

EL CONFLICTO ENTRE REGALISTAS Y ULTRAMONTANOS
EN LA UNIVERSIDAD ESPAÑOLA.
EL MAGISTERIO DE FRANCISCO ESCUDERO Y AZARA

FRANCISCO JAVIER RAMÓN SOLANS

A mediados del siglo XIX, la polémica entre «regalistas» y «ultramontanos» daba sus últimos coletazos. Herederos de los teóricos del absolutismo, del utilitarismo ilustrado y de corrientes religiosas proclives al episcopalismo o al conciliarismo, los regalistas defendían la existencia de una Iglesia nacional que sirviera a los intereses del estado¹. Si bien la quiebra provocada por la Revolución Francesa colapsó el equivalente del regalismo español, el galicanismo, en la Península ibérica los cambios provocados por la Guerra de la Independencia no hicieron sino acentuar su tendencia utilitaria y anclarla en la cultura política del primer constitucionalismo nacional². Ésta era la línea en principio seguida por los revolucionarios franceses y que quedó esbozada en la Constitución Civil del Clero de 1791. Sin embargo, la fractura en el seno de la Iglesia así como el carácter religioso de la contrarrevolución potenciaron el desarrollo de una religión revolucionaria de matriz ilustrado que reemplazara a la católica nutriéndose de préstamos del mundo clásico, la masonería o el propio cristianismo³.

¹ Para el regalismo español, el espíritu reformista de la Iglesia a finales del siglo XVIII así como sus referentes filosóficos y religiosos, ver EGIDO, Tomás, «El regalismo», en LA PARRA LÓPEZ, Emilio, y PRADELLS NADAL, Jesús (ed.) *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Diputación Provincial de Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, pp. 193-217; EGIDO, Tomás, *Carlos IV*, Madrid, Arzanza, 2001, p. 239; MESTRE, Antonio, «Nueva dinastía e Iglesia nacional», en FERNÁNDEZ ALBADALEJO, Pablo (ed.), *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del siglo XVIII*, Madrid, Marcial Pons/Casa Velázquez, 2001, pp. 565-567; MESTRE, Antonio, «la actitud religiosa y los católicos ilustrados», en GUIMERÁ, Agustín (ed.), *El reformismo borbónico*, Alianza, Madrid, 1996, pp. 147-164; MESTRE, Antonio, «Religión y cultura en el siglo XVIII español», en MESTRE, Antonio (dir.), *Historia de la Iglesia en España. La Iglesia en la España de los siglos XVII y XVIII, vol. IV*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1979, pp. 582-743; LA PARRA LÓPEZ, Emilio, «Los inicios del anticlericalismo español contemporáneo», en LA PARRA LÓPEZ, Emilio y SUÁREZ CORTINA, Manuel (eds.), *El anticlericalismo español contemporáneo*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1998, pp. 17-68, ver pp. 19-20; LA PARRA LÓPEZ, Emilio, *El primer liberalismo y la Iglesia. Las Cortes de Cádiz*, Alicante, Instituto de Estudios Juan-Gil Albert, 1985.

² Ver PORTILLO VALDÉS, José María, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000. Los liberales decimonónicos partían de una sociedad en la que la Iglesia estaba perfectamente imbricada hasta el punto de alcanzar todas las facetas de la vida cotidiana, un estado mixto civil y religioso donde la administración

Frente a este modelo, el liberalismo español fue plenamente católico y sólo a partir de la década de 1850 comenzaron a escucharse las primeras voces favorables a la separación de la Iglesia y el Estado, voces que más allá del intento frustrado de 1874 tendrían que esperar al texto constitucional de 1931 para ver su sueño hecho realidad. Desde una perspectiva europea, esta fractura se evidencia de una manera muy clara con las Guerras Culturales que atraviesan la década de 1870 y que conllevan el desarrollo de una legislación para neutralizar el catolicismo como fuerza política y limitar su influencia en la esfera pública⁴. Así, no es que el poder político por su debilidad tuviera timidez a la hora de hacer frente a la separación o a ciertas reformas de la Iglesia sino que el catolicismo formaba parte de su formación, de su experiencia y su cosmovisión como se puede observar a través de la legislación gaditana⁵.

