

# Evangelio y Constitución. Contextos de un *proyecto literario* de religión\*

JOSÉ MARÍA INURRITEGUI RODRÍGUEZ \*\*

## RESUMEN

*En los primeros momentos del siglo XIX el discurso confesional hispano interesado en neutralizar la emergencia y afirmación de una cultura constitucional encuentra su máxima expresión bajo forma de Biblioteca de Religión. La comprensión de la religión como constitución perfecta procura entonces imponerse frente al horizonte de religión civil trazado por el lenguaje constitucional mediante la articulación de un significado cuerpo textual. Comparecen en el contexto del debate así inaugurado otra serie de intervenciones, codificadas con el lenguaje de la teología católica, igualmente atentas a la figuración de la religión como fundamento primario del ordenamiento. La pretendida revitalización retórica de un discurso teologizado anclado sobre la centralidad del ius y la garantía de los*

## Abstract

*In the early nineteenth century the most elaborate attempt to clarify the catholic position with regard to the question of constitutional culture was made in the 1826 Biblioteca de Religión. The principal aim and purpose of this substantial body of texts was the reaffirmation of the religion as constitución perfecta against the constitutional language of religion civil. Throughout this unprecedented debate other treatises was published wich, employing a theological vocabulary, presented a more or less unified conception of the religion as fundamental law. The Biblioteca's enterprise of expressing in eloquent style the central themes of moral philosophy and theological discourse become, however, the last and major expression of a traditional and confessional culture primarily*

---

\* Este trabajo forma parte del Proyecto de Investigación DGICYT PB95-0181.

\*\* UNED.

*iura de la conciencia, que anima y suscita la confección de la Biblioteca, simboliza sin embargo una de las últimas y más autorizadas tentativas que en tiempo constitucional aspiran a restaurar plenamente la vigencia y primacía de una confesional concepción del mundo.*

*concerned with the ius naturae and conscience's iura.*

I. La genuina fórmula de intersección entre *religión y constitución* concebida por el primer modelo constitucional hispano suscitaba años después una sugerente reflexión de Agustín de Argüelles. En el cuerpo de una autorizada memoria del itinerario constituyente, compuesta en calidad de *founder father*, Argüelles no sólo cifraba en la fisonomía confesional del ordenamiento constitucional gaditano, en su *intolerancia*, una de las claves fundamentales del traumático devenir histórico de la *constitución política* de 1812. Intención primera y principal del dictamen era levantar acta de la motivación de fondo a la que obedecía el perfil confesional impreso al texto constitucional. Rendir cuenta, ante todo, de las prevenciones con las que en su momento, el del debate constituyente, se afrontaba la conciliación entre los credos confesional y constitucional. Adscribir, así y en definitiva, la formulación y definición *católica* del ordenamiento político al mandato imperativo de una teología antes que a la convicción inherente a una forma de concebir y practicar la convivencia humana, la propiamente dicha constitucional:

«En el punto de la religión se cometía un error grave, funesto, origen de grandes males, pero inevitable. Se consagraba de nuevo la intolerancia religiosa, y lo peor era que, por decirlo así, a sabiendas de muchos, que aprobaron con el más profundo dolor el artículo 12. Para establecer la doctrina contraria hubiera sido necesario luchar frente a frente con toda la violencia y furia teológica del clero, cuyos efectos demasiado experimentados estaban ya, así dentro como fuera de las Cortes»<sup>1</sup>.

Recomponía el dictado de Argüelles, su *Examen*, las sombras de un dramático certamen que recorre el tiempo constituyente y el arranque constitucional. El pasado moderno de una monarquía, la cerrada identidad y comprensión *católica* con la que alcanzaba la crisis constitucional inaugu-

---

<sup>1</sup> DE ARGÜELLES, Agustín, *Examen histórico de la reforma constitucional que hicieron las Cortes Generales y Extraordinarias*. Londres, 1835, II, pág. 71.

rada en 1808, habilitaba una posición significada para una teología y su derecho, aquel del que podían derivar unos derechos pero que los desconocía como premisa. Fundada en religión, con los dogmáticos presupuestos teológicos como perno constitucional, toda la concepción del mundo que infundía el entendimiento de la monarquía hispana como *monarquía católica* no se desvanecía ni cancelaba con la apertura de un proceso de *reforma por parte de unas Cortes*. Presentaba por el contrario sus credenciales y mostraba disposición para la convocatoria de un combate. Y al mismo, a su sentida amenaza, remitía el fragmento de Agustín de Argüelles. Ya para contextualizar la operación de ingeniería constitucional diseñada y emprendida con la intención de desactivarlo. Pero también para consignar la entidad de las dudas con las que se afrontaba la salida y solución arbitrada, la recogida finalmente en el artículo decimosegundo del texto constitucional: «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».

Afirmación de una *nación católica*, la religión se definía como signo de identidad nacional, vinculando su comprensión a un sujeto, la *nación*, bien distinto del que tradicionalmente regía el entendimiento confesional hispano, la *monarquía*<sup>2</sup>. Ubicada la religión bajo la tutela constitucional, la de aquellas mismas *leyes sabias y justas* en las que se consagra la garantía de todo derecho y libertad, así se procuraba habilitar espacio para un renovado y renovador horizonte de *religión civil* en latitudes hispanas<sup>3</sup>. Procesando *constitucionalmente* una cultura histórica anclada en religión. Procediendo, pues, a la acomodación y asimilación de aquella católica religión en el campo constitucional, en la órbita de unos derechos. Esa era la apuesta. Realista con un pasado y expuesta a un incierto futuro. Aquilata da con riesgo evidente y precaución manifiesta que impide la ruptura radical que pudiera significar la invocación de una tolerancia, la configuración de la religión como sistema de opiniones, producto entonces de concepciones individuales sin posibilidad de presencia en el ámbito de lo público. Y Argüelles, dos décadas después, llegado el momento de la recapitulación, del *Examen*, evaluaba la opción como errónea y, dando un paso más, reconocía en la misma una decisión fatal para la suerte histórica de la constitución política<sup>4</sup>.

---

<sup>2</sup> PORTILLO VALDÉS, J.M., *La Nazione cattolica. Cadice 1812: una costituzione per la Spagna*, Manduria-Bari-Roma, 1998.

<sup>3</sup> CLAVERO, B., *Razón de estado, razón de individuo, razón de historia*, Madrid, 1991.

<sup>4</sup> Sobre la misma, cfr., INURRITIGUI, J.M. y PORTILLO, J.M. (eds.), *Constitución en España. Orígenes y destinos*. Madrid, 1998.

