espiritual que alimenta la libertad defendida también por los liberales. La idea de que la actividad censora del Santo Oficio sirvió como «coadyuvante» de una supuesta «represión» *absolutista* contra las libertades individuales, encontró su descalificación. Ello significa que, no sólo para los liberales, sino para los defensores del Santo Oficio es ilegítimo todo atentado contra estas libertades, mientras que es un bien supremo un concepto de libertad compartido. La abolición o reforma del Santo Oficio no se explica, por tanto, por razón de libertad y de defensa de los derechos individuales, principios que no cuestionaron los cabildos y prelados.

8. Sobre la reconciliación entre los derechos del hombre y el cristianismo es paradigmática la obra de N. Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*, en D. Menozzi (1977) p. 31.

9. J.M. Orense (1863), p. 67.

10. J.M. Carbasse (1987), p. 164.

11. Fr. José de San Bartolomé (1814), p. 20. Cfr. H. Mohnhaupt (1995), p. 17-51.

12. Cfr. J.M. Carbasse (1987), p. 179.

Libertad de imprenta y censura inquisitorial

La idea de libertad política de los liberales y de libertad cristiana del pensamiento católico no eran incompatibles con la censura. Ésta sobrepasaba la esfera temporal e institucional del Santo Oficio, pues había existido y continuaría existiendo sin el tribunal, manteniéndose en los límites de la razón¹³. Además, si, como proclamaba el pensamiento liberal, con la constitución de Cádiz había triunfado la razón y la religión, de acuerdo con el concepto *ueritas filia temporis [est]*¹⁴, el tribunal de la fe, como exponente de estos principios, adquiriría para sus defensores la condición de necesario, por cuanto había participado en dicho triunfo, inmerso en una idea de legitimidad y de justicia, imbuida de principios civiles y cristianos universales¹⁵, y ello, en función de un devenir civilizador¹⁶. A partir de aquí, el Santo Oficio podía conservar su autorización y crédito político en el nuevo régimen. Conforme a estos supuestos de razón y religión, permaneció vigente en el régimen liberal el juicio de la doctrina al contemplarse el concepto de delito contra la fe en el Proyecto de Decreto presentado a las Cortes por la Comisión de Constitución. Por lo que, con la abolición de la Inquisición no se buscaba erradicar su función censora y su juicio en materia doctrinal. En efecto, una vez instituida la religión católica como ley fundamental, el juicio de la doctrina continuó siendo conceptualizado en su acepción temporal con la constitución de Cádiz, de la que se derivaba la participación de los tribunales ordinarios en las causas de fe¹⁷. Además, la adaptación censora al tiempo histórico que venía caracterizando la labor del Santo Oficio en el siglo XVIII, continuaría latente en el nuevo régimen¹⁸. Su labor de censura en materia de fe, antes que su instituto, se tenía por precisa tanto para el pensamiento católico como para los liberales¹⁹. La libertad de expresión en materia política y el celo en temas doctrinarios, formaba parte de un estado de opinión compartido por abolicionistas y defensores del Santo Oficio, con o sin Inquisición²⁰. Por tanto, ni la censura era consustancial a la Inquisición, pues en Cádiz continuó sin el tribunal²¹, ni la Inquisición era consustancial a la *constitución antigua*, pues su abolición se había considerado en el siglo XVIII²². Así, el pensamiento católico destruye la coartada liberal según la cual el Santo Oficio

13. F. de Ceballos (1774), p. 369. J.A. de Sanvenerio (1766), p. 23.

14. G. Giannini (1982), p. 174. J. Pelikan (1989), vol. V, p. 217-220. K.S. Latourette (1947).

15. Vid. G. Hassler (1991), p. 38.

16. P. Gual (1852), p. 326-327. G.J.F. Kurth (1903), I, p. 43-44. G. Campanini, P. Nepi (1992). F. Kern (1913). N. Elias (1969), p. 83 y 147-156.

17. La potestad mixta del Santo Oficio permaneció latente en la legalidad de 1812. La potestad secular, a través de la autoridad civil, sería la encargada de ejercer la potestad coactiva.

18. Nuncio y gobierno se inclinan por una medida. Con relación a los libros que contienen errores doctrinarios, la postura del nuncio, [s.f.], ASV, NM, 247, fol. 142r y 143r.

19. La política de Carlos III tendente a frenar la jurisdicción del tribunal, a la vez que respaldaba su instituto, nos confirma esta «necesidad». A. Borromeo (1989), p. 367-386.

20. [F.I. Villacorta] (1824), p. 70-71 y p. 73-74. La inquietud por la pureza de la religión, al margen del tribunal o autoridad competente, lo refleja la publicística.

21. Vid. B. Journeau (1988), p. 209-233.

22. J. Saugnieux (1970), p. 151-152 y 169-170. M. Defourmeaux (1959).

ilegitimaba la *constitución antigua*, identificada con un monarca *absoluto*. La ocasional justificación de su abolición en función de tentativas efectuadas en épocas anteriores, es el reflejo de que la abolición no se explica como un «logro» de la libertad²³. Por lo que no existe incompatibilidad entre libertad e *inquisitio*, ésta como búsqueda de la verdad²⁴. La contraposición entre ambas es una construcción teórica del discurso político liberal destinada a legitimar el régimen como supuesta «liberación» de un poder *absoluto*. Para sus defensores, una Inquisición «repre-sora» de las libertades era un argumento «falso». La libertad no estaba sometida a juicio, pues no se cuestionaba. Una Inquisición «perseguidora» de la herejía tampoco era causa legítima de su abolición. Su labor contra la irreligión y contra las máximas destructoras de la doctrina evangélica²⁵, en un Estado que se había constituido como católico por el artículo 12º de la Constitución, le concedía la viabilidad política en el nuevo régimen. Con la abolición del Santo Oficio no se suscitaba una nueva manera de concebir la religiosidad²⁶, pues el error doctrinario no había perdido su protagonismo como amenaza contra la autoridad eclesiástica²⁷. La función censora del Santo Oficio no era motivo de la polémica sobre su instituto, sino su leyenda negra.

Por lo que se refiere a la supuesta labor de la Inquisición contra la libertad política denunciada por los liberales, la libertad de imprenta se presentó como la «liberación» frente a la «represión» *absolutista*. No obstante, limitada la libertad de imprenta a cuestiones políticas, *in strictu sensu*, no hubo cambio. En efecto, la libertad política no se oponía al espíritu del clero, enormemente combativo en cuestiones de gobierno, además de que, argumentaban los prelados, contra ella no «incidía» el Tribunal de la Inquisición. Los prelados se pronunciaron contra los «abusos» y «traspaso» de la ley en materia de fe, cuyas ideas se presentaban «solapadas con el mal entendido y peor aplicado título de opinión»²⁸; es decir, contra el anticlericalismo, no contra la libertad en sí. También el nuncio se mantuvo alerta sólo con respecto a las infracciones de la ley. La actitud de los prelados contra el desenfreno publicístico era la respuesta a una desacreditación que dejaba a la Iglesia a merced del discurso político laico. La irreligión y el error doctrinario eran motivo de alarma, como expresión de una «tiranía»²⁹ que conculcaba los derechos de la Iglesia, no el debate, pues entregaba a la autoridad secular el poder de decisión en materia de reforma eclesiástica. En este contexto, para algunos prelados, la Inquisición podía servir para mantener a la potestad espiritual en el lugar que le correspondía como sociedad cristiana activa en la constitución de la sociedad civil. Dicho lugar se caracterizaba por estar dotado de *palabra* en el discurso político, es decir, por