En paralelo, ya desde finales del siglo XVIII se aprecia en el seno de la Iglesia una tendencia más proclive al reforzamiento de la autoridad papal hasta el *Syllabus* (1864) y la declaración de la infalibilidad (1870)⁶. Este movimiento hacia Roma ha sido frecuentemente calificado de ultramontano. Sin embargo, este término francés empleado en origen para designar a los jesuitas italianos (más allá de los Alpes, de las montañas) ha visto su contenido modificado en exceso en función de las diversas coyunturas históricas. Esto lo convierte en una categoría útil pero polémica e imprecisa puesto que son diversas las razo-

debía de cubrir ambos servicios. CORTES PEÑA, Antonio Luis, «Conflictos jurisdiccionales entre la Iglesia y los poderes civiles en el siglo XVIII», en CORTES PEÑA, Antonio Luis (ed.), *Poder civil, Iglesia y Sociedad en la Edad Moderna*, Granada, Editorial Universidad de Granada, 2006, pp. 437-452 y EGIDO, Tomás Egido «El Regalismo...», *op. cit.*, p. 206.

³ La obligación de jurar la Constitución Civil del Clero y las reticencias de Pío VI provocaron que la Iglesia francesa se fracturara en dos partes más o menos iguales: juramentados y refractarios. Ver TACKETT, Timothy, *Religion, revolution and regional culture in eighteenth-century France: the Ecclesiastical oath of 1791*, Princeton, Princeton University Press, 1986. Desde que el historiador francés aplicara la noción durkheimiana de lo sagrado a la Revolución Francesa, muchos han sido los estudios que han incidido en la sacralidad de la ritualidad pública. Ver MATHIEZ, Albert, *Les origines des cultes révolutionnaires (1789-1792)*, Paris, Société Nouvelle de Librairie et d'Édition, 1904, pp. 11-14 y OZOUF, Mona, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, Paris, Folio, 1989.

⁴ En Alemania, Bismarck tomaba la iniciativa para limitar el poder del catolicismo en lo que se ha llamado *Kulturkampf*, el nuevo estado italiano se levantaba sobre la anexión de los estados pontificios, en Francia, la elite de la tercera república se enfrenta abiertamente con los clericales o en Bélgica, donde los liberales comienzan una dura guerra por la escuela. CLARCK, Christopher y KAISER, Wolfram, «The European Culture Wars», en CLARK, Christopher y KAISER, Wolfram (coord.), *Culture Wars. Secular-Catholic Conflict in Nineteenth Century Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-11.

⁵ Un ejemplo del análisis en clave de debilidad en AYMES, Jean René, «Las fiestas religiosas y profanas en la época romántica como indicadores de opiniones ideológicas y de mentalidades (1833-1868)», en FUENTES, Juan Francisco y ROURA, Lluís (eds.), *Sociabilidad y liberalismo en la España del siglo XIX. Homenaje a Alberto Gil Novales*, Lérida, Milenio, 2001, pp. 183-205. Para la legislación religiosa de las cortes de Cádiz ver LA PARRA LÓPEZ, *El primer liberalismo y la Iglesia...*, *op. cit.*

⁶ Sobre la crisis del galicanismo ver GOUGH, Austin, *Paris et Rome, Les catholiques français et le pape au XIX^e siècle*, Paris, Les éditions de l'Atelier/Éditions ouvrières, 1996.

nes que llevan a los católicos a sostener esta postura y no todas ellas se pueden reducir a un tradicionalismo o integrismo político⁷. De lo que sí podemos hablar es de la construcción decimonónica de una devoción al papa sobre la que fundará su autoridad espiritual frente al nuevo poder civil. Además, una vez que con la construcción del estado italiano su poder terrenal fuera menguando, desde el Vaticano se potenció una fervorosa imagen de Pío IX como Cristo en el calvario⁸. A través de este nuevo carisma papal se legitimará un proceso de centralización y romanización de la Iglesia que duraría hasta el Concilio Vaticano II con el reconocimiento de la libertad religiosa, el ecumenismo y el renovado papel de los laicos⁹.