II. El compromiso de Agustín de Argüelles con la cultura constitucional le obligaba a cursar su dictamen desde Londres. Vinculada la trayectoria biográfica del autor al propio devenir del ordenamiento constitucional, su crítico —por desencantado— posicionamiento ante el empeño constitucional por hacerse con la religión, su fatalismo y resentimiento por la confianza cultural depositada en la religión, en una evolución de la religión impulsada por una legislación civil, no hacía sino procesar la experiencia desde la fidelidad a la lengua constitucional. Su observación, al fin y al cabo, filtraba un sentido fracaso: el de las previsiones trazadas y las esperanzas depositadas en una *religión civil*. Una desventura constitucional que, nada casualmente, desde posiciones de implicación confesional y filiación cultural teológica se interiorizada en sentido inverso. Comparecían así otras visiones retrospectivas del tratamiento otorgado a la religión por la cirugía constitucional fundadas precisamente sobre supuestos intelectuales situados en las antípodas de los que informan el discurso de Agustín de Argüelles. Percepciones también atentas hacia la forma de garantía conferida a la religión por el ordenamiento constitucional, a su tutela y salvaguarda mediante unas *leyes sabias y justas*. Interesadas igualmente en la descalificación del artículo decimosegundo pero ahora implicadas en el desmantelamiento radical de todo el ordenamiento constitucional. Intervenciones como la de Rafael Vélez a la altura de 1818. Con título significativo, *Apología del Altar y del Trono*, y discurso elocuente: «el artículo que parece da vida para la Iglesia es como un decreto de muerte»<sup>5</sup>. Armado con categorías y sujetos propios, comenzando por una Iglesia, incompatibles con cualquier entendimiento en clave *nacional*, la propia pretensión de incorporar la religión al universo constitucional resultaba ser para el motivo de impugnación primero y principal para aquel discurso. Así, lo que en Argüelles, en la tradición intelectual que representa, se interiorizaba en términos de insuficiencia, es decir, no haber alcanzado la formal consagración de la tolerancia y la correlativa conversión de la religión en *right*<sup>6</sup>, recibía tratamiento y descalificación por parte del pensamiento *tradicional*, que ilustra y al que sirve como exponente Vélez, a partir de unos principios propios de la teología católica para los que la condición de la religión como orden normativo no admitía enjuiciamiento posible<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> RAFAEL DE VÉLEZ, *Apología del Altar y del Trono o Historias de las Reformas hechas en España durante los tiempos de las llamadas Cortes, e impugnación de algunas doctrinas publicadas en la Constitución, diarios y otros escritos contra la Religión y el Estado*. Cádiz, 1818, I, pág. 211.

<sup>6</sup> Para el modelo, cfr., POCOCK, J.G.A., «Religious Freedom and the Desacralization of Politics: From the English Civil Wars to the Virginia Statute», en PETERSON, M. y VAUGHAN, R.C. (eds.), *The Virginia Statute for Religious Freedom*. Cambridge U.P., 1988, págs. 43-73.

<sup>7</sup> CLAVERO, B., *Antidora*. Milán, 1991; HESPANHA, A.M., «La economía de la Gracia», en *La Gracia del Derecho*. Madrid, 1993, págs. 151-176, y BODEI, R., *Ordo amoris*. Valladolid, 1998.

En idéntica línea profundizaba algunos años después una ambiciosa empresa editorial: la *Colección Eclesiástica Española*. Su discurso preliminar retomaba y situaba la cuestión pero introduciendo mayores precisiones. El *trienio constitucional* que separaba a la *Apología* de la *Colección*, cuyo primer volumen conoce publicación en el invierno de 1823, podía reclamarlas. Sin ir más lejos, la propia iniciativa se confesaba reactiva. Frente a «la dolosa protección de la Religión bajo la frase estúpida de leyes sabias y justas», promovida por quienes ya inquisitivamente venían retratados como *constitucionales*, la *Colección* reivindicaba el marco jurídico católico: el de una *respublica christiana* en la que a los príncipes seculares se les reconocía la condición de *membra* pero cuya cabeza se identificaba con el pontífice; el de una *respublica christiana* en la que la concurrencia de *constituciones*, y el plural significa, pendía de una *constitución* previa y común, la religión: «No se verá Constitución alguna que no establezca por primer fundamento la Religión: no como creación suya, sino como cosa preexistente que se adopta por un don y hechura de la Divinidad»<sup>8</sup>. Operando así desde la *católica* comprensión de la monarquía como *monarquía en Iglesia* no cabía desde luego espacio para una *nación* y sus *leyes* en materia de religión. Y menos aún legitimación y justificación para la fórmula de implicación, reclamada precisamente a la Iglesia, en la forja de una composición estable entre religión y constitución que disolvía la inserción de la república en aquel orden mayor: «¿Quién no vio con el mayor escándalo comprometidos a los Obispos a canonizar en sus Pastorales la Constitución política de la Monarquía?». Incluso para una monarquía estaba vedada la materia y potestad que ahora se arrogaba el nuevo sujeto nacional mediante una operación constitucional en este sentido asimilada e interiorizada como desvinculación y negación de una Iglesia, de un *cuero místico* al tiempo que institución jurídica y visible: «si se ha de callar a todo, y abandonar la Iglesia a disección de las autoridades seculares, la Iglesia deja de existir»<sup>9</sup>.

Reunir la doctrina contenida en las intervenciones pontificias, emanada de los encuentros conciliares y acuñada por las instancias episcopales, para contraponerla expresamente con *las innovaciones hechas por los constitucionales en materias eclesiásticas*, significaba entonces reivindicar la capacidad de disposición patrimonial de una Iglesia sobre una Religión,

---

<sup>8</sup> (C)olección (E)clesiástica (E)spañola, comprensiva de los Breves de S.S., notas del R. Nuncio, representaciones de los SS. Obispos a las Cortes, pastorales, edictos, etc., con otros documentos relativos a las innovaciones hechas por los constitucionales en materias eclesiásticas desde el 7 de marzo de 1820. Madrid, 1823, I, págs. 3 y 8, y VI, págs. 9-10.

<sup>9</sup> *Ibidem*, I, pág. 14, y IV, págs. 187-188.

verdadera *constitución*. Procesadas confesionalmente aquellas *innovaciones*, traducidas al lenguaje de una teología católica que descubre en las mismas «la tolerancia religiosa, la impunidad literaria, la libertad de imprenta y el trastorno universal de la disciplina eclesiástica», la *Colección* aspiraba así, ante todo, a restablecer la vigencia de un teologizado orden jerárquico, a restaurar la posición de la moral y la religión como esferas de normatividad anteriores al derecho, una primacía que se entendía amenazada y desarticulada por la irrupción de una *nueva filosofía*. Pero, al proceder a la reafirmación de una cultura cuyos supuestos se figuran como irreconciliables con la legalidad constitucional, la *Colección*, nada veladamente, ensalzaba también un canon de actuación, informaba de un modelo católico de reacción que podía reconocerse, por ejemplo, en la representación enviada por el Arzobispo de Valencia a las propias Cortes constitucionales durante el trienio: «Al ver tratar y resolver en las Cortes tantas y tan graves materias puramente eclesiásticas, he creído hallarme en el caso de la obligación que tienen todos los Obispos de clamar y defender, en cuanto esté de su parte, los derechos y reglas de la Iglesia»<sup>10</sup>.