23. J. del Castillo y Mayone (1935), p. 160-161. F. Martí Gilabert (1975), p. 22. W.H. Rule (1868), p. 218.

24. De acuerdo con A. Prospero (1991), p. 42. Cfr. M. Rassen (1982).

25. Así lo defienden los generales y oficiales del ejército, Cádiz 30 abril 1812, ASV, NM, 231, 170r.

26. G. Perogordo y Rodríguez (1868), p. 10. Vid. M. Despland (1995), p. 141-158.

27. W.H. Rule (1868), p. 235. H.H. Schwedt (1980).

28. El arzobispo de Santiago opta por «una moderada libertad» en F. Tomás y Valiente (1997), III, p. 2531.

29. J. Le Brun (1994), p. 341.

ostentar facultades políticas insertas en el deber de consejo. Así, para el pensamiento católico los derechos jurídicos de la Iglesia, expresión de la «utilidad pública»³⁰, se transforman en un concepto de libertad eclesiástica que alimentaba la libertad política, de acuerdo con las capacidades intelectuales del individuo y de la conciencia cristiana, en la que la voluntad, expresada a través de la representación, la consulta y el deber de consejo, era legitimadora del discurso político. En este discurso la abolición del Santo Oficio no suponía un cambio, pues si prohibió libros que trataban de la «ciencia del gobierno», se produjo en tanto atentaban contra los fundamentos constitutivos del orden político, extremo que era compartido por *antigua* y nueva constitución, pues también el régimen liberal ejerció la censura política. La difusión de obras francesas en España antes de la revolución de 1789 y de las ideas filosóficas del siglo XVIII nos explicaría la conformidad de la Inquisición con el *espíritu del tiempo*, retratada por sus defensores³¹. Tampoco en materia de censura encontramos una dicotomía de posturas y de pensamiento entre liberales y defensores de la *constitución antigua*.

El concepto de legalidad y de legitimidad

El concepto de legalidad instaurado con la constitución de Cádiz no deslegitima la *constitución antigua*, y con ella a la Inquisición, sino que legitima a ambas. En efecto: tanto para la autoridad civil como para la eclesiástica «El poder legítimo es el reinado de la justicia por las leyes»³². Esta legalidad se define como observancia de la ley, y como tal, la *constitución antigua* no podía ser ilegitimada, pues, al margen del signo de la ley, lo que en estos momentos legitima al régimen político es su actuación conforme a ella. De acuerdo con este concepto de legalidad común, en la campaña de desacreditación, la competencia del Santo Oficio que mejor demostraba su «arbitrariedad», como atentado contra la libertad del individuo, y como prueba de un proceso judicial «irregular» era el secreto³³. Sin embargo, los defensores del Santo Oficio alegaron que este mismo secreto podía acreditarse en función de una legalidad constitucional apoyada en las Cortes, pues éstas también lo habían contemplado antiguamente en su normativa³⁴. Para sus defensores, el principio de observancia de la ley no sólo acreditaba la tarea inquisitorial, o justificaba la tortura —aunque efectuada en un tiempo lejano—, ³⁵ pues así estaba legislado, sino que permitía a los prelados acatar la abolición del Santo Oficio, a la vez que apelaban a los índices y edictos de este tribunal, como sentencias legales y válidas. El restablecimiento de la prohibición de los libros censurados por el Santo Oficio, en una circular de los prelados³⁶, o la condena de las proposiciones

30. Sobre el fuero militar y eclesiástico, Fr. José de San Bartolomé (1814), p. 21.

31. M. Défourneaux (1963). A. Álvarez de Morales (1982). J.R. Loy (1984).

32. J.M^a Díez de Sollano (1860), p. 21.

33. Las juntas de censura observan el secreto, ASV. NM, 243, 501v-02r. R. Cappa (1994), p. 88.

34. R. de Vélez (1825), alega *Part. I*, Tit. 9^o, ley 2^a, para penalizar la herejía, p. 249.

35. Vid. R. de Vélez (1825), p. 225. R. Cappa (1994), p. 119-120.

36. M. Revuelta González (1973), p. 107-110.

heréticas esgrimidas contra la Inquisición, con independencia de su existencia, nos confirma que con su abolición prevalece la legalidad a la que pertenecía el tribunal de la fe y cómo esta legalidad se articula con disposiciones posteriores³⁷. La voluntad de mantener una continuidad de la censura inquisitorial, manifestada por algunos obispos, es el reflejo de la vinculación que el poder legislativo mostraba con respecto a las leyes antiguas³⁸. La consiguiente autoridad de la ley evitaba su derogación pasiva. La ley prevalece³⁹. Y en torno a la ley se perfila el discurso político, llegando incluso a adquirir preeminencia sobre el poder ejecutivo. El resultado de esta articulación legislativa es que no existe incompatibilidad legal entre los edictos de restitución de los índices y la ley de libertad de imprenta⁴⁰, pues ambas eran la manifestación de dos principios legales emitidos por la autoridad legítima.

De acuerdo con esta legalidad común, la ilegitimidad del tribunal en función de las Cortes, institución antigua que, para los liberales, era el baluarte de la libertad, fue refutada por los defensores del Santo Oficio por la vigencia legal de algunos de los principios de la *constitución antigua*⁴¹. El *antiguo régimen*, y con él la Inquisición, también eran legales. El Santo Oficio podía ser reformado o extinguido, pero no ilegitimado. Su ilegitimidad llevaba a la negación de la *constitución antigua*, lo cual era un contrasentido, pues esta legitimidad formaba parte de los presupuestos legales de la nación, desde el momento que a ella acudieron los miembros de la Comisión al declarar que la constitución restablecía las leyes antiguas del reino⁴² y al recuperar la ley II, tit. 26 de la VII *Partida*, entregando las causas de fe a los obispos y sus vicarios⁴³; pretensión que tampoco suponía una novedad, pues recogía una vieja aspiración de quienes se habían opuesto al tribunal en el pasado⁴⁴, manifestándose con ello los elementos comunes entre *antiguo régimen* y nuevo.

El resultado de esta convergencia legislativa entre antigua y nueva constitución, en el aspecto legal, era que esta última se constituye como sanción de la *constitución antigua*, pues recoge algunos de sus principios, y, en su caso, como reforma, pero no frente a ella. La Inquisición era susceptible de conciliarse con la nueva constitución por razones legales y religiosas, pues la actuación conforme a la ley y la constitución de la religión católica como ley fundamental del Estado eran asumidas por la constitución de Cádiz⁴⁵. Y, en efecto, la defensa del Santo Oficio no llevaba consigo necesariamente la abolición del texto de 1812. Incluso podía llegarse

37. *El Constitucional: o sea Crónica científica, literaria y política*, Madrid, jueves 7 sept. 1820.

38. «Carta de un religioso español, amante de su patria, escrita a otro religioso amigo suyo sobre la Constitución del reino y abuso de poder» en A. Elorza (1967), p. 104.

39. Cfr. C. Schmitt (1972), p. 212.

40. Así afirma el arzobispo de Valencia, y el nuncio. Sobre la circular del gobierno y el edicto del arzobispo, ASV, NM, 247, 143r-143v. La respuesta del nuncio, [s.f.], *ibíd.*, fol. 144r-144v.

41. *El Procurador General de la Nación*, 17 de enero de 1813, p. 895.