Así pues, nos encontramos con dos tendencias enfrentadas que desde el catolicismo conciben un papel diferente de la Iglesia. Este conflicto tiene además una dimensión europea que se expresa perfectamente en el conflicto entre el ultramontano director de *L'Univers*, Louis Veuillot, y el arzobispo galicano de París, que se salda con una sanción papal de aquellos hombres «que animados del espíritu católico y versados en letras o ciencias consagren sus días a escribir y publicar en periódicos y libros en defensa de la doctrina católica». Así, la encíclica *Inter Multiplices* de 1853 consagraba la figura del intelectual católico seglar así como el giro eclesiológico de una Iglesia galicana o regalista hacia posiciones ultramontanas¹⁰.

Entre los siglos XVIII y XIX se fueron esbozando dos proyectos diferentes sobre el papel que debía tener el hecho religioso en la esfera pública. Así, mientras una opción ponía la religión al servicio del estado liberal y planteaba su reforma interior, la otra se mostraba partidaria de una teocracia de corte absolutista a nivel nacional que estuviera sometida al papa. A través del discurso pronunciado por Francisco Escudero en la apertura del curso de la Universidad central

⁷ Algunos que aparecen englobados bajo esta denominación son más bien tradicionalistas o intransigentes que ultramontanos. Asimismo, también encontramos curas liberales que están a favor de las corrientes de centralización romana. BOUTRY, Philippe, «Ultramontanisme», en LEVILLAIN, Philippe (dir.), *Dictionnaire historique de la papauté*, Paris, Fayard, 1994, pp. 1651-1653.

⁸ HORAIST, BRUNO, *La Dévotion au Pape et les catholiques français sous le pontificat de Pie IX (1846-1878). D'après les Archives de la Bibliothèque Apostolique Vaticane*, Roma, École Française de Rome, 1995, pp. 9-22.

⁹ La romanidad católica implica un derecho, un rito, un dogma. En el derecho por el reforzamiento de los vínculos eclesiásticos entre la Santa Sede y los obispos por el código de derecho canónico acabado en 1917. En el rito se caracteriza por la romanización y la uniformación del culto católico mientras que en el dogma por las nuevas definiciones de Pío IX. BRULEY, YVES, «La romanité catholique au XIX^e siècle: un itinéraire romain dans la littérature française», *Histoire, Économie et Société*, n.º 21 (1), 2002, pp. 59-70. Para la centralización administrativa y reforzamiento de las Iglesias en el siglo XIX ver BAYLY, Christopher A., *El nacimiento del mundo moderno 1789-1914. Conexiones y comparaciones globales*, Madrid, Siglo XXI, 2010, pp. 395-410.

¹⁰ Para la polémica entre el arzobispo y Louis Veuillot así como para el triunfo de posturas galicanas ver GOUGH, Austin, *Paris et Rome...*, *op. cit.*, pp. 241 y ss.

de 1856 y la polémica que generó en los medios intransigentes intentaremos observar cómo se articuló la tensión entre ambos proyectos. Para ello, haremos un breve recorrido por la vida de Francisco Escudero y por el contexto en el que su discurso fue pronunciado para luego pasar al análisis del texto y de las reacciones que provocó. En este sentido, la Universidad traduce y es reflejo de una serie de tensiones que atraviesan a la sociedad y que en este caso atañen al papel de la religión.