III. Al certamen, figurado en semejantes términos, tampoco se le atribuía ninguna novedad. Una vez más Rafael de Vélez, con un texto de combate publicado significativamente en Cádiz en 1812 bajo titulación de *Preservativo contra la irreligión*, fijaba el cauce de interiorización y aquilataba la óptica confesional con la que se procedía a escrutar y diseccionar los supuestos de fondo de la operación constitucional: «Desde el principio de la Iglesia, la falsa y soberbia filosofía se opuso a la verdadera religión del crucificado»<sup>11</sup>. Auténtico *topos* de la literatura hispana que venía informando una cultura católica, su formulación inicial, cursada por *La Falsa Filosofía* de Fernando Zeballos a la altura de 1775, reconstruía toda una secuencia cuyo origen no dudada en inscribir y contextualizar dentro del marco testamentario: «La desatinada filosofía del perverso Judas dio ejemplo de incredulidad a todos sus sucesores»<sup>12</sup>. Una secuencia que retomaba y cerraba a continuación Rafael de Velez en las páginas de aquel citado *Preservativo contra la irreligión*. Pero incidiendo ahora sobre la valencia no meramente confesional sino también propiamente *política* que

<sup>10</sup> *Ibidem*, IV, págs. 8-9.

<sup>11</sup> RAFAEL DE VELEZ, *Preservativo contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la Religión y el Estado*. Cádiz, 1812, pág. 15.

<sup>12</sup> FERNANDO DE ZEBALLOS, *La falsa filosofía, o el ateísmo, deísmo, materialismo y demás nuevas sectas convencidas de crimen de estado contra los soberanos y sus regalías, contra los magistrados y sus potestades legítimas. Se combaten las máximas sediciosas y subversiones de toda sociedad y aún de la humanidad*. Madrid, 1775-76, I, proemio.

subyacía y confería entidad a la cuestión: «Bayle, Montesquieu, Puffendorf, Diderot y Helvecio, insistiendo en los proyectos de los herejes del siglo xvi, emprendieron la obra de regenerar a la Europa, destruir la religión y las monarquías, adoptando los antiguos planes de la filosofía contra la Iglesia y contra el Estado». Así se cursaba una severa advertencia y se insinuaba una sugerente línea argumental. Adquiría forma un pensamiento incardinado por la equiparación entre *constitución* y *tolerancia* pero también, y simultáneamente, por la identificación entre *constitución* y *republicanismo*. Un enfoque acuñado con un lenguaje político, el suministrado por la teología católica, que recibía a continuación definición más precisa en las páginas de la *Apología* del propio Vélez: «la constitución habla del rey, pero ella respira por todas sus páginas un republicanismo sin igual»<sup>13</sup>.

Cuestión pues de *religión* y *política*, interpretada y reconstruida en clave teológica, la necesidad de proceder a la reelaboración de una idea del régimen monárquico desde una perspectiva cerradamente católica se implementaba con naturalidad en el discurso confesional del momento. La magnitud y trascendencia atribuida al certamen obligaba al respecto: «cubiertos algunos con el sagrado manto de la constitución perjudican la religión y hacen peligrar la patria», que diría Vélez<sup>14</sup>. La naturaleza de unas premisas e imputaciones, comenzando por la implicación política republicana reconocida en algunos valedores del planteamiento constitucional, redimensionaba un combate que así resultaba ser confrontación de lenguajes patrióticos<sup>15</sup>. Frente a la gestación constitucional de un nuevo sujeto, la *nación*, y ante la irrupción de una concepción desteologizada de la *ciudadanía*, en cuya órbita comparecen unos *derechos* y *libertades* ya no de impronta moral sino política, la estrategia argumental católica quedaba anclada en la restauración de una concepción *patriótica* fundada en religión. En la convocatoria entonces de una *patria* indisociable de la misión histórica de una Iglesia y vinculada a la figura de un *príncipe cristiano* cuyo canon esbozaba Fernando Zeballos en su *Falsa Filosofía* reivindicando una comprensión monolítica de la potestad monárquica: «Dadme un príncipe lleno de caridad y virtud y quitad todas las leyes de institución de la monarquía, porque su arbitrio solo cumplirá por toda la prudencia humana y su caridad asegurará al pueblo de toda tiranía más que las leyes fundamentales»<sup>16</sup>. Un discurso bien antiguo, tejido sobre una facul-

---

<sup>13</sup> VÉLEZ, *Preservativo contra la irreligión.....op. cit.*, págs. 24-28, y *Apología del Altar y del Trono...op. cit.*, I, pág. 54.

<sup>14</sup> *Ibidem*, pág. 222.

<sup>15</sup> VIROLI, M., *For Love of Country*, Oxford, 1995.

<sup>16</sup> ZEBALLOS, *Falsa filosofía...*, *op. cit.*, IV, págs. 154-155.

tad de *gubernatio* al margen de la *jurisdictio*, del derecho, y cuyo ordenamiento pendía directa y específicamente de una virtud teológica, la *caritas*, proporcionaba la urdimbre conceptual con la que se armaba la literatura confesional todavía en tiempo constitucional. Un depósito cultural con el que se venía manejando la monarquía hispana desde el momento bajomedieval pero pertinentemente acomodado a los imperativos del contexto contemporáneo, en el tramo final del Setecientos, mediante piezas como el *Catecismo de Estado* de Joaquín Lorenzo Villanueva, *La Monarquía* de Clemente de Peñalosa y Zuñiga o el *Amor a la Patria* de Juan Pablo Forner, que se resolvía en la inquebrantable profesión de fe hacia una monarquía <sup>17</sup>.

Fidelidad y anclaje en una granítica tradición escolástica que no se mostraba indiferente tampoco frente a la porosidad de unas tentativas de reinterpretación de la misma a la luz de la cultura liberal como la planteada por Francisco Martínez Marina. El mismo, al aceptar e incorporar selectivamente ciertos mimbres del radicalismo protestante, de la teología moderada de Locke o incluso del republicanismo comunitario de Rousseau, profundizaba en una vía alternativa, la del *cristianismo cívico*, ilustrando la complejidad del debate y la pluralidad de cauces intelectuales desde los que se accedía al mismo <sup>18</sup>. Sin ir más lejos, las propias observaciones de Rafael Velez, su preventiva alarma frente a la filtración e imposición de un pensamiento republicano, apuntaban en esa precisa dirección. Referencia y referente esencial continuaba siendo la tradición discursiva recogida genéricamente en la *Falsa Filosofía* de Zeballos. Y con ella una forma de composición apolítica de la república del reino y la inalterada comprensión de un ordenamiento civil de institución divina —que no resultado y efecto de un *pactum* <sup>19</sup>—, coordinadas ambas amenazadas, desde la perspectiva de Zeballos, por la irrupción de una *nueva filosofía*: «estos

<sup>17</sup> PORTILLO VALDÉS, J.M., «Los límites de la monarquía. Catecismo de estado y constitución política de España a finales del siglo XVIII», *Quaderni fiorentini per la storia del pensiero giuridico moderno*, 25 (1996), págs. 183-263.