42. S. Jankélevitch (1977). J. Habermas (1997).

43. J. Saugnieux (1970), p. 162 y s.

44. R. García Cárcel (1976), p. 52. J.A. Escudero (1991), p. 24.

45. Fr. José de San Bartolomé (1814), sobre la incompatibilidad entre la Constitución y el Santo Oficio, sostiene: «...no sé cómo pueda concebirse oposición entre lo religioso y lo religioso», p. 149.

a defender su continuidad tomando como base los mismos presupuestos constitucionales, considerándose la abolición como inconstitucional⁴⁶. Tampoco su defensa implicaba la de su conservación⁴⁷, pues la abolición del tribunal de la fe en función de necesidades planteadas por una «racionalización política», no suscitaría su oposición⁴⁸. Pero, la alternativa de la abolición no siempre significaba su repulsa⁴⁹. En todos estos casos no sólo se trataba de impedir que la reforma implantada por el nuevo régimen supusiera la ruptura legal con respecto al pasado⁵⁰, sino que se acudía a ella en tanto que principio autorizado en función del cual se constituían las «mejoras» en la sociedad para el bien de la nación⁵¹. En este discurso de reformas los obispos podían apelar al restablecimiento del Santo Oficio, no como una vuelta a un anterior estado de cosas, sino como respuesta a necesidades planteadas por el gobierno liberal, o, incluso, como freno de una revolución que podía desmarcarse de la autoridad eclesiástica. Y ello no tanto como oposición frontal a la revolución como por la necesidad de que las reformas no se produjesen a costa de la libertad eclesiástica.

Si el concepto de legalidad no se interrumpe, lo mismo sucede con el concepto de legitimidad del poder político. En efecto, los argumentos esgrimidos para justificar la abolición de la Inquisición se apoyaban en presupuestos doctrinarios que eran propios de la *constitución antigua*. Igual que sucedía con respecto a la libertad, los elementos deslegitimadores del poder político propios del *antiguo régimen*, como la tiranía, el despotismo, la política de una *razón de Estado*, seguían siendo las razones doctrinarias deslegitimadoras de atributos de poder *absolutos*⁵² y de una Inquisición que los liberales percibían como instrumento político de un monarca *absoluto* y arbitrario⁵³. Si para el pensamiento católico tirano era Bonaparte, y tiranos eran los «filósofos» franceses que predicaban el materialismo y disipaban en las academias la idea de Dios⁵⁴ y tirano y *absoluto* era el Congreso; también para los liberales, *absolutos* eran los monarcas que se sirvieron de este tribunal de la fe, y «anticristiana», «cruel» y «sanguinaria» era la Inquisición. Ello nos muestra que el concepto de poder *absoluto* es ilegítimo invariablemente, pues a él se acude para deslegitimar las tesis del contrario.

Frente a la «mansedumbre» evangélica propia del *espíritu del tiempo*, referida al adoctrinamiento de la religión católica, los liberales presentaban el aserto según el cual, *Religio, id est, metus*, identificado con la tarea inquisitorial⁵⁵. Sin embargo, para los prelados tanto la instauración del Santo Oficio como el proceso inqui-

46. M. Revuelta González (1973), p. 85.

47. Fr. José de San Bartolomé (1814), p. 123.

48. F. Bethencourt (1995).

49. «Oración sacro patriótica que pronunció el día 9 de junio de 1820 en la insigne Iglesia Catedral de la ciudad de Logroño el R.P.Fr. Agustín Barrón...» en G. Dufour (1991), p. 105.

50. Es significativo que fuesen las irregularidades jurídicas de la cesión de la corona a José Bonaparte las que legitimaron la sublevación, A. García Gallo (1965), p. 91-103.

51. N. Elias (1969), p. 139.

52. [Gallardo, B.J.] (1820), p. 5.

53. A. Puig Blanch (1988), p. 305-447.

54. B. Jan der Hertten (1994), p. 33-34.

55. E. Castelar (1864), p. 37. J. del Castillo y Mayone (1935), p. 178. A. Puig Blanch (1988), p. 13 y s.

sitorial respondían a un concepto de legalidad y de legitimidad, y a un ideal de justicia⁵⁶, que no se contraponían con el que instauró la constitución de Cádiz. Así, se alega que la «mansedumbre» y «clemencia» del tribunal, en el que «sus funciones y ejercicio es casi igual al sacramento de la penitencia, sin más variación que la de que el confesor condena o absuelve a su penitente por un juicio verbal, y el de la Inquisición por un juicio escrito»⁵⁷, no sólo era corroborado por la difusión de escritos de todo tipo⁵⁸, sino que «no contradecía» las enseñanzas del Evangelio⁵⁹. La «adoración voluntaria de Dios en virtud de persuasiones convincentes», propugnada por los detractores del tribunal⁶⁰, formaba parte de la idiosincrasia de la tarea de los inquisidores. De nuevo, las razones de liberales y defensores del Santo Oficio se muestran afines. Con la Inquisición no se defendía una intransigencia religiosa, sino su adoctrinamiento, por lo que no se desmarca de las ideas de persuasión propugnadas por el tiempo histórico y por los liberales. Si, para el pensamiento católico, la censura en materia doctrinal no era incompatible con la libertad de conciencia, pues no afectaba al fuero interno, la libertad de conciencia tampoco era incompatible con la acción evangélica de la Iglesia, pues ésta no contemplaba el poder coactivo; facultad que sólo lo era del poder temporal.

Con la defensa de la Inquisición, por tanto, no se produce la de una intolerancia y restricción de libertades de acuerdo con una supuesta idea *absolutista* del poder del soberano⁶¹, tal como argumentaron los liberales —haciendo irreconciliable por este lado lo que era afín—, sino su adecuación con los principios a partir de los cuales los diputados gaditanos querían demostrar lo contrario: su legítima y necesaria abolición. Ello quiere decir que el motivo de disputa en torno al Santo Oficio no era el tribunal por sí, su procedimiento y función. Su eventual abolición o reforma podía ser aceptada por todos indistintamente. El verdadero motivo de disputa, en lo que es el enfrentamiento entre dos discursos políticos opuestos, que hacía irreconciliable a ambas constituciones, y que fue tergiversado o silenciado por los liberales, lo pasamos a ver a continuación.

El concepto de poder *absoluto*

El motivo de incompatibilidad entre ambas constituciones era el poder absoluto, ilegítimo para una buena parte del pensamiento católico, mientras que, como vere-

56. [Gallardo, B.J.] (1820), p. 100. E. Vacandard (1907), p. 273.

57. «Rappresentanza originale de parrochi di Siviglia pel ristabilimento dell'Inquisizione», 1814, ASV, Nunziatura di Madrid, 231, fol. 181v. Vid. G.Paolini (1991), p. 175-187. A. Prosperi (1994). J. Tedeschi (1991). R. Gibson (1994), p. 83-100.

58. El nuncio se queja de la «...deplorabilissima l'impunità, che godono gli scrittori, specialmente quando si tratta de attaccare la Chiesa...», febrero 1822, ASV, NM, 247, fol. 215r.

59. Extremo que es corroborado con el restablecimiento de la Inquisición, por la gracia concedida a los fieles que se hubieren visto seducidos «por momentos de tinieblas y general trastorno de ideas», por el Inquisidor General F. Javier Mier y Campillo, Madrid, 5 de abril de 1815, ASV, NM, 231, fol. 180. Vid. P.L. Blanco (1798), p. 21. 9. Roth, C. (1989), p. 217.