FRANCISCO ESCUDERO Y AZARA¹¹

Francisco Escudero nació el 23 de noviembre de 1806 en el seno una familia noble y hacendada de Azara (Huesca) que entroncaba por línea materna con el célebre literato y diplomático marqués de Nibbiano. Tras estudiar sus primeras letras en las Escuelas Pías de Barbastro, el joven Francisco Escudero, pasó a Huesca donde realizó estudios de Filosofía, Leyes y Cánones en su universidad. Alcanzó el grado de bachiller en ambos derechos, licenciado y doctor en Cánones. Llevaba cuatro años como moderante de Leyes y Cánones cuando el 12 de abril de 1828 fue nombrado catedrático de Instituciones Canónicas. Al mismo tiempo que consolidaba su carrera académica, Francisco Escudero también había obtenido el título de abogado de los Reales Consejos en 1831 y abría un estudio de abogados en Huesca.

Conocido por sus opiniones liberales, durante el Trienio sufrió atropellos personales, siendo conducido preso y saqueada la casa de sus padres por las facciones de Mirallos y Trujillos. Durante las guerras carlistas, tomó una clara determinación a favor de la causa isabelina lo que le valió que su casa fuera nuevamente saqueada. Se inscribió en la Milicia Nacional de Huesca en calidad de subteniente y contribuyó al combate contras las facciones de Torres y Mombiola. Por estas acciones, obtuvo un agradecimiento de la reina así como una propuesta para la Cruz de Comendador de Isabel la Católica. Aunque no gustaba de hablar de partido moderado y progresista, estaba mucho más cerca de este último con el que compartía entre otras decisiones la de abolir el diezmo.

Fue en esta coyuntura en la que, además de su carrera universitaria y legal, comenzó a desempeñar funciones políticas a raíz de su compromiso con el Partido Isabelino. Así, en 1835 fue nombrado censor de la provincia y miembro por el partido de Barbastro de la recién creada Diputación Provincial de Huesca, cargo que desempeñaría hasta 1836 cuando fue elegido para las cortes revisoras que finalmente no llegaron a reunirse. Entretanto, su carrera universitaria no se

¹¹ Datos biográficos extraídos de RAMÓN SOLANS, Francisco Javier, «Escudero y Azara, Francisco», en *Diccionario Biográfico de Parlamentarios Españoles (1820-1854)* (en prensa).

había detenido y en 1834 obtenía la cátedra de Decretales en la Facultad de Cánones. Por Decreto de 19 de octubre de 1842 fue agregado definitivamente a la carrera de Teología sin perjuicio de sus derechos en la de Jurisprudencia. Sin embargo, tuvo que esperar dos años, para que se le declarara propietario de la cátedra de séptimo año de Teología de la Universidad de Huesca. Suprimido este centro en 1845 y tras un breve paso por Barcelona fue trasladado definitivamente a Madrid, donde desempeñó la cátedra de Historia y Disciplina general de la Iglesia y la particular de España en la Facultad de Teología. El 20 de junio de 1852 volvería a cambiar a la Facultad de Jurisprudencia para impartir la asignatura de ampliación de la disciplina eclesiástica. El 1 de noviembre de 1854 se acabarían sus vaivenes entre derecho y teología para ser nombrado definitivamente catedrático de Bibliografía sagrada de la Facultad de Teología de la Universidad Central.

Además, Francisco Escudero supo compaginar sus labores universitarias con una carrera política que le llevaría hasta el Congreso de los Diputados. El 19 de enero de 1840 fue elegido diputado por la provincia de Huesca hasta el 11 de octubre de 1840, en que se disolvieron las Cortes y proscibieron el pronunciamiento de septiembre de 1840. En 1843 fue propuesto para diputado, candidatura que no aceptó por hallarse enfermo. Sí lo hizo en las elecciones del 3 de septiembre de 1844 por la provincia de Huesca que ganó, siendo reelegido para este cargo hasta el 31 de octubre de 1846. Durante las doce siguientes legislaturas hasta el 12 de agosto de 1863, fue elegido ininterrumpidamente diputado por el distrito de Barbastro (Huesca). Ese año dejó de presentarse como candidato por el partido de Barbastro por haber sido nombrado en noviembre senador vitalicio. Asimismo, en paralelo a esta carrera política, también desempeñó importantes puestos ministeriales como la de vocal de la Sección Tercera del Consejo de Instrucción Pública, presidente de la Sección de Gobernación y Fomento del Consejo de Estado y presidente de la Sección de Guerra y Marina el 1 de octubre de 1870, dos años antes de su fallecimiento el 11 de abril.