<sup>18</sup> FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., «Observaciones políticas: Algunas consideraciones sobre el lenguaje político de Francisco Martínez Marina», *Initium*, 1 (1996), págs. 691-714. Para la tradición intelectual del *illuminismo* que en el ámbito cultural protestante se resuelve en la formación de una teología moderada y liberal, cfr., POCOOCK, J.G.A., «Il linguaggio della teologia moderata e il *Decline and Fall* di Gibbon», en GEUNA, M. y PESANTE, M.L., *Passioni, interessi, convenzioni. Discussioni settecentesche su virtù e civiltà*. Milán, 1992, págs. 245-266, y del mismo, «Conservative Enlightenment and Democratic Revolutions», *Government and Opposition*, XXIV (1989), págs. 81-105.

<sup>19</sup> Para los planteamientos que en el momento terminal del Setecientos podían concurrir y reclamar una profunda reforma constitucional centrada en la formalización de una comunidad política, cfr., FERNÁNDEZ ALBALADEJO, P., «León de Arroyal: Del "sistema de rentas" a la "buena constitución"», en su *Fragmentos de Monarquía*. Madrid, 1992, págs. 468-487.



falsos filósofos no ven otra fuente de la autoridad pública sino el lago del pueblo, no es alguna lumbre que baja del cielo sino una niebla que sube del suelo o del cieno y quiere envolver al mundo»<sup>20</sup>.

IV. Los registros que informaban la lectura católica más radical concluían así imprimiendo al primer encuentro con la cultura constitucional la consideración de *guerra de religión*. Tiempo entonces de matar y morir por religión, la convocatoria del *soldado católico*, su urgente citación y reclamo para el combate, apelando siempre a una obligación de signo moral, anudaba una primera vertiente estratégica: la defensa de la almas por las armas. La proyección en la valencia disciplinaria del *amor* —que incardina el mensaje evangélico— acometida por Diego de Cádiz en *El soldado católico en la guerra de religión* marcaba la pauta al respecto<sup>21</sup>. Proporciona la cobertura y actualiza un soporte doctrinal acuñado minuciosamente desde el momento altomoderno de afirmación *católica* de la monarquía hispana<sup>22</sup>. Compuesto y publicado por vez primera en Barcelona en 1794, la suerte editorial del texto, que conoce reimpresión en Cádiz en 1813 y en Madrid al año siguiente, ya ilustra un primer mecanismo invocado desde posiciones confesionales para proceder en defensa de la conciencia, de las almas que no de los cuerpos. La católica comprensión del *ordo militium* que así se predica compartía además simiente con el propio entendimiento confesional de la monarquía. Lejos de una percepción de la disciplina militar como participación política activa en defensa de la *polis*, como militarización de un cuerpo político primeramente atento al destino de una *patria terrena*, la *verdadera honra militar* se resolvía en la tutela y defensa de una religión, de una Iglesia, y de un monarca, guardando y respetándose un significativo orden jerárquico.

Dadas las premisas, un *arte militar* figurado sobre la conexión de la *república con una religión* y una Iglesia, condicionado y delimitado por la adscripción del destino monárquico al flujo de la *gracia*, era obviamente percibido como condición necesaria para afrontar con garantías el pulso iniciado con el bando constitucional. Una condición así necesaria que sin embargo no resultaba suficiente. «Las circunstancias imperiosas de nuestro siglo» a las que aludía el Obispo de Tuy en una *carta pastoral* de 1826<sup>23</sup>, la trau-

---

<sup>20</sup> ZEBALLOS, *Falsa filosofía...*, op. cit., V, pág. 328.

<sup>21</sup> LÓPEZ CORDÓN, M.V., «Predicación e inducción política en el siglo XVIII: Fr. Diego José de Cádiz», *Hispania*, 38 (1978), págs. 71-119.

<sup>22</sup> GONZÁLEZ DE LEÓN, F., «Doctors of the Military Discipline»: Technical Expertise and the Paradigm of the Spanish Soldier in the Early Modern Period», *Sixteenth Century Journal*, XXVIII/1 (1996), págs. 61-85.

<sup>23</sup> *Carta pastoral del Ilmo. Sr. D. Francisco Casarrubias y Melgar, Obispo de Tuy*. Salamanca, 1826, pág. 9.

mática interiorización de la experiencia histórica más reciente que inducía al propio Obispo Casarrubios y Melgar a retratar el período como «un tiempo calamitoso en que las virtudes cristianas gimen bajo la opresión de los más vergonzosos delitos», imponía y reclamaba igualmente la inmediata apertura de otra serie de frentes en los que ventilar las diferencias. Y ante todo uno: el literario. Al fin y al cabo la implicación incluso de algunos sectores del tejido más propiamente católico en la promoción y consolidación de una *religión civil* durante los períodos de vigencia del ordenamiento constitucional venía canalizándose fundamentalmente en los dominios del lenguaje, en el ámbito de la retórica y la elocuencia <sup>24</sup>. Un discurso interesado en la vinculación entre *religión* y *constitución*, trenzado sobre la base de aquel artículo decimosegundo de la *constitución política de la monarquía*, no sólo se insinúa entre 1812 y 1814, sino que irrumpe ya decididamente en escena durante el trienio que inaugura la década de los veinte. Intervenciones como la *Alocución político-religiosa* <sup>25</sup> del ecónomo de la Iglesia de San Nicolás de Alicante, Vicente Almiñana y Portes, en marzo de 1820, que profundizaban en la vertiente literaria del certamen con su oratoria de cuño constitucional e impronta confesional: «Constitución, católicos conciudadanos, y seremos españoles libres e independientes». Discurso entonces que entregado a la fiabilidad y operatividad del lenguaje depositaba la confianza en el potencial persuasivo de la lengua. Un discurso además que recurría a la elocuencia ya primeramente a la hora de disipar los recelos interpuestos sobre la incorporación de la religión al cuadro constitucional: «No lo dudéis católicos conciudadanos: Dios está de nuestra parte. La Constitución que hemos proclamado es el áncora de nuestra libertad; ella nos conserva y nos defiende la religión que heredamos del gran Recaredo; no se opone, no, la Constitución a la Religión, ni la Religión a la Constitución». Pero también una modalidad discursiva que abrazaba la retórica para contraargumentar los planteamientos cursados desde posiciones opuestas, los lanzados, por ejemplo, desde las páginas de la *Apología* de Rafael de Velez: «No dudo —y de nuevo son palabras de Almiñana y Portes— que hombres mal avenidos con el orden os inducirán a la creencia de que la Constitución destruye el trono y el altar».

