

**NICOLÁS SALMERÓN Y EL INSTITUCIONISMO ANTE EL PROBLEMA  
DE LAS RELACIONES ENTRE LA IGLESIA Y EL ESTADO:  
COMPROMISO PERSONAL Y POSICIÓN DOCTRINAL**

José María Vázquez García-Peñuela  
*Universidad de Almería*

**Abstract:** The author describes the ideological position of the first leaders of the Spanish “Institución Libre de Enseñanza” about Church-State relationships, with special reference to the politician Nicolás Salmerón among them. Those opinions were not only a theoretical standpoint on the topic, but a personal commitment in public life, especially since the Revolution of 1968.

**Keywords:** “Institución Libre de Enseñanza”, Spanish History, Church-State Separation.

**Resumen:** Se describe la postura de los primeros representantes de la Institución Libre de Enseñanza, en especial de Nicolás Salmerón, en materia de relaciones Iglesia-Estado y cómo esa posición, que no sólo constituyó un postulado teórico, sino que se asumió como un empeño personal de distintos personajes institucionistas, se reflejó en la vida pública española a partir de la Revolución de 1868.

**Palabras clave:** Institución Libre de Enseñanza, Historial de España, separación Iglesia-Estado.

Tras la definitiva caída del Antiguo Régimen en España, por razones que resultan conocidas<sup>1</sup>, el Estado liberal tardó un largo periodo de tiempo en proclamar, en el más alto nivel normativo de su ordenamiento jurídico, esto es, en la Constitución, el derecho de libertad religiosa. Concretamente, no se

---

<sup>1</sup> Se alude a algunas de esas razones en VÁZQUEZ GARCÍA-PEÑUELA, José M<sup>a</sup>., “La posizione peculiare del liberalismo spagnolo in materia religiosa: la collaborazione dello Stato con la Chiesa cattolica in ambito economico nel ‘800”, en *Jahrbuch für Europäische verwaltungsgeschichte*, 14(2002), pp. 249-274

incluyó en el catálogo de los derechos constitucionales hasta la Constitución de 1869 y, así y todo, de manera en cierta forma vergonzante: como un derecho del que su sujeto ordinaria o normalmente habría de ser un extranjero y, excepcionalmente, los ciudadanos españoles<sup>2</sup>.

Esa proclamación de la libertad religiosa, no comportó, sin embargo, que el ordenamiento jurídico español acogiese el principio de separación de la Iglesia y del Estado. Tal principio —que no se puede decir que hubiera aflorado en las anteriores constituyentes del Bienio revolucionario<sup>3</sup>— fue planteado en las de 1869, más o menos abiertamente, por la minoría republicana, sin que llegase a lograr la mayoría parlamentaria necesaria para su efectiva plasmación constitucional. El principal y más brillante exponente de la doctrina separacionista en las constituyentes que siguieron a la Gloriosa fue Castelar. Para Castelar, habría “dos concepciones del mundo contrapuestas e incompatibles que representan una antítesis inconciliable: el mundo de la teología y de la fe y el mundo de la filosofía y de la razón que corresponde a esta concepción liberal que se funda en la libertad ilimitada de pensamiento. Un Estado que quiera ser liberal y que continúe vinculado a la Iglesia, arrastrará —según

<sup>2</sup>En efecto, el artículo 21 de la Constitución expresaba: «La Nación se obliga a mantener el culto y los ministros de la religión católica.

«El ejercicio público o privado de cualquiera otro culto queda garantido a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y el derecho.

«Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior»

Sobre la elaboración de ese texto y, en general, para el tratamiento en la materia religiosa en las Cortes surgidas de la “Gloriosa”, pueden consultarse: PERLADO, Pedro Antonio, *La libertad religiosa en las Constituyentes de 1868*, Eunsa, Pamplona, 1970 y PETSCHEN, Santiago, *Iglesia-Estado. Un cambio político. Las constituyentes de 1869*, Tecnos, Madrid, 1975.