Así pues, nos encontramos ante un personaje con una formación extraordinaria y extremadamente polifacético que supo compaginar la abogacía con la administración, la política y sobre todo con una exitosa carrera universitaria que le llevaría a ser catedrático de Bibliografía Sagrada de la Facultad de Teología de la Universidad Central. Diputado, laico, casado y liberal, la figura de Francisco Escudero era necesariamente polémica para sus adversarios romanistas en un momento en el que la figura del intelectual católico todavía estaba en proceso de consolidación y los autores seculares que se mostraban en la palestra pública eran decididos ultramontanos como Joseph de Maistre, René Chateaubriand o Juan Donoso Cortés. Como señalaba Paul Bénichou en *Le sacre de l'écrivain*, paradójicamente, los contrarrevolucionarios al hacer frente a los nuevos

tiempos, contribuyeron a «reforzar la autoridad nueva de la inteligencia laica en materias hasta ese momentos sustraídas de su dominio»¹².

EL CONTEXTO DE SU REDACCIÓN

El cambio de centuria había sido muy complicado para una Iglesia descabezada por la muerte de Pío VI en una cárcel francesa y la prisión de Pío VII entre 1809 y 1814. En España, había perdido una parte importante de su peso económico por las diversas desamortizaciones, la supresión del diezmo y la dificultad de recaudar rentas en las diversas coyunturas bélicas¹³. Tras las dos restauraciones de Fernando VII y la derrota de los carlistas, el sueño de una vuelta al Antiguo Régimen parecía desvanecerse. En 1836, con la restauración de la Constitución de 1812, la Santa Sede decidió romper unilateralmente las relaciones diplomáticas agravando la crisis antes expuesta.

El regreso de los moderados en 1844 allanó el camino para el restablecimiento de las relaciones entre ambos estados. La serie de gestos realizados por los gobiernos de González Bravo y Narváez posibilitaron la restauración de las relaciones diplomáticas en 1847 que culminó con la firma de un Concordato en 1851. Este acuerdo, de claro signo «confesionalizador y regalista», consolidaba la definición católica de la nación española y dejaba la educación y la vigilancia de las costumbres en manos de los eclesiásticos. El Concordato suponía, por otro lado, el reconocimiento canónico de la monarquía isabelina y la aceptación de la adquisición de los bienes desamortizados levantando las penas canónicas sobre los compradores. Además, se reafirmaban las dos regalías más importantes, el derecho de presentación de candidatos regios a las sillas episcopales y el pase regio¹⁴. El control del obispado español resultaba aún más importante puesto que el Concordato desarticulaba los cabildos metropolitanos que hasta entonces habían actuado como contrapoder.

Estas aproximaciones entre la Iglesia y el nuevo estado liberal se vieron afectadas por el estado de agitación política del Bienio Progresista. En este sentido, hay que recordar que se reinicia el proceso desamortizador con el ministro

¹² BENICHO, Paul, *Romantisme français I. Le Sacre de l'écrivain. Le Temps de prophètes*, Paris, Gallimard, 2004, p. 150.

¹³ PALOMARES IBÁÑEZ, Jesús María, «La recuperación económica de la Iglesia española 1845-1931», en LA PARRA LÓPEZ, Emilio y PRADELLS NADAL, Jesús (eds.), *Iglesia, sociedad y estado en España, Francia e Italia (siglos XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura «Juan Gil-Albert», 1991, pp. 153-171.