<sup>24</sup> Y conviene al respecto, por la implicación y resonancia constitucional que entraña el tratamiento de los resortes lingüísticos, la consulta de las páginas que José María Portillo —«Imaginación y representación de la nación española», *Anuario de Historia del Derecho Español*, LXV (1995), págs. 269-320 y esp. 272-275— dedica al *Teatro histórico-crítico de la elocuencia castellana* (Madrid, 1786/92) de Antonio de Capmany.

<sup>25</sup> Que manejo por la edición de DUFOUR, G. (ed.), *Sermones revolucionarios del trienio liberal (1820-1823)*. Alicante, 1991, págs. 63-68.

Un combate de ideas había de afrontarse con textos, también desde las letras. Inmediatamente después de cancelarse el segundo excursus constitucional, en el mismo otoño de 1823, la aludida *Colección Eclesiástica*, sus catorce volúmenes, denotaba el interés por la materia, la preocupación por amarrar la institución y formación comunitaria en los pilares de la religión. La pretendida y ansiada desarticulación del engranaje discursivo constitucional pasaba sin embargo por la promoción y divulgación de otro género de textos: aquellos más directamente comprometidos con la fundamentación epistemológica, filosófica y, ante todo, teológica de una tradición intelectual y una línea argumental. Textos en los que la cartografía mental y cultural católica percibiera una contrastada capacidad para desestructurar la arquitectura conceptual que soportaba el diseño constitucional. Textos para un específico contexto en el que, desde observatorios tan cualificados como la nunciatura apostólica, se atribuía a las lecturas una responsabilidad capital en la suerte del combate: «no puede narrarse sin lágrimas cuantos, en un reino católico, están embebidos de máximas perversas por culpa de los malos libros», que diría el nuncio Tiberi, el mismo que no duda en reconocer un acusado «timore che venissero introdotti libri e stampe contro la religione» y que, correlativamente, imputa a «i liberali spagnoli che dimorano a Londra» la concepción y gestación de «tutte la vie de sommovere y popoli, intenti sempre a rinnovare gli attacchi contro l'altare de il trono»<sup>26</sup>.

Y esos textos bien pronto comparecen con su acentuada y premeditada vocación de imposición de un cauce de lectura de la historia de la religión y de la filosofía bajo el prisma de la teología católica: *El Jansenismo* de Gómez Hermosilla en Madrid en 1823, *La Iglesia triunfante de los errores del siglo* de Asensio y Santa María también en Madrid en 1825, el *Origen de los errores revolucionarios de Europa y su remedio* de Vidal en Valencia en 1827, o el *Tratado del verdadero origen de la Religión y sus principales épocas* que publica Muñoz Capillas en Madrid en 1828. Desde la adscripción a una teología pertinaz, que devenía políticamente pertinente, ya emprendían sus páginas el barrido de los principios esenciales cultivados por unos *litterati* y cuyo fruto madura en clave constitucional. De inmediato, no obstante, y sin declaración expresa de insolvencia, el núcleo duro del entramado católico reconocía la conveniencia de incorporar, traducción mediante, otra serie de apoyaturas. Proceder, por tanto, a la importación de unas *lecturas* del proceso revolucionario y constitucional en

---

<sup>26</sup> Las citas proceden de CÁRCCEL, V., *Correspondencia diplomática del Nuncio Tiberi (1827/1834)*. Pamplona, 1976.

su dimensión ya no sólo hispana sino europea. Inspirada y animada por el arzobispo de Toledo, Pedro Inguanzo y Rivero, se gestaba así una operación de ingeniería editorial y aspiración enciclopédica bajo forma de *Biblioteca de Religión*. Erudición y pedagogía al servicio de la religión, *excurso* y visita a unas *autoridades*, las propias de una propuesta intelectual *romántica* interesada en dinamitar un pensamiento ilustrado y una cultura constitucional, la naturaleza de la empresa, por principio, parecía sintomática. Que en la recuperación y reactivación del pulso católico el protagonismo se delegara en autores no exclusivamente hispanos rendía cuenta, al menos, del cambio de los tiempos. Primaba sin embargo, y por encima de otras consideraciones, la imposición de una concepción del mundo y una manera de vida, su defensa. Y la misma pasaba ahora por el arrastre de todo material adecuado para el debate que la enjuicia.

V. Inguanzo y Rivero modificaba un *modus procedendi* al arrojar sobre el tapete una *Biblioteca de Religión*. Con intención de reconducir el debate promovía la confección de un *corpus* textual que sirviera de guía en el asedio al discurso constitucional. Podía permitirse la licencia, el giro estratégico, ante todo por su autorizada posición y significada implicación en las coordenadas del debate<sup>27</sup>. Ya en tiempo constituyente, con su negación a la autoridad civil de una potestad de disposición sobre la religión, daba cuerpo a la amenazante presencia y pretensión de una tradición de matriz teológica que condiciona y reclama la declaración confesional del ordenamiento constitucional. Simboliza con su despliegue la *intolerancia* que años después suscita el lamento de Agustín de Argüelles en el *Examen*. De aquel momento decisivo parte su intervención activa, su literatura de contención del movimiento constitucional. Compone y publica en la época una *Discusión del proyecto de decreto sobre el tribunal de la Inquisición* (Cádiz, 1813) y un fundamental *Discurso sobre la confirmación de los Obispos* (Cádiz, 1813), con el cual, por encima de denominaciones formales, aspira a la *desarticulación* de una premisa dicha *pagana* cuyas resonancias detecta Inguanzo y Rivero en la *constitución política*: «Non Respublica est in Ecclesia, sed Ecclesia in Republica». Le ocupaba así *predicar* en sus páginas que «la Iglesia tiene por su institución y derecho divino todos los poderes de una constitución perfecta, esto es, un poder legislativo, un poder judicial, un poder gubernativo y un poder coercitivo independiente de la potestad temporal». Para sellar y fortificar la acomodación de una monarquía en esa *constitución perfecta*, en una Igle-

<sup>27</sup> La trayectoria biográfica puede seguirse a través de CUENCA TORIBIO, J.M., *Pedro Inguanzo y Rivero*. Pamplona, 1976.

sia. Pero también para impugnar la desconexión con ese *status* que descubriría en el orden constitucional liberal. Un orden que asentado sobre dos premisas, primero «reducir la jurisdicción de la Iglesia a una jurisdicción puramente interna, espiritual y mental», y segundo, «probar que la religión no debe tener influencia en la sociedad», apuntaba y propugnaba, siempre según su lectura e interpretación, hacia una «Iglesia civil y humana»<sup>28</sup>.