<sup>3</sup>Gómez Molleda ha expresado que “mientras los liberales de la escuela antigua no tuvieron reparo en consignar en sus códigos más o menos abiertamente la confesionalidad de Estado y la unidad católica del país —sin hundirse en profundidades trascendentales—, en las Cortes de 1854, en cambio, los políticos ‘intelectuales’ más consecuentes consigo mismos plantearán con peligrosa profundidad la cuestión religiosa en España, reputando no sólo como inconveniente, sino como absurda, la situación religiosa oficial del país” (GÓMEZ MOLLEDA, M<sup>a</sup> Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, CSIC, Madrid, 1981, p. 141). Sin embargo, del trabajo de B. JOURNEAU, Brigitte, específicamente dedicado a esa cuestión, (“La cuestión de la liberté de culte et les débats aux Cortes dans 1855”, en *Hispania Sacra*, 43(1991), pp. 475-502) se desprende con claridad, que la cuestión en torno a la cual giró el debate fue, casi monográficamente, la de la unidad católica versus tolerancia o, a lo sumo, libertad de cultos y se hacía además desde la postura regalista tradicional: “Enfin, on mesure le poids du réganisme. Les membres de la comisión, tel Martín de los Heros, et quelques autres comme Salmerón, montrent l’intérêt de conserver l’unité catholique pour que l’Etat puisse contrôler, sinon la religion, tout au moins ses ministres et ses manifestations. La división entre le pouvoir spirituel et le pouvoir temporel ets au centre du débat.

La confusion entre les deux pouvoirs n’est pas le seul fait de l’Eglise: elle apparaît comme une tendance caractéristique de l’équipe ministérielle au poivoir et des responsables de la Constitution” (*Ibidem.*, p. 501).

Castelar— una herida de muerte. (...) Y no deja de ser significativo de la situación del pensamiento español de la segunda mitad del siglo XIX, que Castelar concrete esa antítesis como una oposición entre la Universidad y la Iglesia”<sup>4</sup>.

Es, en efecto, muy significativo el que la separación entre la Iglesia y el Estado se postule sobre el parangón de la oposición entre el ámbito eclesial y el universitario, porque —y eso es de lo que tratarán fundamentalmente estas páginas— la separación Iglesia-Estado, durante, aproximadamente, el último tercio del XIX español no fue una reivindicación política a la que más o menos intensamente abocaba la fuerza de los hechos (como era el caso de la copiosísima legislación desamortizadora que vio la luz durante el tercio precedente y que venía acuciantemente motivada por impostergables necesidades hacendísticas) sino que era un postulado que se derivaba directamente de planteamientos de carácter teórico que sostuvieron profesores universitarios muy estrechamente relacionados con la Institución Libre de Enseñanza y, en general, partidarios de la filosofía krausista. Si se tiene esto presente, también revestirá un alto valor significativo que el más detallado proyecto legislativo para implantar el principio separacionista en España tuviera lugar durante la Primera República y cuando era su Presidente Nicolás Salmerón.

En efecto, en los meses inmediatamente anteriores al de julio de 1873, en cuyo día 18 fue elegido Presidente de la República, ya se habían presentado más de un proyecto de ley de separación de la Iglesia y del Estado<sup>5</sup>. Pero fue el que, durante el mandato presidencial de Salmerón, se presentó por parte del Ministro de Justicia el más elaborado y en el que mejor se articulaba dicha separación, pues en sus preceptos el nuevo Estado republicano —como tendré ocasión de exponer más adelante— renunciaba a todos los mecanismos interventores sobre las instancias eclesiales que le otorgaban las centenarias regalías. Que en medio de la espiral de unos acontecimientos políticos de una notoria y urgente gravedad se presentase a las Cortes un proyecto de ley sobre esa materia (aunque, finalmente, no se llegase a aprobar por efecto esos mismos acontecimientos) nos pone sobre la pista de que los republicanos en general, y Nicolás Salmerón en especial, le asignaban al tema de la separación una importancia de primera magnitud.

Por otro lado, se debe tener en cuenta que ese proyecto de ley de separación no era una especie de estadio final en el que desembocaba toda una serie de desencuentros, desplantes y acciones de naturaleza variada pero coinciden-

---

<sup>4</sup> SÁNCHEZ AGESTA, Luis, *Historia del Constitucionalismo Español*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1955, pp. 304 y 305.

<sup>5</sup> Sobre esos proyectos, MARTÍ GILABERT, Francisco, *La cuestión religiosa en la revolución de 1868-1874*, Editora Mundial, pp. 213 y 214 y ARBELOA, Víctor Manuel, “Intentos de separación de la Iglesia y el Estado en España”, en *Scriptorium Victoriense*, XIX (1972), pp. 294-332.

tes en estar encaminadas a hacer tensas las relaciones diplomáticas entre las autoridades de la Primera República y la Santa Sede. Al contrario, durante la Primera República española las relaciones entre su Gobierno y la Curia romana fueron más fluidas y mejores que durante los gobiernos monárquicos anteriores<sup>6</sup>.