60. J.A. Llorente (1981), t. IV, p. 132.

61. C.J. Bartlett (1957), p. 205-216.

mos, era sólo aparentemente rechazado por los liberales. En efecto, al levantarse estos últimos como paladines contra un rey *absoluto*, estaban reproduciendo los supuestos legitimadores del poder político de la *constitución antigua* que mejor podían legitimar el nuevo régimen, ocultando los motivos que realmente sostenían aquella constitución y contra los que debían enfrentarse: la división de la autoridad y de la representación política, que compartían con las Cortes los demás cuerpos políticos de la nación, y la libertad de ejercer la obediencia pasiva y contravenir la ley. Ambos supuestos se enmarcan en una monarquía que, frente a la descalificación de *absolutista*, sería conceptualizada por sus defensores como templada, pues negaba el poder *absoluto*. No se puede identificar *antiguo régimen*, que no es monolítico, con monarquía *absoluta*, pues ello procede de una manipulación de los liberales. Amén de las aspiraciones de signo *absolutista* de los monarcas que nunca pudieron implantarse, existe una práctica política que se apoyaba en un tipo de libertad política, que es intrínseca al *antiguo régimen*. En rigor, con la implantación del régimen liberal en 1812, las diferencias se suscitan entre monarquía *templada* y Congreso *absoluto*, no entre monarca *absoluto* y gobierno constitucional. La defensa de Fernando VII efectuada por el obispo de Orense, *v.g.*, no procedía de presupuestos de legitimación de naturaleza *absolutista*. Su opción política se enmarcaba en una monarquía *templada*, que correspondía a una constitución política según la cual venía ejerciéndose la tarea de gobierno de acuerdo con un régimen fundamentado en la libertad, ejercida por medio de una *uoluntas* políticamente operativa a través de las autoridades y cuerpos de la nación —consejos, cabildos, prelados, ciudades, asambleas...—, y cuyo principio fundamental era la ausencia de capacidad imperativa de la voluntad real, de acuerdo con las derivaciones políticas de la fórmula *obedézcase pero no se cumpla*, que se activaba especialmente en el momento que se subvirtiese la constitución política⁶². No es una reminiscencia del pasado⁶³, sino un principio que impregnaba el discurso político y una garantía del orden constitucional. Con esta actitud, el clero no se aseguraba una supuesta alianza entre el trono y el altar, pues la constitución de una monarquía *templada*, o incluso de una reforma diversa de la liberal —que también se constituye en torno a «un moderado mando»⁶⁴, no *absoluto*—, se apoyaba en la división de la autoridad, con independencia de su naturaleza temporal y espiritual, no se ordenaba en función de la dualidad.

La libertad, referida a la obediencia pasiva, negaba el principio de autoridad *absoluta*, en tanto que destruía la voluntad política bien de la Iglesia como una

62. B. Cárcel de Gea (1997).

63. R. Roldán Verdejo (1982).

64. La frase es del arzobispo de Santiago. El hecho de que el obispo de Orense no firmase la *representación* del obispo de Santiago está en las distorsiones que con respecto a aquella *constitución antigua* presentaba la alternativa de reforma contenida en ella. Sus motivos no fueron personales, como afirma el prof. F. Tomás y Valiente, pues su espíritu de defensa de las libertades, y de provocación a unas Cortes *absolutas*, está fuera de duda. Sus razones eran políticas, al no comulgar con la propuesta de régimen político, nueva y alternativa a la reforma política implantada por el régimen liberal —no de defensa de la constitución del *antiguo régimen*—, de los obispos que la firmaron (cfr. F. Tomás y Valiente, 1997).

autoridad más, bien de los súbditos constituidos en «unión de sentimientos», es decir, agrupados en función de cada uno de los cuerpos políticos que formaban la idea de reino, ahora referido a la unión de los cabildos y de algunos prelados. Un principio que si había sido denostado por los liberales tomando como base aspiraciones y legitimaciones teóricas enarboladas por los monarcas, que correspondía a la problemática de un discurso político entre un rey que aspiraba a ser *absoluto*, y obtener con ello la obediencia *absoluta* a la ley, y un súbdito dotado de derechos y facultades políticas, que podían «opinar» contra la ley, también era rechazado por el clero. La tergiversación de conceptos como el de *absoluto* y la utilización política que revolucionarios y liberales llevaron a cabo en sus campañas de opinión fue algo que no escapó a los contemporáneos⁶⁵. Incluso en el discurso posterior a las Cortes de Cádiz entre liberales y regalistas se percibe la autoridad *absoluta* del monarca —perfilada, en esta ocasión, por respuesta al ideario liberal, no como una aspiración del *antiguo régimen*—, unida a la libertad, en tanto que logro de derechos antiguos⁶⁶. La «alineación» de una parte del clero con Fernando VII no se produce en función de atributos de poder *absolutos*, sino en tanto en cuanto estos atributos eran susceptibles de utilizarse en una política anticlerical de desautorización de la Iglesia. De *absoluto* calificaban los obispos expatriados a Francia durante el Trienio Liberal el poder que los «revolucionarios» concedían al soberano solapado bajo el título de protección de la Iglesia a través del cual el poder temporal se entrometía en lo que era propio de la potestad espiritual. Pero dicho concepto podía esgrimirse también para defender la libertad de la Iglesia con respecto a la autoridad civil del Congreso. En ninguno de estos casos se identifica con el ejercicio de un poder *absoluto*.

El recurso a *absoluto*, que obligaba a la obediencia del súbdito, en buena parte como sinónimo de arbitrariedad o de tiranía, en donde la voluntad, la razón, la conciencia, es decir, el ejercicio político de las autoridades de la nación en sus relaciones con el monarca, quedaban anuladas⁶⁷, formaba parte de unos presupuestos deslegitimadores del poder propios de la *constitución antigua*, que eran asumidos por el tribunal de la fe. Consecuentemente, la justicia inquisitorial, de acuerdo con los principios de la libertad evangélica, entendida como una libertad capaz de contravenir las decisiones del rey, no era actora de un disciplinamiento constitutivo de una obligación política que no admitía la desobediencia⁶⁸, al contrario, era expresión de una libertad de contravención que negaba por principio dicho disciplinamiento. Así, asistimos a la paradoja de que el concepto de *absoluto* que políticos liberales y defensores de las libertades antiguas compartían, entraría a formar parte de los fundamentos constitutivos del Congreso, pues como poder legislativo su voluntad adquiriría el carácter *absoluto* que ninguna otra autoridad había adquirido en el *antiguo régimen*. Ello fue descrito con frecuencia en la publicística y docu-

65. «Reclamación de tres ex-jesuitas españoles residentes en la península», Cádiz, 1813, ASV, NM, 230, p. 27-28.

66. [F.I. Villacorta] (1824), p. 27.

67. Vid. E. Castelar (1858), p. 47.

68. Además de que dicho concepto es sociológico y no histórico. Cfr. P. Schiera (1994), p. 45.

mentos de la época. El Congreso, al erigirse en soberano y no admitir más «palabra» —entiéndase, voluntad política ejercida a través de la consulta o del deber de consejo— que la suya, arrogándose la «unión de sentimientos» —referida a los cuerpos políticos del reino—, y al negar el principio de contravención, soporte del discurso político de la *constitución antigua*, se erigía en *absoluto* y tirano, adquiriendo como representante de la nación aquella condición que los monarcas, llamados *absolutos*, no habían conseguido⁶⁹. La conciencia, la deliberación, el consejo, la consulta, la representación, es decir, la voluntad política del súbdito ejercida de forma dividida, dejaban de ser facultad de consejos, ciudades, juntas, cabildos, para pasar a ser conceptualizado como subversivo y traición a la patria⁷⁰, pues sólo al Congreso le correspondía ahora el ejercicio de la voluntad política. Junto a ello, la ley y el monarca constitucional, pues a él le correspondía el poder ejecutivo, adquirirían una omnipotencia que derrumbaba a un monarca, soberano, que era instrumento y representación de la voluntad política y conciencia de las autoridades de la nación, libres no sujetas a la ley antes de su aprobación política⁷¹; una condición desconocida por el monarca llamado *absoluto*⁷². Efectivamente, el Congreso adquiriría la condición y ejercicio de la soberanía *absoluta*, negando la representación del monarca por otros cuerpos institucionales de la nación al margen del Congreso⁷³, al conjugar la soberanía con el poder *absoluto*.