Instalado en esa percepción cerradamente confesional, en la denuncia de «la alquimia política por la que tenemos trasmutada una Iglesia de Dios en una Iglesia de los hombres», años después, en 1820, no dudaba en negarse a prestar juramento a una *Constitución* en la fecha reanimada. Ni perdía tiempo tras su derogación para adoptar medidas que impidieran un futuro restablecimiento del orden constitucional. Promoviendo ya en 1824 la clausura universitaria en clave teológica con la redacción del *plan calomarde*. Y sugiriendo después «un proyecto de religión», la *Biblioteca* que empezaba a gestarse en abril de 1825 al decretar Fernando VII la reunión de una *Junta de censura y elección de materias y obras*. Dos de sus integrantes, Basilio Hernando Carrasco y Juan Díaz Merino, figuraban finalmente como editores de la empresa. Nombrados ambos por Inguanzo, al igual que los tres miembros restantes de la *Junta*, Miguel de Godos, Clemente Barbagero y Serapio Serrano, procedentes todos de las principales instancias de unas órdenes religiosas, el sello del proyecto lo imponía quien desde 1825 ocupaba el arzobispado toledano. Una dignidad que precisamente estrena el 25 de mayo de ese año con una pastoral de preocupación y temática nada ajena a la materia: *El mal de los tiempos modernos: el olvido de Dios*.

Con la *Colección Eclesiástica* ya en el mercado, Inguanzo y Rivero creía llegado el momento de los especialistas, de la dedicación total. El signo del debate impedía perseverar en los amarres tradicionales del discurso católico. No se trataba, por supuesto, de abandonar los instrumentos con los que se venía operando en el pasado. Unas pastorales y, primeramente, una literatura confesional que respira teología por cada uno de sus poros, no quedaban despojadas de operatividad. Pero sus limitaciones se hacían cada vez más evidentes desde la propia óptica católica. Un déficit que se detecta y reconoce en la presentación, y así ya legitimación y justificación, de la *Biblioteca*. Nada inocuo para la suerte del certamen, la percepción del mismo remitía y apuntaba a una cuestión antes de *estilo*, a su abandono, que al entramado argumental, a su solidez. Afirmar que «la

---

<sup>28</sup> PEDRO INGUANZO Y RIVERO, *Discurso sobre la confirmación de los Obispos*. Cádiz, 1813, artículo 4, de cuyas páginas donde proceden todas las citas.

solidez de los conceptos y la rectitud del juicio están por los españoles» no impedía, en este sentido, dejar constancia de la naturaleza *retórica* del lastre que procuraba combatirse con la empresa: «los extranjeros nos aventajan en la delicadeza de la expresión y en la cultura del estilo». Una muesca antropológica bien podía rendir cuenta de las razones de fondo que suscitan el desajuste: «la indiferencia y el desprecio característico de los españoles ocupó el lugar debido a la impugnación». El interés de la *Biblioteca*, de sus gestores, no pasaba sin embargo por conducir ese examen hasta sus últimas consecuencias. Su intención, en consonancia con el rastreo y compulsión acometida, era otra: neutralizar la que se decía «táctica artificiosa del enemigo», aquella que se resolvía en la «presentación elocuente y persuasiva» y frente a la cual se articulaba y propugnaba un *proyecto literario de religión*, la reunión de unos textos «que presentan las verdades de la Religión con todo su esplendor y dignidad»<sup>29</sup>.

Cuestión así de *estilo*, el retrato contenía en sí mismo una evidente carga de profundidad. Filtraba los supuestos de fondo de una cultura confesional y su consustancial incapacidad para asimilar el fulgor de una apuesta intelectual y cultural radicalmente alternativa. Recluir la fortuna de la misma en los dominios de la *elocuencia* suponía ya una operación defensiva. Implicaba una intencionada degradación de la naturaleza y fundamentación de *otra* concepción del mundo y la convivencia humana. También por tanto en la *Biblioteca* continuaba rigiendo una teología, que por principio impedía contemplar cualquier debate, cualquier reto, en pie de igualdad. Operando en esos términos bien tradicionales la salida ahora se vislumbraba, sin embargo y novedosamente, en la mirada hacia otras latitudes. Y fundamentalmente hacia Francia. Allí creen descubrir, Inguanzo y sus colegas editores, los referentes capaces de proporcionar soluciones al combate inaugurado en territorio hispano pues detectan en su sondeo una serie de autores enzarzados ya tiempo atrás en idéntica contienda. Interesan por ello las figuras que conforman una *vanguardia*, lo que podía entenderse desde ese posicionamiento como tal: los trabajos de Joseph de Maistre y de Hughes Felicité de Lamennais<sup>30</sup>. Del primero así

<sup>29</sup> (*Biblioteca de Religión, o sea, Colección de obras contra la incredulidad y errores de estos últimos tiempos*, Madrid. E. AGUADO, 1826-1829, t. I, págs. III-VII Y XI-XLIV.

<sup>30</sup> Sobre la base de un clásico, KRIEGER, L., *Kings and Philosophers, 1689-1789*. Chicago, 1970, págs. 143 y ss., el específico contexto intelectual que los encuadra puede reconstruirse merced a TACKETT, T., *Religion, Revolution and Religion Culture in Eighteenth-Century France*. Princeton, 1986, y VAN KLEY, D.K., *The Religious Origins of the French Revolution*. New Haven, 1996, esp. págs. 303-367, con el complemento de dos trabajos de L. LE GUILLOU —«Die philosophische gegenrevolution in Frankreich: Louis de Bonald, Joseph De Maistre und Francois René de Chateaubriand» y «Felicite Robert de Lamennais»— recogidos en CORETH, E., NESDI, W.M. y

reciben traducción dos textos: *Del Papa* y *De la Iglesia Galicana*, que ocupan tres de los veinticinco volúmenes en los que se resuelve el mapa de la *Biblioteca*. Y del segundo, de Hughes Felicité de Lamennais, se vierte al castellano su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de Religión*, a quien precisa y nada casualmente se confía la apertura de aquella empresa editorial dicha *Biblioteca* pero también nominada *Colección de obras contra la incredulidad y errores de estos últimos tiempos*.

Sobre estos textos se conforma la columna y se define el espíritu del proyecto. Ambos autores le proporcionan su principal caudal y trazan la órbita en la que encuentran luego acomodo otros clásicos. Algunos de procedencia italiana y significada fortuna en el Setecientos hispano: el *Proyecto de los Incredulos* de Luis Mozzi y el recorrido por las *Fuentes de la impiedad* suscrito por Antonio Valsechi. Y otros más propiamente hispanos: los trabajos de Felipe Lesmes —su ajuste de cuentas con las propuestas constitucionales cursadas por Joaquín Lorenzo de Villanueva en *Las angélicas fuentes o el tomista en las Cortes* y que, pese a su implicación católica, distaban mucho del cerrado discurso confesional esgrimido por el autor previamente en su *Catecismo de Estado*—; o la más reciente intervención del Obispo Minler preocupada por la declaración de unas *Excepciones de la Religión Católica*. El *Catecismo filosófico* de Feller, los volúmenes anudados sobre la crítica al pensamiento jansenista, y el rastreo de unas *pastorales de obispos* y unos *edictos de la inquisición sobre libros prohibidos*, que se emplea como tegumento del conjunto, cerraban en la estela de aquellas piezas mayores el perfil de la *Biblioteca*. Todas y cada una de ellas se acogían y descubrían como armas convenientes para luchar por la religión. Conformaban el arsenal con el que se decía defender la *conciencia*, sus derechos, y la religión, su garantía.