Cuando se expresa que los hombres que se agrupaban en los primeros círculos krausistas se consideraban comprometidos con el ideal separacionista no se está utilizando una metáfora de una mayor o menor fuerza descriptiva, sino que se está haciendo referencia a un hecho histórico real y concreto, al que, sin embargo, apenas se alude en la historiografía española, seguramente por resultar poco conocido. En la excelente obra que, hace ya más de treinta años, Díaz de Cerio publicó sobre Fernando de Castro, se recoge como apéndice la transcripción de un breve pero interesantísimo manuscrito<sup>7</sup>. Su tenor es el siguiente:

«Los que suscriben:

declaran su opinión a favor de la libertad de religión y de la igualdad de cultos.

Creen comprende la primera: la profesión, la enseñanza, la propaganda, la discusión y la crítica en materia religiosa por todos los medios de publicidad; la reunión y la asociación bajo todas sus formas, y el ejercicio [sic.] público y privado de todos los cultos sin intervención ninguna del estado en el régimen interior de las Iglesias

Creen comprende la segunda: la perfecta igualdad de todos los cultos ante el Estado con supresión de toda protección y de toda excepción favorable u odiosa. Y se obligan en constituirse en asociación permanente para defender y propagar estos principios hasta lograr que se realicen en nuestra patria.

Madrid Diciembre 1868 [Siguen las siguientes firmas autógrafas]

*Gumersindo de Azcárate* .-*M. Ruiz de Quevedo* .-*Tomás Tapia* .-  
*Fernando de Castro* .-*Nicolás Salmerón* .-*Luis Vidart* .-*J. Sanz del Río* .-  
*E.M. Hostos* .-*F. Giner* .-*S. Moret y Prendergast* .-*J. F. González* .-  
*V. Romero* .- *José R.* .-*A. M. García Blanco* .-*V. Fernando Ferraz* .-  
*F. Fernández González* .-*J. A. García Labiano* .- *E. Baselga* .- *M. De la Revilla* .- *A. García* .- *M. Poley* .-*Medardo Abbad* .-*Luis Miralles* .-  
*M. de la Guardia* .-*S. Aguilera Meléndez* .-»

Tan rotunda actuación en personas que ordinariamente no eran dadas a posturas extremas, sino que una sensata ponderación era una de las principa-

<sup>6</sup>Cfr. BECKER, Jerónimo, *Relaciones diplomáticas entre España y la Santa Sede durante el siglo XIX*. Madrid, 1908, p. 261.

<sup>7</sup>DÍAZ DE CERIO, Franco, *Fernando de Castro, Filósofo de la Historia 1814-1874*, Centro de Estudios e Investigación San Isidoro (CSIC), León, 1970. Se trata del Apéndice III, p. 537.

les características de su manera de conducirse, es máximamente reveladora de la importancia que atribuían a la separación Iglesia Estado. Ahora bien, a tal convencimiento les condujo toda una labor previa de elaboración doctrinal de la que se concluiría que el separacionismo no sólo era exigencia de un progreso que portaba consigo un ineluctable proceso de secularización, sino también una condición para el progreso mismo.

Una de las primeras –desde el punto de vista cronológico– aportaciones doctrinales, del grupo aglutinado en torno a Sanz del Río se debe a la pluma de Nicolás Salmerón. Se trata de un trabajo publicado en “La Revista Democrática” en 1865<sup>8</sup>. Tiene por título *El Pontificado y la civilización moderna* y es un extenso escrito publicado con ocasión de la promulgación por Pío IX, el de febrero de 1865, de la *Quanta cura*<sup>9</sup>. Todo el trabajo va dirigido a mostrar que se debe rechazar tanto el ultramontanismo como el regalismo, ya que:

“La Iglesia libre en el Estado libre ha sido una fórmula que, fieles devotos, insignes doctores del catolicismo y amantes sinceros del progreso, han proclamado en uno de los Congresos de Malinas. Última expresión de las relaciones entre los dos Poderes, quiere conciliar el movimiento de secularización del Estado, iniciado en el siglo XVI, con el reino espiritual, que necesita atemperarse a las condiciones históricas de la humanidad. En efecto; conquistada por el Estado en casi todas las naciones de Europa la dirección moral y jurídica de las sociedades, necesita una doctrina moral como una doctrina del derecho. En pueblos donde varias confesiones religiosas coexisten, ha sido preciso secularizar la moral, inspirarse en los eternos principios de la razón, a los cuales obedecen igualmente todos los hombres, sean cualesquiera sus creencias. Después de esto ¿qué poder temporal puede ejercer la Iglesia? Quédale el derecho indisputable y sagrado de profesar libre-

<sup>8</sup> Es importante tener en cuenta el año de publicación porque ello priva, en buena medida, de fundamento a una de las acres críticas que Menéndez y Pelayo dirige a la obra de Salmerón, de quien, en sus *Heterodoxos*, dice: “Ha escrito poco, y antes del 68 una sola cosa: su tesis doctoral, cuyo tema dice de esta manera: «La historia universal tiende, desde la Edad Antigua a la Edad Media y a la Moderna, a restablecer al hombre en la entera posesión de su naturaleza y en el libre y justo ejercicio de sus fuerzas y relaciones para el cumplimiento del destino providencial de la humanidad.» Quien haya leído el *Ideal de la humanidad y las ediciones al Weber*, no pierda el tiempo e estudiar este discurso. Es muy feo pecado la originalidad, y lo que es por él, a buen seguro que no se condenan los discípulos de D. Julián” (MENÉNDEZ Y PELAYO, Marcelino, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, t. II, BAC, 2ª ed., Madrid, 1967, pp. 954 y 955).

<sup>9</sup> Se recoge íntegramente, en un Apéndice bajo la rúbrica “Otros trabajos filosóficos”, en LLOPIS Y PÉREZ, Antonio, *Historia política y parlamentaria de don Nicolás Salmerón y Alonso*, Congreso de los Diputados. Imprenta de Ediciones España Madrid, 1915, pp. 741-768, que es la versión que he consultado y por la que cito.

mente sus dogmas, de organizarse libremente, sin intervención extraña, de acabar para siempre con una dependencia asalariada”<sup>10</sup>.

Así pues, para Salmerón, la secularización es una ineludible exigencia de las leyes de la historia. Esa secularización no implicaría la falta de referencias axiológicas: los valores religiosos dejarían hueco a los de naturaleza ética. Éstos, por otra parte, son, también, una exigencia de carácter práctico: al estar anclados en principios meramente racionales pueden ser asumidos por todos los ciudadanos.

Estas reflexiones que un joven Salmerón parecía haber elaborado en un plano puramente abstracto y general, tenían, sin embargo y a mi modo de ver, algún velado –pero bien concreto– anclaje en la realidad española de entonces: se trata de esa referencia a “la Iglesia” *tout court*, y a la “dependencia asalariada”, que no es otra cosa, a mi juicio, que la merma de libertad que, innegablemente, suponía para la Iglesia en España la dependencia del presupuesto del culto y clero.

Directamente se aludía, sin veladuras ni rebozos, a la situación en España de la Iglesia católica en otro trabajo que habría de tener mayor proyección, tanto por la importancia que ya había adquirido su autor en el momento de la publicación, como por la ocasión para la que se escribió. Me refiero al discurso pronunciado por Fernando de Castro con ocasión de su recepción, el 9 de enero de 1866, en la Real Academia de la Historia, *Caracteres históricos de la Iglesia española*. En él, aparte de defender (y de intentar mostrar, sin mucho éxito) la idea de una iglesia nacional española, se presentaba como decididamente partidario de la absoluta independencia de la Iglesia respecto del Estado, lo cual –como hizo ver Cacho Viu– una vez publicado, en 1864, el *Syllabus*, situaba a Fernando de Castro –que era sacerdote– fuera de la Iglesia católica<sup>11</sup>. Así y todo, de Castro no dudó en pronunciarse abiertamente en contra de la unión de la Iglesia y del Estado, algo que consideraba peligrosísimo:

“Señores, aplicado el principio de la unidad de vida cristiana a las costumbres, se había dado el último paso para fijar las relaciones del derecho público eclesiástico y hacer efectiva la unidad entre la Iglesia y el Estado negocio peligrosísimo y no resuelto todavía, a causa de la diversa naturaleza de lo temporal y de lo espiritual, y de sus distintos fines. Pues en tanto que lo temporal se refiere al hecho sometido a la ley a fuer de público, y con el inmediato fin de mantener el orden y

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 766.