En los argumentos de los liberales no encontramos traza de la deslegitimación abierta de los principios constitutivos de una libertad, la obediencia pasiva o facultad de contravención, que formaba parte de los presupuestos legales y políticos de la nación y que, de acuerdo con el sistema político liberal, debían necesariamente conculcar. El clero interpretó esta anulación como la pérdida de una «santa libertad evangélica», en lo que se constituía en una clase de «esclavitud» y de «servidumbre» políticas inéditas hasta entonces⁷⁴. La obediencia *absoluta* convertía a la ley por sí en ejecutiva, con independencia de las autoridades de la nación, instituyendo, en nombre de la libertad, el principio de dominio y de sometimiento al poder por intercesión de la norma legislativa⁷⁵. Por tanto, si el «poder absoluto lo es en razón de la fuerza que puede ejecutar la ley y obligar a la obediencia a los que se niegan a ella»⁷⁶, ese poder sólo lo poseyó el Congreso liberal, no el monarca *absoluto*. Por primera vez, la reunión del cuerpo, hasta ahora dividido, del reino, en las Cortes, junto con la cabeza —el monarca—, es decir, entre la representación del reino y la soberanía *absoluta* que el monarca del *antiguo régimen* no pudo mate-

69. A. Aguado (1746?), p. 233. Cfr. C. Schmitt (1972), p. 219.

70. La indicación al obispo de Orense de que se abstuviese de «hablar y escribir de ninguna manera su opinión en orden a prestar el juramento y hacer el reconocimiento que es debido a tan augusto y soberano Congreso», anula esta facultad política, ASV, NM, 234, fol. 315r.

71. J.T. Villarroya (1981).

72. F. de Ceballos (1774), p. 308.

73. [Carta del obispo de Orense], Cádiz, 3 de octubre de 1810 en E. López-Aydllo (1918).

74. M. Fernández Varela (1814), p. 42 y 51-52. L'Abbé Fr. de la Mennais (1820), p. 30-31. J.M. Orense (1863), p. 70.

75. Cfr. C. Schmitt (1972), p. 212.

76. C.E. Corona (1962), p. 34.

rializar, anula la voluntad política de los demás cuerpos políticos de la nación, como intermediaria entre la constitución de la ley y su aplicación. Con la negación abierta de esta libertad los liberales no hubieran encontrado la necesaria legitimación política, así como tampoco con la justificación de su poder *absoluto* que obligaba al cumplimiento de la ley. Por tanto, en este punto, no en las razones expuestas por los diputados de Cádiz para legitimar la abolición del Santo Oficio, se encuentra el elemento que divide al pensamiento liberal de los prelados. La reconciliación entre libertad y subordinación a la ley⁷⁷ carecía de legitimidad, pues se negaban mutuamente; de ahí su ineficacia como argumento de legitimación y que fuese ignorado por los liberales⁷⁸. Esta actitud del Congreso se interpreta como una insubordinación a las autoridades legítimas de la nación, en lo que constituía una desautorización e inhabilitación política de otra potestad al margen de las Cortes⁷⁹; hecho que no era recíproco por parte de la autoridad eclesiástica que sí reconocía la legitimidad de la asamblea, pues lo que se constituía en motivo de rechazo era su autoridad inédita. De esta forma, en rigor, el conflicto político, entendido como inestabilidad, surge de los presupuestos liberales que no admitían la desobediencia política. No se trataba de un tipo de desobediencia civil con la que se deslegitimara la autoridad⁸⁰, sino del ejercicio de una facultad política. Los eclesiásticos resolvían su disensión con el incumplimiento y no ejecución, en tanto que autoridad competente, de las órdenes del Congreso. Con ello no se legitimaba la sedición, como los liberales quisieron hacer creer, pues esta era igualmente reprobable⁸¹. Prevalecía la libertad del hombre, expresada a través de la obediencia pasiva, como bien supremo por encima de cualquier voluntad *absoluta*, plasmada en este caso en la ley constitucional. El Congreso afronta el problema a través del conflicto abierto con la emergencia del concepto de traición a la patria y con la consiguiente represión, en lo que suponía una tergiversación intencionada de conceptos. Si se puede constatar una preocupación por la observancia de la ley, aprobada por la voluntad política de las autoridades de la nación, pues su inobservancia, en estos momentos de principios del siglo XIX, se considera nociva para el bien de la sociedad, el incumplimiento de la ley por la autoridad es concebido ahora como una conjura⁸², ocultando su alcance y significado real, pues se trataba de un ejercicio político.

77. «Discurso que en el solemne acto religioso de la bendición de la bandera... pronunció el... doctor don José Rodríguez... el domingo 3 de febrero de 1822» en G. Dufour (1991), p. 164.

78. «Carta de un religioso español, amante de su patria, escrita a otro religioso amigo suyo sobre la Constitución del reino y abuso de poder» en A. Elorza (1967), p. 101-102.

79. «Apéndice al procurador general de la nación», p. 34.

80. Cfr. J.A. Escudero (1991), p. 74. Y ello con independencia de que se le pudiera dar ese uso como ocurrió con la constitución de Bayona. Vid. D. du Désert (1907), T. XVII, p. 229-239.

81. Cfr. C. Schmitt (1972).

82. La idea de traición de los liberales está en la pragmática de expulsión de los jesuitas de Carlos III, en la que se califica como delito *lesae maiestatis* el hecho de *representar* o escribir contra la expulsión (*Reclamación de tres ex-jesuitas*, p. 25). Los liberales, en vez de sostener esta idea a partir de atributos de una *potestas absoluta*, en la que la voluntad política no tiene límite y se convierte en *omnipotente* (p. 21-22), esgrimen la misma idea acudiendo a las *Partidas* (*Juicio de las notas*, p. 43). Pero, las *Partidas* sirven para devolver al concepto de traición sus principios constitutivos, pues, quien no exponga al rey, razonando, los motivos del incumplimiento de la ley, *farían*

La negativa de los obispos a leer en los templos el decreto de abolición de la Inquisición, dispuesto por los liberales, en tanto que atentaba contra la libertad de la Iglesia⁸³, antes que por el hecho mismo de la abolición, activó la fórmula del derecho castellano *obedézcase pero no se cumpla*⁸⁴. Una vez suspendida la ejecución, surge el derecho de representación, inserto en el deber de consejo, por el que se razonan los motivos de este incumplimiento de la ley (*ad melius informandum*). Ambos principios fundamentales de la *constitución antigua* se erigieron en el eje del conflicto durante las Cortes de Cádiz y el Trienio Liberal. Que esos mecanismos no funcionasen en el caso de la abolición del Santo Oficio provocó que los obispos tomaran las irregularidades jurídicas de su abolición o reforma, por cuanto provenía de una autoridad laica⁸⁵, no eclesiástica, para ejercer una facultad política que se desmoronaba. Como algunos prelados declararon, ellos no llevaban a cabo una apología de la Inquisición, sino que sus voces se levantaban contra aquellas irregularidades legales que se instrumentalizaban con una finalidad política, cuya consecuencia era la desautorización de la Iglesia en favor de la autoridad laica. El tribunal pudo defenderse como ejercicio de una voluntad política esgrimida a través de la facultad de representación y deber de consejo, y éstos como baluarte de la autoridad y libertad eclesiástica, no como símbolo o instrumento de la intolerancia o de un monarca *absoluto*, pues los principios de libertad, de persuasión y el ideario de derechos del individuo, como hemos visto, no fueron cuestionados por los prelados. La Nunciatura no dejó de «instar arguyendo» y de recurrir a la libertad evangélica que le permitía la desobediencia para apuntalar la autoridad de la Iglesia en sus relaciones con el Estado, de acuerdo con la ley española, entiéndase con el principio *obedézcase pero no se cumpla*. La libre confesión de la «verdadera» religión, garantizada por el texto constitucional, en vez de restringir la libertad individual, de acuerdo con presupuestos basados en la libertad de conciencia, servía para garantizar el ejercicio de una libertad evangélica que negaba la obediencia *absoluta*⁸⁶. De esta forma, la autoridad eclesiástica readapta el derecho de representación transformándolo en un concepto de libertad que habilitaba a la Iglesia para mantener un diálogo independiente y equiparado con la potestad temporal. La pérdida de una libertad fundamental como la obediencia pasiva, no