La introducción de la *Biblioteca* así al menos rendía cuenta de la batalla que le ocupa y para la que convoca y reúne unos autores y sus textos. Desde esa perspectiva ya definía y figuraba un enemigo interesado en «tiranizar la libertad y la conciencia», un contrincante constitucional que «escudándose en el espacioso título de protección busca reducir el ateísmo a sistema, la impiedad a principio y la irreligión a reglas». Y desde la misma, ahora positivamente, declaraba y asentaba el dogma a cuyo dictado servía la *colección*: «con la religión la conciencia recobró sus derechos»<sup>31</sup>. El individuo no comparecía en el lenguaje de la *Biblioteca*. No lo contempla ni

---

PFLIGERSDORFFER, G. (eds.), *Christliche Philosophie im Katholischen Denken des 19 und 20 Jahrhunderts*, Graz, 1987, I, págs. 445-458 y 459-476 respectivamente.

<sup>31</sup> *BR*, I, XVI y XXXIII-XXXIV.

remotamente como sujeto. No podía hacerlo desde el momento que las suyas continuaban siendo las categorías de la teología católica. Y las mismas ni conocen ni reconocen al *individuo* como miembro de un cuerpo social y político colectivo. Una idea religiosa del *alma*, que se concibe separada del *cuerpo*, lo impedía. Esa era la distancia insalvable que marcaba la *Biblioteca* al predicar unos *derechos* e interesarse por su garantía <sup>32</sup>. De un mundo, el de la religión, por tanto no salía. Y así de un entendimiento *iusnaturalista* de la *constitución*, del orden jurídico, irreconciliable con el sistema de constitución liberal: «si se pretende que la potestad civil, distinta e independiente de los particulares puede sobre las verdades naturales fundar, establecer o mejorar ciertas leyes que determinan el uso de esa facultad, y echen los cimientos del gobierno señalando los depositarios de él, su sucesión y sus derechos, y a este Código queremos llamarle Constitución porque fija y determina estos puntos que dejó por determinar el derecho natural ¿quién habrá tan loco que no sea constitucional en este mundo? Pero ¿quién no dejará de serlo confundiendo el resultado de estas verdades sencillas con los partos monstruosos de la rebelión y el desorden?» <sup>33</sup>.

Para imponer esa *vulgata* se reclamaba el amparo expreso de la *eloquentia*. Y como en realidad lo que se procuraba era dotar al tejido católico de una renovada cobertura retórica con la que predicar los principios instituidos por una teología ya permitía la propia legitimación de la empresa recitarlos puntualmente. Una elaborada justificación editorial adquiriría esa dimensión y asumía ese papel, se lo arrogaba. Denotaba un interés primario por relatar el entendimiento de unos derechos en plural, su derivación de un derecho en singular, del *ius*, así concebido como premisa fundamental del ordenamiento. Le preocupaba, en ese sentido, no sólo ni especialmente la presentación de unos textos y unos autores, sino situar y relanzar la comprensión de la globalidad del orden social vinculado a ese derecho *natural* que recorre sus composiciones. Centraba por ello su discurso, y desde luego intencionadamente, en el enunciado de un preciso entendimiento del ordenamiento civil que lo figura como *resultante* de la mimética reproducción y extensión de un orden divino. No delegaba por tanto en los textos y autores editados cuestiones fundamentales como la llamada de atención sobre la subordinación de una legislación humana respecto a una legislación moral divina. Reconocía convocarlos y reunirlos

<sup>32</sup> CLAVERO, B., «Garantie des Droits: emplazamiento histórico del enunciado constitucional», en ROMANO, A. (ed.), *Enunciazione e giustiziabilità del diritti fondamentali nelle Carte costituzionali europee*. Milán, 1994, págs. 19-39.

<sup>33</sup> *BR.*, XXII, págs. 306-307.



para iluminar e ilustrar toda esa concepción de fondo pero ya se ocupaba de asentar, estableciendo unas nítidas demarcaciones, sus propios dogmas, comenzando por subrayar que sólo los fundamentos doctrinales de la religión católica configuraban un depósito capaz de soportar un modelo estable de organización social.

La *Biblioteca* evidentemente no procuraba incorporar una cultura, asimilar y traducir un mensaje que ni tan siquiera pudiera decirse novedoso. Reivindicaba ante todo una *identidad* —«un Dios, una Religión, un Rey; he aquí todo el carácter español»— y la defendía frente a la oratoria católica y constitucional que resuena en el trienio: «una Religión, una Patria, una Constitución». Operaba así desde una confesional memoria histórica: «el espíritu de independencia política y religiosa se apodera [en los siglos xvi y xvii] de las naciones europeas: unas se vieron al borde del precipicio, otras naufragaron, y todas, sin saber cómo, se contagiaron: la España es una nave perfectamente carenada que camina boyante por entre los terribles y peligrosos escollos de tantas herejías y de tan violentas revoluciones sin otras armas que la Religión». Y se desenvolvía con su propio código cultural católico, el cual se resolvía en una idea y concepción constitucional que en esas mismas fechas reseñaba en sus *Cartas Críticas* un *Filósofo Rancio*: «le revelación es la que asegura y purifica de error los dictámenes de la recta razón, de donde deben partir las leyes que constituyan sólida y justamente la sociedad civil, y por eso hago mención del evangelio»<sup>34</sup>. Blindar el anclaje *constitucional* en el *evangelio*, defender una especie de *constitución* fundada en religión que se entendía irreconciliable con una arquitectura constituyente ajena a determinismos de signo teológico, era el verdadero motivo y razón del *proyecto literario de religión*. Sólo en ese sentido, al servicio de una concepción del mundo, se reclutaban unos textos. Para restaurar el esplendor de unos principios cardinales que, como en el caso de la *obediencia*, definían una filosofía cristiana:

«el cristiano no sólo obedece a la autoridad, la ama: porque viene de Dios, y le representa en la sociedad; y este amor que se eleva desde los súbditos a la cabeza, o al poder, vuelve a descender en cierto modo, bajo la suerte de todo tipo de beneficios, desde el poder a los súbditos. De este modo, para bien y felicidad de los hombres y tranquilidad de los Estados, se establece y conserva el culto sagrado del poder o autoridad, que Tertuliano, en su lenguaje enérgico, llama la religión de la segunda magestad. Y el mismo principio que pone orden en la sociedad, constituyendo el poder o

---

<sup>34</sup> *Cartas Críticas*. Madrid, 1825, I, págs. 44-45.

autoridad social, ordena también las familias constituyendo la autoridad doméstica, por lo que no son ni una ni otra sino el poder mismo de Dios».