<sup>11</sup> CACHO VIU, Vicente, *La Institución Libre de Enseñanza, I. Orígenes y etapa universitaria*, Ediciones Rialp, Madrid, 1962, p. 124. Sobre esa cuestión *vid.* también, CHACÓN GODAS, Ramón, *Comentario-resumen de mi tesis doctoral sobre Don Fernando de Castro y el problema del catolicismo liberal español*, en [www.filosofia.org/rev/bas/bas22114.htm](http://www.filosofia.org/rev/bas/bas22114.htm) [visita 4.5.08].

gobierno exterior entre los ciudadanos, lo espiritual se refiere al pensamiento sometido a la ley de la conciencia, con el inmediato fin de hacer práctica la virtud y guiar moralmente a los hombres<sup>12</sup>.

La postura de de Castro, según se puede inferir del texto que se acaba de transcribir, va, a mi modo de ver, más allá que la de Salmerón en el texto también transcrito poco antes. En efecto, el principio de una *Iglesia libre en un Estado libre*, tiene una naturaleza primordialmente práctica que se proyecta sobre la manera en que han de relacionarse ambas instituciones, que deben reconocerse mutuamente como independientes en sus relaciones externas, máxime si hay, de hecho, una pluralidad de confesiones religiosas. Otra cuestión es que la fórmula levantase muy intensos recelos en los ambientes eclesiales de la época pero, más que por la idea misma que contenía, por la manera que tuvieron de plasmarla en la política activa los gobiernos del *Risorgimento* italiano, con Cavour como paradigma de gobernante que no dudó en adoptar cuantas medidas de carácter anticlerical le fueron propuestas. Sin embargo, era el núcleo mismo de la doctrina sustentada por el que fue Rector de la Universidad de Madrid lo que resultaba inaceptable para el pensamiento católico: lo religioso debe quedar circunscrito al ámbito meramente interior del hombre, al —como era frecuente que lo expresasen quienes desde posiciones ideológicas acérrimamente liberales sostenían esta visión minimalista de lo religioso— “santuario de la propia conciencia”.

De Castro se oponía al viejo ideal teocrático del absolutismo (que en lo político se plasmaba en la defensa de la *alianza entre el trono y el altar*), cuyos postulados ideológicos apuntaban a que, en el marco de la ley natural, solo cabría una única manera (la manera que se deduciría inmediatamente de la doctrina católica según la interpretaba el magisterio jerárquico) de ordenar las relaciones sociales, cualesquiera que éstas fuesen y con independencia de su objeto y contenido. Pero la oposición de de Castro a este integrista católico (que, por lo demás, suponía, como es claro, un menoscabo del primigenio dualismo cristiano) consistía en negar a los ciudadanos creyentes, sobre la base de una visión espiritualista de la religión, cualquier posibilidad de conformación de las estructuras y de las relaciones sociales de acuerdo con las propias convicciones y en libre concurrencia con otras posiciones ideológicas sustentadas por las diversas formaciones sociales.

No pienso que fuera ésa la posición propia de la que, se podría denominar, “ortodoxia” institucionista sobre las relaciones entre poder político y poder religioso. Sin embargo, las circunstancias políticas harían que esa

<sup>12</sup> CASTRO, Fernando de, *Discurso acerca de los caracteres históricos de la Iglesia española*, 2ª ed., Madrid, 1866, cit. en DÍAZ DE CERIO, Franco, *Fernando de Castro, Filósofo de la Historia 1814-1874*, cit., p. 522.

“doctrina oficial” sobre la posición de lo religioso (y, mas concretamente, de la Iglesia) en o ante el Estado, tuviera que decantarse con cierta urgencia. En efecto, poco tiempo después de esas primeras aproximaciones doctrinales de Salmerón y de de Castro a la cuestión religiosa, la Revolución de 1868 brinda la posibilidad al grupo demokrausista de ensayar lo que Gómez Molleda ha denominado su programa máximo en relación con la Iglesia<sup>13</sup>. No obstante, conviene advertir que en los primeros estadios de la Revolución, la política religiosa, en aspectos importantes, no se distanció, grandemente de las pautas de carácter regalista que la habían venido guiando al Estado liberal durante toda su existencia<sup>14</sup>, bien que salpicada de medidas de un muy marcado carácter anticlerical que hicieron de la legislación del sexenio un conjunto abigarrado de normas de imposible categorización unitaria<sup>15</sup>.