traición conocida (ibíd. p. 44). Incluso, cuando la desobediencia a los reales decretos ya publicados se interpreta como una resistencia a la soberanía, desvinculada del *deber del consejo*, y, por tanto, como una deslegitimación del poder y traición, la obediencia a las disposiciones liberales sigue *autorizando* la autoridad constituida, conservando el Congreso su dependencia y vínculo con las autoridades de la nación (En la *Defensa de las Cortes y de las regalías de la nación en contestación á la instrucción pastoral de los seis reverendos obispos refugiados en Mallorca*, se recoge la disertación del obispo de Albarracín, Fr. Manuel Truxillo, Cádiz, 1813, BAV Ferraioli. V. 7986 int. 4, p. 39-40).

83. «Nos mueve a esta Provdª... principalmente la obligacion de defender la autoridad y Jurisdiccion Eccla. No debemos ni podemos sujetarla en esta parte a lo Civil y temporal por soberana que sea», Obispo de Orense, 25 de junio de 1813 en E. López-Aydllo (1918), p. 280-281.

84. Cfr. W.J. Callahan (1984), p. 99.

85. La *abolición* se considera irregular al haberse llevado a cabo por la potestad civil [Despacho del nuncio, 17 de marzo de 1820], ASV, SS, Esteri, 249, fol. 18r.

86. P. Gual (1852), p. 182.

sólo socavaba el discurso político del *antiguo régimen*, sino que anulaba un concepto de libertad cristiana en el que una conciencia de naturaleza espiritual situaba al individuo —referido a las autoridades de la nación— por encima de la ley civil. Religiosos y laicos se veían afectados en un doble aspecto, en tanto que católicos y en tanto que ciudadanos. La obediencia *absoluta* al texto constitucional llevaba consigo una «sumisión» y «sujeción» a la autoridad política del Congreso que era irreconciliable con la idea de libertad evangélica que no se sometía a la ley civil⁸⁷. En la literatura religiosa, en exhortaciones y en las pastorales se hace hincapié en un vínculo de naturaleza cristiana según la secular tradición, *religio vinculum societatis*, que presuntamente aseguraba la obediencia del súbdito. Pero la materialización de ese vínculo apuntaba a todo lo contrario: a la facultad de contravención que proporciona el juicio de la conciencia⁸⁸. La evolución de una obediencia fruto del juramento de fidelidad de naturaleza contractual que obliga a ambas partes, a una obligación de naturaleza moral, sobre la que la autoridad eclesiástica se reserva su supremacía sobre la potestad temporal, que le permite enjuiciar la ley civil, determina la constitución de un nuevo vínculo religioso en función del cual se perfilan, por primera vez, las relaciones, propiamente dichas, entre la Iglesia y el Estado. Éstas surgen con la institución de la dualidad, resultante de la separación entre ambas. Aquel vínculo es fruto del libre albedrío del individuo. La voluntariedad que implica ese acto alimenta un concepto de libertad que sobrepasa los límites políticos del régimen liberal. Incluso aceptando la constitución y proclamando la obediencia a la autoridad constituida legalmente, la libertad del hombre no sucumbe bajo la autoridad laica. La libertad no se sometía al orden político. La armonía entre la razón humana y la razón eterna de Dios llevaba consigo que la libertad del hombre fuese omnipotente⁸⁹. Los problemas planteados entre los principios liberales, con el sometimiento a la ley laica, y la omnipotencia de la libertad del hombre llevaron al abad Grégorie a establecer, durante la revolución francesa, una distinción entre obediencia legal, que ni juzgaba casos de conciencia ni exigía el asentimiento interior, y la completa adhesión intelectual que se manifiesta en el fuero interno⁹⁰. Una postura que se corresponde con la que en España adoptó el obispo de Orense ante el texto de 1812.

Los esfuerzos del régimen liberal se dirigen a hacer viable la conjunción entre lealtad y «sumisión» a la ley, demandando de eclesiásticos y civiles el juramento a la constitución⁹¹. A través de la fidelidad al texto constitucional, se pretendía obtener la «sujeción a la ley» en la que apoyaba el discurso político del nuevo régimen; a partir de ese momento, y por primera vez, la ley sería *absoluta*, es decir, será vinculante y obligará a su cumplimiento. Los problemas que planteaba el juramento

87. L'Abbé Fr. de la Mennais (1820), p. 51-52.

88. Bourbon Leblanc (1824), p. 131.

89. En 1847, José Miravent y Soler (1847) solucionarían este problema armonizando la obligatoriedad de la ley con la razón, p. 87.

90. P. de la Gorce (1909), p. 358. D. Menozzi (1977), p. 16.

91. Sobre la fórmula del juramento a la Constitución, *Gaceta Extraordinaria de Madrid*, del 12 de marzo de 1820, describe el llevado a cabo el 10 del mismo mes en el Paseo del Prado. Vid. P. de la Gorce (1909), p. 351 y s.

a la constitución para las autoridades eclesiásticas llevó a que se enviaran a la Santa Sede respectivos informes sobre la licitud y naturaleza de la obediencia debida al texto constitucional⁹². Ello quedaba resuelto en los mismos términos que habían planteado los prelados españoles, con una obediencia pasiva⁹³, pues el juicio de la conciencia no admitía la sumisión *absoluta* ni la anulación de la voluntad para poder «opinar» contra la ley⁹⁴. La conciencia aparecía como «la única cosa perfectamente soberana»⁹⁵. La obediencia pasiva, siendo un elemento fundamental de la *constitución antigua*, se presentaba como la única solución para reconciliar la libertad del hombre del pensamiento católico con la obediencia *absoluta*, es decir, con el cumplimiento de la ley constitucional. Pero ello no estaba exento de contradicciones, desde el momento que negaba la obediencia activa. Extremo que deberá resolver el Estado liberal en sus relaciones con la Iglesia.

Conclusión

La abolición de la Inquisición no se explica como un logro político de la libertad del nuevo régimen. Que su extinción, incluidas las juntas de fe, no fuera obra del nuevo régimen sino del instaurado con el Estatuto Real en 1834, es prueba de ello. Ni los principios de libertad civil, derechos individuales, adoctrinamiento y persuasión en materia de religión, libertad de imprenta, constitución política, legalidad constitucional, eran —ni para los liberales ni para el clero— incompatibles con el juicio de la doctrina. La libertad política de pensamiento en cuestiones de gobierno, que no cuestionaban los prelados, y la tolerancia religiosa, que no fue admitida por los liberales, no explican la abolición/reforma, como normalmente ha sostenido la historiografía que ha trabajado el tema. Ello es debido a los argumentos esgrimidos por los liberales sobre un supuesto enfrentamiento entre libertad e intolerancia o *absolutismo*, cuyo objeto era legitimar el nuevo régimen no sólo de acuerdo con los referentes conceptuales del pensamiento liberal, sino con aquellos propios del tiempo de los que no se desmarcaba la autoridad eclesiástica

92. M. A. Toni de Min. degl' Inf., Consultore della S.S. Deputata, «Esame della Costituzione spagnola», ASV, SS, Esteri, 249 (14), fol. 37r-50r y 105r-112v. También, «Osservazioni sul Voto di Mosr. Du Mont», ASV, SS, Esteri, 249 (14), fol. 115r-128v.