¹⁴ Sin embargo de la crisis provocada por la desamortización de Madoz (1 de mayo de 1855), la Santa Sede volvió a aceptar estas ventas en 1859 y el gobierno se comprometía a no realizar más ventas de bienes eclesiásticos. Para el Concordato ver ALONSO, Gregorio, «Ciudadanía católica y ciudadanía laica en la experiencia liberal», en PÉREZ LEDESMA, Manuel, *De súbditos a ciudadanos: una historia de la ciudadanía de España*, Madrid, Centro de Estudios Político Constitucionales, 2007, pp. 165-190, ver pp. 170 -174.

de Hacienda Pascual Madoz, frustrada esta experiencia progresista por un golpe de estado de O'Donnell en julio de 1856. Sin embargo, nos conviene retener que en el proyecto constitucional del bienio no se reconocía la libertad total de cultos y seguía manteniendo las ideas de mantenimiento y protección del culto. Así, los progresistas no se habían desvinculado del regalismo liberal que había inspirado una parte de las reformas durante las Cortes de Cádiz y que seguía comprendiendo a la Iglesia como agente del Estado.

Sin embargo, el golpe de estado de O'Donnell consolidó un progresivo acercamiento de la reina al neocatolicismo como uno de los últimos cartuchos para legitimar su deteriorada imagen pública lo que a su vez daba alas a las posturas más intransigentes dentro del catolicismo español¹⁵. Al final del polémico curso que iniciaba Francisco Escudero con su discurso se aprobaba el proyecto de ley del conservador Claudio Moyano, que venía a ratificar la catolicidad del sistema educativo sancionada por el Concordato de 1851. Continuando esta percepción regalista, el Estado se reservaba una gran capacidad de maniobra en esta materia¹⁶. La pervivencia de la Facultad de Teología hasta 1870 es una buena muestra de la fortaleza de una visión regalista dentro del liberalismo español decimonónico y cómo será precisamente a partir del ascenso del grupo neocatólico al poder cuando se abandone finalmente. Además, también muestra cómo la polémica ultramontanos y regalistas no se corresponde exactamente con conservadores y progresistas, ya que la ley del conservador Moyano tenía un sesgo regalista.

IMPORTANCIA Y NECESIDAD DEL ESTUDIO DEL DERECHO CANÓNICO.

DISCURSO PRONUNCIADO EN LA SOLEMNE INAUGURACIÓN DEL AÑO ACADÉMICO DE 1856 A 1857

Antes de pasar a hablar de su discurso conviene que nos detengamos en una de sus intervenciones sobre asuntos eclesiásticos como diputado en la que se había mostrado partidario de la normalización de la relaciones con la Iglesia a través de un concordato. Defensor de una Iglesia nacional no opuesta a la romana, abogaba porque se omitieran calificaciones «siempre ofensivas e irritantes» como cismontanos, jansenistas, volterrianos, etc. En cuestiones más concre-

¹⁵ BURDIEL, Isabel, «La consolidación del liberalismo y el punto de fuga de la monarquía (1843-1870)», en SUÁREZ CORTINA, Manuel (ed.) *Las máscaras de la libertad. El liberalismo español 1808-1950*, Madrid, Marcial Pons, 2003, p. 131. Sobre la progresiva consolidación del grupo de influencia neocatólico al calor de la contrarrevolución moderada ver INAREJOS MUÑOZ, Juan Antonio, «Sotanas, escaños y sufragios. Prácticas políticas y soportes sociales del neo-catolicismo en las provincias castellano-manchegas (1854-1868)», *Hispania Sacra*, 121, 2008, pp. 297-329.

¹⁶ *Ibidem* y PESET, Mariano y PESET, José Luis, «Las universidades españolas del siglo XIX y las ciencias», *Ayer*, n.º 7, pp. 19-49.

tas, defendió una reforma de la división eclesiástica, acomodándose a la ordenación civil en provincias. Entre otras aberraciones administrativas mencionó la de la provincia de Huesca en la que estarían las sedes de Jaca y Barbastro además de la presencia de las diócesis de Lérida, Pamplona, Zaragoza y Urgel y de abadiazgos exentos como San Juan de la Peña. Por último, se mostró partidario de la regulación de la educación de los seminarios por parte del Estado siempre que estas disposiciones se ajustaran al espíritu de Trento así como contrario a la libertad de enseñanza¹⁷.