En 1870 -por tanto, su elaboración hubo de tener lugar poco muy poco después de la Revolución de septiembre de 1869- se publicó en una revista que, de alguna manera venía actuar como órgano de expresión oficioso de los seguidores de Sanz del Río, el *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, un trabajo que, a la vista de la doctrina sustentada *a posteriori* por buena parte de esos mismos autores cuando escribieron sobre la materia, sí significó una toma de postura de escuela sobre la cuestión de las relaciones Iglesia-Estado.

<sup>13</sup> GÓMEZ MOLLEDA, M<sup>a</sup> Dolores, *Los reformadores de la España contemporánea*, cit., p. 142.

<sup>14</sup> “La Revolución que llegó a un enfrentamiento abierto con la Iglesia rompiendo con la tradición católica de España, no renunció sin embargo al patronato y se consideró heredera de la tradición regalista, regulando unilateralmente el Estado las cuestiones eclesiásticas temporales, con violación flagrante del concordato de 1851. Hubiera sido más lógico que el nuevo orden surgido de la revolución abandonara a la Iglesia a sus propias fuerzas” (MARTÍ GILABERT, Francisco, *La cuestión religiosa en la Revolución de 1868-1874*, cit., p. 5), cit.

<sup>15</sup> Ensayo una clasificación, a mi juicio, muy certera de esas normas SANZ DE DIEGO, Rafael María, “La legislación eclesiástica en el Sexenio Revolucionario”, en *Revista de Estudios Políticos*, 200-201 (1975), pp. 195-220. En un interesante trabajo más reciente, de Rodríguez García, “se trata de poner de manifiesto si el ejercicio de la libertad ideológica y religiosa con toda su plenitud, sólo se puede garantizar en el marco del principio de laicidad, tal y como pone de relieve el profesor Llamazares; y si, por tanto, en el periodo histórico del que nos ocupamos [1868-1874] tuvo reflejo; en qué medida y con qué grado de dificultad” (pp. 421-422) y se concluye que el de la legislación del Sexenio “es un modelo que visto en su conjunto es contradictorio, confuso, inconexo y muchas veces incongruente, por lo que podríamos denominarlo «modelo caleidoscópico» por las diversas conclusiones distorsionadas a las que se puede llegar al respecto, tras un análisis parcial de las diversas disposiciones jurídicas” (RODRÍGUEZ GARCÍA, José Antonio, *El intento de plasmación de un Estado laico en el Sexenio liberal (1868-1874)*, en LLAMAZARES FERNÁNDEZ, Dionisio, *Estado y Religión. Proceso de secularización y laicidad. Homenaje a Don Fernando de los Ríos*, Universidad Carlos III-BOE, Madrid, 2001, p. 443). Comparto en muy buena medida que se puedan aplicar esos calificativos a la legislación del Sexenio. Lo que no se alcanza a entender es que se pretenda, aun así, hablar de un “modelo”. A mi modo de ver, esa pretensión se debe a una premisa metódica errónea: la historia, de ordinario, no se sujeta a modelos preexistentes, y es que la realidad es previa –no sólo temporalmente– a nuestra manera de explicárnosla.

Se titulaba, directamente, *La Iglesia y el Estado*, y su firmante fue José Luis Giner, hermano de Francisco Giner de los Ríos y, curiosamente, profesor de Economía, de ahí la presencia de algunas referencias –que parecen incluidas un poco forzosamente– a las relaciones económicas de la Iglesia<sup>16</sup>. Para José Luis Giner,

“la Iglesia, pues, ante la ciencia social, y como elemento y condición del humano destino, única relación que estudiamos, pide ser mirada como persona jurídica, respetada en sus derechos y garantida en su vida. De esta suerte, libremente enseña y propaga las creencias, establece el dogma, asocia a los hombres en comunidad para el cumplimiento de su fin, dirige y gobierna con propios poderes e independiente soberanía, las relaciones que ella y sus miembros dentro de sí mantienen. Y por esto también es estimada en sus relaciones económicas, como propietaria, y en la constitución misma de sus rentas y gastos<sup>17</sup>.”