93. «... secondo la lettera del giuramento non si promette se non l'osservanza della Costituzione cioè una mera obbedienza, ossia passiva sommissione. Tanto più, perchè nel giuramento non si promette adesione, o attaccamento alla Costituzione medesima», «Osservazioni sul Voto di Mosr. Du Mont», fol. 115r.

94. «Anche chi giura indefinitamente obbedienza ad un sovrano o qualunque siasi superiore promette obbedienza soltanto alle leggi o precetti possibili giusti, liciti, e questa condizione sempre implícitamente ed essenzialmente si sottintende in ogni giuramento o promessa di obbedienza», «Osservazioni sul Voto di Mosr. Du Mont», fol. 116r.

95. La frase es de Vinet, en *Essai* de 1842 en F. Traniello (1993), p. 216. Ante el hecho de que el Pontífice pudiera intervenir en la política nacional, debido a la obediencia que los obispos debían al Papa, las *Comisiones eclesiástica y de legislación* optaron por no reconocer en el acta de consagración de los prelados otro juramento que la simple promesa de obediencia canónica al romano Pontífice, *Dictamen de las comisiones eclesiástica y de legislación sobre el juramento que los reverendos obispos prestan al tiempo de su consagración*, Madrid, 1822, p. 14.

—que sólo excluía su radicalización referida al anticlericalismo surgido con el régimen de Cádiz—, desarmando ideológicamente al clero y ocultando el motivo de incompatibilidad sobre el cual no se tenían razones de deslegitimación, extremo que la historiografía en general ha ignorado invariablemente. El nuevo régimen se podía legitimar por oposición a un *absolutismo* representado, porque era ilegítimo para la mayoría, pero no por oposición a una libertad fundamental del *antiguo régimen*. La adaptación censora al tiempo histórico del siglo XIX, el respeto a las libertades fundamentales y los logros políticos de la revolución no dividía a los liberales del pensamiento católico, pues un régimen político *templado* podía moverse en las mismas aspiraciones ideológicas de libertad propias del tiempo, o incluso, por este lado, se podía aceptar el nuevo régimen. Así, ni la reforma, oculta bajo la declaración de abolición, de la Inquisición, ni la abolición, como signo de la libertad y de la reforma liberal, fueron rechazadas por la autoridad eclesiástica por sí, pues, cualquiera que fuese el alcance de ambos conceptos, la determinación del juicio de la doctrina en un orden reformado había sido obra de una autoridad *absoluta* que obligaba al cumplimiento de la ley, inhabilitando a la Iglesia para participar en la reforma eclesiástica, siendo esta circunstancia la que provocó el debate, en lo que era un ejercicio político. Con este ejercicio se activó una libertad fundamental del *antiguo régimen*, la facultad política de contravención, que era irreconciliable con la nueva constitución. La obra legislativa y de reformas abordadas por el nuevo régimen no provocaban el rechazo y defensa a ultranza de un orden antiguo. Al contrario, éste podía ser revisado a través de la implantación de la reforma. Incluso la opción de otro modelo de reforma al liberal de la Inquisición, también adaptada al tiempo, se presentó por algunos de sus defensores como alternativa. Pero toda reforma o novedad constitucional requiere una aprobación política que, de acuerdo con la *constitución antigua*, no correspondía sólo al Congreso, y del que se derivaba el ejercicio de la obediencia pasiva frente a posibles discrepancias sobre la ley, o a cualquier intento de subvertir la constitución política. Por tanto, la autoridad y el poder *absoluto* que conllevaba la anulación de la obediencia pasiva o libertad de contravención, habiéndose manifestado como una necesidad de los monarcas del *antiguo régimen*, pero que fue jurídica y políticamente inviable, y que se hizo especialmente visible como consecuencia del movimiento reformista del siglo XVIII —con el objetivo de ejecutar las reformas sin disensiones—, y que la podemos ver reflejada en sus elementos constitutivos en torno a la pragmática de expulsión de los jesuitas de un Carlos III que aspiraba a ser *absoluto*, por la que se ilegitimaba la libertad de representar contra la ley, es una construcción que por primera vez es efectiva con el régimen liberal. A partir de este momento, la ley será ejecutiva, obligará, por primera vez, a todos —incluidas las autoridades y los cuerpos políticos de la nación— a su cumplimiento.

Bibliografía

- AGUADO, A. (1746?). *Política española, para el más proporcionado remedio de nuestra Monarquía*. Madrid.
- ALONSO TEJADA, L. (1969). *Ocaso de la Inquisición*. Vizcaya.

- ÁLVAREZ DE MORALES, A. (1982). *Inquisición e Ilustración (1700-1834)*. Madrid.
- BARTLETT, C.J. (1957). «The question of religious toleration in Spain in the Nineteenth Century». *Journal of Ecclesiastical History*, VIII.
- BETHENCOURT, F. (1995). *L'Inquisition à l'époque moderne: Espagne, Portugal, Italie xve-xixe siècle*. París.
- BLANCO, P.L. (1798). *Respuesta pacífica de un español á la carta sediciosa del frances Gregoire que se dice obispo de Blois*. Madrid.
- BORROMEO, A. (1989). «Regalismo e Inquisición bajo Carlos III: la Real Cédula de 5 de febrero de 1770». *Actas del Congreso Internacional «Carlos III y la Ilustración»*. T. I: *El Rey y la Monarquía*. Madrid.
- BOURBON LEBLANC (1824). *Filosofía política*. Madrid, 8 de abril.
- BRUN, J. Le (1994). «Autorité doctrinale, définition et censure dans le catholicisme moderne. Notes critiques». *Revue de l'Histoire des Religions*, XXXI-3.
- CALLAHAN, W.J. (1984). *Church, Politics and Society in Spain, 1750-1874*. Harvard.
- CAMPANINI, G.; NEPI, P. (1992). *Cristianità e modernità. Religione e società civile nell'epoca della secolarizzazione*. Roma.
- CAPPA, R. (1994). *La Inquisición española*. Madrid, 1888 [ed. facsímil, Valencia].
- CARBASSE, J.M. (1987). «La constitution coutumière: du modèle au contre-modèle». *Modelli nella storia del pensiero politico*, II. Florencia.
- CÁRCELES DE GEA, B. (1997). «*Voluntas et iurisdictio*: obediencia, ejecución, cumplimiento de la voluntad real en la Corona de Castilla en el siglo XVII». *Imperio, monarquía, pueblos, mayo 1996*. Alicante.
- CASTELAR, E. (1864). *Cartas a un obispo sobre la libertad de la Iglesia*. Madrid.
- CASTILLO y MAYONE, J. del (1935). *El tribunal de la Inquisición llamado de la Fe o del Santo Oficio. Su origen, prosperidad y justa abolición*. Barcelona.
- CEBALLOS, F. de (1774). *La falsa filosofía, o el ateísmo, materialismo...* Madrid.
- CORONA, C.E. (1962). «La doctrina del poder absoluto en España en la crisis del XVIII al XIX». *Cuadernos de la Cátedra Feijó*, 13.
- COTTIER, G.M.M. (1969). *Horizons de l'athéisme*. París.
- DEFORNEAUX, M. (1959). *Pablo Olavide ou l'afrancesado*. París.
- (1963). *L'Inquisition Espagnole et les livres français au XVIII*. París, 1963.
- DESPLAND, M. (1995). «L'expérience religieuse au XIXe siècle. II. La vie représentée de deux types de modernité». *LTP*, 50.
- DÍEZ DE SOLLANO, J.M^a (1860). *Memorias de la Nacional y Pontificia Universidad de México*. México.
- DUFOUR, G. (1991). *Sermones revolucionarios del Trienio Liberal (1820-1823)*. Alicante.
- DU DÉZERT, D. (1907). *Le Conseil de Castille en 1808, Extrait de la Revue Hispanique*. París.
- ELIAS, N. (1969). *La civiltà delle buone maniere. Il processo di civilizzazione*. I. Bolonia.
- ELORZA, A. (1967). «Cristianismo ilustrado y reforma política en fray Miguel de Santander». *CHA*, 214.
- ESCUADERO, J.A. (1991). *La abolición de la Inquisición española*. Madrid.
- FERNÁNDEZ VARELA, M. (1814). *Oración eucarística...* Madrid.
- [GALLARDO, B.J.] (1820). *Diccionario crítico-burlesco...* Madrid.
- GARCÍA RODRIGO, F.J. (1877). *Historia verdadera de la Inquisición*. 3 vol. Madrid.
- GARCÍA CÁRCCEL, R. (1976). *Orígenes de la Inquisición española. El tribunal de Valencia (1478-1530)*. Barcelona.
- GARCÍA GALLO, A. (1965). «Aspectos jurídicos en la Guerra de la Independencia». *Estudios de la Guerra de la Independencia*, II. Zaragoza.