Una obediencia que, como la libertad, resultaba antes materia de conciencia que de legislación. Un *ordo amoris*, el orden que dispone el amor. Un *status de padre económico* como muesca que singulariza al monarca. Un concepto gracioso de *beneficium* que remite y anuncia una lógica antidoral. Un entendimiento natural de la política con su correlato para la economía. Un modelo de relación y organización política fundado en el modelo doméstico. La equivalencia entre la república y la *res familiaris*. Un simple fragmento de Hughes Felicité de Lamennais, de su *Ensayo sobre la indiferencia en materia de religión*, podía reunir toda una serie de lugares comunes, los *topoi* en los que una cultura se define. Y eso era lo que interesa a Inguanzo y los editores de la *Biblioteca*. Lo que no dudaba en titularse como «brillo deslumbrante y cegador con el que renace el mensaje evangélico». Nada menos pero tampoco nada más.

VI. Flanqueada por iniciativas como la traducción de los cuatro volúmenes de la *Defensa del Cristianismo o Conferencias sobre la Religión* del Conde de Frayssinous, o la reedición del monumental *Diccionario enciclopédico de Teología* del Abate Bergier a cargo de Ramón García Cónsul, la *Biblioteca* simboliza el crepúsculo de toda una tradición intelectual que operaba desde una matriz cultural confesional. Luchaba contra otra cultura, la constitucional. Mostraba perplejidad ante su lenguaje, incompatibilidad con su vocabulario e incomprensión e intolerancia frente a sus concepciones. Y no admitía conciliación. Lo impedía su mismo canon de interiorización del certamen, que entendía y coloreaba con dramáticos tintes existenciales. Armada con los materiales provenientes de la tradición —teológica y política— católica, descubría en su *lectura* de un programa constitucional inconfundibles sombras de *ateísmo* y aromas de *republicanismo*, muescas ambas irreconciliables con la consideración primaria de la religión como auténtico principio del orden monárquico. Y en esas circunstancias, que lo eran de crisis de una cultura básica de referencia y de alteración histórica provocada por la que se traduce como *filosofía antireligiosa*, no tenía cabida ni podía contemplarse una resolución pacífica. Un planteamiento cerradamente católico anima y convoca el certamen precisamente en esos términos y desde esas concepciones, anclado en el convencimiento que la victoria de un bando significa la derrota del otro.

En ese contexto, a la altura de 1825 la secuencia de cambios políticos arrojaba ya experiencia suficiente sobre las expectativas que podía albergarse en punto a la imposición y preservación de un código *constitucional* fundado sobre los presupuestos de la teología. Se cuenta para entonces

con algo más que meros indicios sobre la resolución hacía la que parecía encaminarse el combate. Inaugurada una operación de rearme discursivo desde el mismo momento de comparecencia de una literatura ilustrada que madura una concepción diversa del orden interno de la monarquía, las alarmas más propia y tradicionalmente católicas en verdad habían sonado con la decidida inserción de la religión en la cartografía constitucional promovida por la *constitución política* de 1812. La comparecencia de un horizonte de *religión civil*, su invocación constitucional, recibía entonces por respuesta la declaración en toda regla de una *guerra de religión*. Una determinación de matar y morir por religión, y no de manera exclusivamente figurada, ya irreversible tras la reanimación del ordenamiento constitucional en el tramo inaugural de la década de los veinte. A la descalificación de toda estrategia orientada hacía la articulación de fórmulas de conciliación entre religión y constitución se implementaba, en esa coyuntura, la ambiciosa tentativa de desmoronar y desautorizar los supuestos de fondo que inspiran y soportan el sistema liberal de constitución, contemplados y diseccionados siempre con la única lente a disposición del tejido católico, la de la teología. Trenzado inicialmente el discurso mediante la reutilización de los materiales proporcionados por la confesional cultura política que identifica a la monarquía hispana en los tiempos en que se afirma y define como *católica*, la necesidad de revitalizarlo terminaba sin embargo compareciendo en ese entorno de 1825 ante una traumática evidencia: la dificultad manifiesta —y desconocida en el pasado— que una cultura encontraba para afirmarse frente a la *moderna filosofía*. Conservando el anclaje conceptual y el espíritu argumental de un discurso moral, su fortuna así se vinculaba novedosamente a la urgente inmersión en un proceso de reconversión *estilística*. La densidad intelectual de un tiempo y el signo de un debate no dejaban alternativa. Pero tampoco, y fundamentalmente, la propia teología, su dogmática.

Esa era la grandeza y la miseria de la *Biblioteca*. A una cirugía, que bien pudiera decirse *facial*, se encomendaba una concepción del mundo cerradamente católica cuyo sistema inmunológico se degrada ante la presencia de una lengua y cultura constitucional. Concebido un *proyecto literario de religión* precisamente para preservar y salvaguardar no sólo las piezas de un universo mental sino también su estructura y disposición, reconocer la conveniencia de someterlo a una exclusiva operación de regeneración retórica constituía, en si mismo, la más nítida declaración de principios e intenciones. Unos principios e intenciones desde luego nada pacíficos. Primeramente respecto a un «imperio de ateos antisociales y antirreligiosos» en cuya geografía humana se acomodan con asombrosa naturalidad desde Maquiavelo y Lutero hasta Rousseau y Voltaire pasan-

do por Spinoza o Gibbon, o los Gallardo, Toreno y Bernabeu. Pero también potencialmente beligerantes con la propia monarquía. Pronto llegaba la oportunidad de demostrarlo y contrastarlo. Ya en 1833, cuando esa monarquía, ilustrando la suerte de la *Biblioteca* y de la cultura a la que representa y sirve, considera indispensable modificar el linaje de sus compañeros de viaje. Inguanzo y Rivero una vez más rendía cuenta al respecto. En diciembre de ese mismo año se negaba a prestar juramento de fidelidad a Isabel. Las implicaciones del pulso entre *evangelio* y *constitución* adquirirían entonces una renovada dimensión. Abrían un nuevo capítulo en la historia propiamente dicha constitucional, en sus orígenes, en el proceso de establecimiento y afirmación de una cultura de los derechos y constitución de las libertades. Una historia marcada y condicionada en sus inicios por la controlada desestructuración que se promueve de una constitución tradicional. Y así nada ajena a la unidireccional y monolítica defensa que la misma recibe y se resume en el cuerpo de la *Biblioteca de Religión*.