Con la claridad que le permite el rimbombante y campanudo estilo académico de la época (y la extenuante longitud de los periodos, que era casi como consubstancial a los desarrollos doctrinales de los seguidores de Sanz del Río), Giner no duda en asignar a la Iglesia una independencia en su actuación y en organización que va más allá que la mera autonomía. El ordenamiento del Estado no podría reconocer más que esa autonomía a una institución que se hubiera constituido conforme y dentro del orden normativo. No era ése el caso de la Iglesia. Estamos temporalmente lejos del momento en que se acuñe por Santi Romano la categoría de ordenamiento jurídico primario y de que dicha categoría se le asigne a la Iglesia católica. Sin embargo, en mi opinión, no resulta especialmente dificultoso entrever tal categoría en esa “persona jurídica” que “gobierna con propios poderes e independiente soberanía”.

Poco más adelante, Giner vuelve sobre alguna de estas ideas pero introduce otros elementos que resultan de extraordinario interés e importancia para configurar la forma en que deben desarrollarse (y, sobre todo, con qué límites) las relaciones entre la Iglesia y el Estado:

“Institución social, a la igualdad aspira y debe ser respetada; que su fin es esencial y humano. Institución de propio objeto, exige independencia para realizarlo, y debe serle reconocida –que no hay otro poder legítimo para la religión fuera de ella–, y en suma, cuanto tienda al justo y natural desarrollo de su existencia, en tanto ha de reconocérsele, pues que su derecho así lo pide.

Pero entiéndase bien que esta importancia y capital influencia en sus

<sup>16</sup> La referencia completa del trabajo es GINER José Luis, “La Iglesia y el Estado”, en *Boletín-Revista de la Universidad de Madrid*, Tomo 2º, Sección 2ª (1870), pp. 1.035-1.045 y 1.676-1687.

<sup>17</sup> *Ibid.* pp. 1679-1680.

límites y para aquello que su naturaleza en la vida, no consiente la arbitrariedad, y ha de referirse a su índole, no pudiendo aspirar a la absorción y apasionamiento injustos, que han sido causa de la intolerancia, bajo cuyas duras cadenas hasta la doctrina de Cristo fue anulada, ora con las bárbaras persecuciones de los disidentes, por ejemplo, ora con la inquisición, que tantas veces anubló con el humo de sus hogueras la pureza del cielo, ocultándonos la imagen del Dios de paz y caridad; y absorción e intransigencia que, de seguir, no amenazada la ruina de la sociedad y del Estado, sin que a la par labrase también la de la Religión y la Iglesia”<sup>18</sup>.

El interés y la importancia a la que antes me refería estriban en que no es aventurado manifestar que en esa doctrina se contenían los elementos para lo que hubiera podido ser una equilibrada comprensión de una laicidad que, si por un lado, comportaba que el Estado se reconociese como radicalmente incompetente en materia religiosa, por otro, se vislumbra –cuando menos– la necesaria autonomía que el poder religioso ha de reconocer a las realidades seculares o temporales, que en modo alguno pueden ser “absorbidas” por él.

Esta postura de laicidad no anticlerical o no beligerante fue mantenida por Salmerón y los integrantes del grupo krausista en las constituyentes de 1969. Sin embargo, a pesar de –en palabras de Salmerón– la existencia de una “absoluta, irremisible imposición de nuestro tiempo de secularizar plenamente en todas sus relaciones la vida del Estado, de afirmar la propia independencia de la Iglesia en el cumplimiento de su fin religioso”<sup>19</sup>, los demás parlamentarios no supieron captar esa exigencia histórica y, como se ha dicho al principio de estas líneas, en la Constitución de 1869 no se consagró la separación de la Iglesia y del Estado.

A la vista de estos precedentes doctrinales, no es de extrañar, sino todo lo contrario, que cuando se abrió el siguiente proceso constituyente, esto es, tras la proclamación de la Primera República, todo estuviera favorablemente dispuesto para introducir en el ordenamiento jurídico español el principio de separación de la Iglesia y del Estado. El 17 de julio de 1873, la Comisión constitucional presentó a la Cámara un Proyecto de Constitución en el que el artículo 35, con extrema concisión, declaraba: “Queda separada la Iglesia del Estado”. Al día siguiente, Nicolás Salmerón fue designado Presidente de la República. El catedrático almeriense, había vuelto a hacer –unas pocas semanas antes– del tema de las relaciones entre la Iglesia y el Estado un objeto de su trabajo intelectual. Se trataba del *Prólogo puesto a los Estudios sobre*

<sup>18</sup> *Ibid.* p. 1680.