- GIANNINI, G. (1982). «Il rapporto tra moderno e antico», *Modernità. Storia e valore di un'idea*. Morcelliana.
- GIBSON, R. (1994). «Théologie et société en France au XIXe siècle». *Histoire et théologie*. París: J.D. Durand.
- GORCE, P. de la (1909). *Histoire religieuse de la Révolution Française*. París.
- GUAL, P. (1852). *Equilibrio entre las dos potestades...* Barcelona.
- HABERMAS, J. (1997). *Il discorso filosofico della modernità*. Roma.
- HALICZER St. (1984). «La Inquisición como mito y como historia: su abolición y el desarrollo de la ideología política española». *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona.
- HASSLER, G. (1991). «Lumières et idéologie: continuité ou rupture». En MATUCCL, M. *Gli ideologues e la rivoluzione*. Pisa.
- JAN DER HERTEN, B. (1994). «La Révolution Française Prélude à la fin des temps». *RHE*, 89.
- JANKÉLEVITCH, S. (1977). *Révolution et tradition*. París, 1947.
- JOURNEAU, B. (1988). «Église et censure en Espagne au milieu du XIXe siècle». *Mélanges de la Casa de Velázquez*, 24. T. XXIV.
- KERN, F. (1913). *Humana Civilitas: Staat, Kirche und Kultur*. Leipzig.
- KURTH, G.J.F. (1903). *Los orígenes de la civilización moderna*. Valencia.
- LAFUENTE, M. (1855). *La cuestión religiosa...* Madrid.
- LATOURETTE, K.S. (1947). *A History of the expansion of Christianity*. IV. *The great century a.d. 1800 a.d. 1914. Europe and the United States of America*. Londres.
- LÓPEZ-AYDILLO, E. (1918). *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810...* Madrid.
- LOY, J.R. (1984). «Los ilustrados franceses y su idea de la Inquisición». En ALCALÁ, A. *Inquisición española y mentalidad inquisitorial*. Barcelona.
- LLORENTE, J.A. (1981). *Historia crítica de la Inquisición en España*. Madrid.
- MARTÍ GILABERT, F. (1975). *La abolición de la Inquisición en España*. Pamplona.
- MENNAIS, L'Abbé Fr. de la (1820). *De la indiferencia en materia de religión*. Cádiz.
- MENOZZI, D. (1977). *Cristianesimo e rivoluzione francesa*. Brescia.
- MIRAVENT y SOLER, J. (1847). *Símbolo de la fe...* Cádiz.
- MOHNHAUPT, H. (1995). «I diritti di privilegio e i diritti di libertà nella Germania del XVIII e XIX». *Saperi della borghesia e storia dei concetti fra Otto e Novecento*. Bolonia.
- ORENSE, J.M. (1863). *Treinta años de gobierno representativo en España*. Madrid.
- PAOLINI, G. (1991). «Inquisizione e confessori nel Seicento in Friuli: analisi di un rapporto». *L'Inquisizione romana in Italia nell'età Moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*. Roma.
- PELIKAN, J. (1989). *The Christian Tradition. A history of the development of doctrine. Cristian Doctrine and modern culture (since 1700)*. Chicago.
- PÉREZ PRENDES, J.M. (1994). «El procedimiento inquisitorial». *Inquisición y conversos*. Madrid.
- PEROGORDO y RODRÍGUEZ, G. (1868). *La Iglesia y el Estado en sus relaciones mutuas en España*. Madrid.
- PROSPERI, A. (1991). «Per la storia dell'Inquisizione romana». *L'Inquisizione romana in Italia nell'età Moderna. Archivi, problemi di metodo e nuove ricerche*. Roma.
- (1994) «L'inquisitore come confessore». *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia.
- PUIG BLANCH, A. (1988). *La Inquisición sin máscara*. Madrid.
- RASSEN, M. (1982). «Riflessioni sul disciplinamento sociale nella prima Età moderna con esempi della storia stadistica». *Annali dell'Istituto Storico Italo-Germanico in Trento*. VIII.

- REVUELTA, M. (1973). *Política religiosa de los liberales en el siglo XIX*. Madrid.
- ROLDÁN VERDEJO, R. (1982). «Un obedézcase pero no se cumpla tardío: La Laguna 1836». *Instituto de Estudios Canarios. 50 aniversario (1932-1982)*. Tenerife.
- ROTH, C. (1989). *La Inquisición española*. Barcelona.
- RULE, W.H. (1868). *History of the Inquisition, in every country where its tribunals have been established, from the twelfth century to the present time*. Londres.
- SAN BARTOLOMÉ, Fr. José de (1814). *El duelo de la Inquisición...* Madrid.
- SANVENERIO, J.A. de (1766). *Discursos históricos...* Madrid.
- SAUGNIEUX, J. (1970). *Un prélat éclairé: Don Antonio Tavira y Almazán; contribution à l'Étude du jansenisme espagnol*. Tolosa.
- SCHIERA, P. (1994). «Disciplina, Stato Moderno, disciplinamento: considerazioni a cavallo fra sociologia del potere e la storia costituzionale». *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*. Bolonia.
- SCHMITT, C. (1972). «Legalità e legittimità». *Le categorie del «politico»*. Bolonia.
- SCHWEDT, H.H. (1980). «Das römische Urteil über Georg Hermes (1775-1831). Ein Beitrag zur Geschichte der Inquisition im 19. Jahrhundert». *Römische Quartalschrift*, 37 Supplementheft. Roma.
- TEDESCHI, J. (1991). *The prosecution of heresy: collected studies on the Inquisition in Early Modern Italy*. Binghamton.
- TOMÁS y VALIENTE, F. (1997). «El arzobispo de Santiago y las Cortes de 1810». En *Francisco Tomás y Valiente. Obras completas. III*. Madrid.
- TRANIELLO, F. (1993). *Religione e politica nell'Ottocento europeo*. Roma.
- VACANDARD, E. (1907). *L'Inquisition. Etude historique et critique sur le pouvoir coercitif de l'Église*. París.
- VÉLEZ, R. de (1825). *Apología del Altar y del Trono*. Madrid.
- [VILLACORTA, F.I.] (1824). *Máximas del gobierno monárquico. Obra dedicada al rey nuestro señor*. Madrid.