<sup>19</sup> Cit. por Llopis y Pérez, Antonio *Historia política y parlamentaria de don Nicolás Salmerón y Alonso*, cit., p. 271.

*Religión de G. Tiberghien*, un trabajo fechado el 1 de abril de 1873 en el que se podían advertir unos ciertos tonos programáticos:

“La hora se aproxima en que las más íntimas y adultas instituciones humanas [la Iglesia y el Estado] vivan libremente su propia vida en la conciencia del individuo y de la sociedad mediante las condiciones que el puro interés, por sus respectivos fines racionales ofrezca. Consagremos todos esta hora, exigiendo sólo del Estado que ampare la inviolabilidad de la obra religiosa como una de las mayores y la primera y más total, por decirlo así, de la vida”<sup>20</sup>.

A las dos semanas del nombramiento de Salmerón como Presidente de la República, su Ministro de Justicia, Pedro José Moreno Rodríguez, presentó a las Cortes un proyecto de Ley de Separación de la Iglesia y el Estado<sup>21</sup>. Lo lacónico de la dicción del artículo 35 del Proyecto de constitución republicano, quedó ahora cabalmente subsanado. La parte dispositiva del proyecto era una cuidadosa y equilibrada renuncia a todas y cada una de las viejas regalías por parte del Estado y, por otro lado y en correspondencia, se proscribía cualquier trato de favor o reconocimiento especial hacia la Iglesia católica. Con ello no se hacía sino una fiel puesta en práctica de lo que en una expresiva Exposición de Motivos se señalaba como principios rectores de lo que habría de ser la nueva regulación de las relaciones entre la Iglesia y el Estado:

“La razón, el derecho y aun el honor de los principios republicanos prescriben de consuno que la Iglesia católica no sea sojuzgada, ni especialmente favorecida, sino reconocida por el Estado en la plenitud de su derecho. Que la Iglesia católica debe, según esto, renunciar a toda protección privilegiada por parte del Estado; que el Estado debe renunciar a toda inmistiión y regalía en la vida de la Iglesia reintegrándola en sus propias atribuciones interiores y en cuantas el derecho común asigna a las demás corporaciones lícitas, no ofrece duda alguna, por más que el antiguo orden de cosas y el régimen de los Concordatos hayan creado en punto a las relaciones económicas entre ambos órdenes una

<sup>20</sup> El *Prólogo* se recoge como Apéndice en *Ibidem*. La cita en p. 837.

<sup>21</sup> Diario de Sesiones. Cortes Constituyentes 1873-1874, II, n. 56, apéndice 1º. Se Recoge el texto articulado en CÁRCEL ORTÍ, Vicente *Iglesia y Revolución en España (1868-1874). Estudio histórico-jurídico desde la documentación vaticana inédita*, Eunsa, Pamplona, 1979, pp. 316-317 y en un apéndice (en el que se contienen también unos muy breves comentarios de carácter crítico del canonista e historiador Vicente de la Fuente a casi todos los preceptos) en Joaquín GIRÓN y ARCAS, *La situación jurídica de la Iglesia católica en los diversos Estados de Europa y de América. Notas para su estudio*, Madrid, Librería de V. Suárez, 1905, pp. 329-333. En ninguno de los dos lugares se recoge la exposición de motivos. Sí se hace en V. M. ARBELLOA, *Intentos de separación de la Iglesia y el Estado en España*, cit., Apéndice III, pp. 317-320.

situación por extremo compleja y que sólo la noble equidad de uno y otro puede acertadamente resolver. (...)”.

Pero fueron, precisamente y como es sabido, unos acontecimientos políticos que podrían propiciar cualquier otra actitud antes que la “noble equidad”, los que provocaron que ni el Proyecto de Constitución, ni el de esta Ley de Separación llegasen a aprobarse. No es posible, al menos sin cierta osadía, aventurar cómo hubiera sido la Historia de las relaciones entre la Iglesia y el Estado español si los principios en que se inspiraban esos proyectos hubieran calado en nuestro ordenamiento jurídico. Sin embargo, no creo que resulte osado pensar que sería una Historia muy distinta a la que ha vivido España desde la Primera República.