Así pues, Francisco Escudero ya había ofrecido su particular visión regalista de la religión y del rol que esta debía desempeñar en el aparato del Estado aunque con ciertos límites como se puede ver en la parte de su intervención consagrada a la educación. Sin embargo, no todos compartían esta visión del catolicismo y su discurso de inauguración del curso 1856-1857 sobre la importancia del derecho canónico generó una agria polémica con los medios «ultramontanos». En primer lugar, señalaba contra posibles intervenciones externas que son los gobiernos los que no sólo tienen «el derecho de vigilar y de inspeccionar todos los establecimientos públicos de enseñanza: tienen también el sagrado deber de dirigirlos, de fomentarlos y de procurar por todos los medios posibles que se difunda la instrucción por todas las clases de la sociedad»¹⁸.

Tras este alegato por una enseñanza pública y de calidad, Francisco Escudero se dedicaba a subrayar la importancia de la teología, su influencia en otras ciencias (jurisprudencia, medicina...). La parte más polémica era aquella en la que responsabilizaba a la Iglesia de todos los males que le habían sobrevenido, de la pérdida de su prestigio y dinero, ya que «todos los males que desde la muerte del señor don Fernando VII ha sufrido la Iglesia de España, han sido efecto de su alianza con el Trono absoluto»¹⁹. Así pues, no son los regímenes representativos los que han causado su crisis y por ello postula un modelo de monarquía constitucional tomado de la propia Iglesia que ni es monarquía absoluta, ni democracia, ni aristocracia.

Por ello, sostiene que la Facultad de Teología se debe mantener como garante de la unión entre Iglesia y Sociedad civil²⁰. Dentro de esta visión utilitaria y estatalista de la religión, el objeto de esta educación teológica no sería otro que el de:

¹⁷ Sesión del 1 de mayo de 1849 en *Diario de las Sesiones de Cortes. Legislatura de 1848 a 1849*, Madrid, Imprenta y Fundación de la Viuda e Hijos de J. Antonio García, 1877, pp. 1895-1901.

¹⁸ *Importancia y necesidad del estudio del derecho canónico. Discurso pronunciado en la solemne inauguración del año académico de 1856 a 1857 en la Universidad Central*, Madrid, Imprenta Nacional, 1856, p. 7.

¹⁹ *Ibidem*, p. 19.

²⁰ *Ibidem*, p. 35

«formar virtuosos y sabios sacerdotes, que celosos defensores de las atribuciones propias y exclusivas de la Iglesia, no aspiren jamás a aumentarlas a expensas del Supremo poder temporal; que en sus relaciones con éste imiten siempre los ejemplos memorables de San Ambrosio, San Gelasio, San Gregorio el Grande, Nicolás I, y tantos otros pontífices y preladados de la Iglesia que supieron hermanar, cual es debido, los altos deberes de su sagrado ministerio con sus obligaciones de súbditos del Imperio²¹.»

Dentro de esta misma lógica, Francisco Escudero crítica fuertemente al ultramontanismo por sostener la supremacía del poder eclesiástico sobre el poder civil. En realidad, pretende situarse a medio camino, manteniendo sus distancias frente a los «que tienen la modestia de creerse los únicos católicos verdaderos, se afirman y se sostienen con inconcebible audacia, compañera siempre de la ignorancia, todos los errores y todos los extravíos de los siglos de oscurantismo y de barbarie»²². En definitiva, a través de un texto muy elaborado con referencias a debates contemporáneos como el de Guizot-Balmes, se muestra un claro defensor del conciliarismo, del regalismo y de una definición confesional de la nación española frente a «Seudo-Católicos» y «Ultra-regalistas»²³.

Obviamente, este discurso no sentará nada bien en los sectores ultras, más aún si tenemos en cuenta su publicación en 1856 tras el tenso período del bienio y su aparición extraordinaria en tres números seguidos de la *Gaceta de Madrid* entre el 3 y el 5 de octubre del mismo año en la sección general. De esta manera, se dotaba al texto de un carácter cuasi oficial y se le daba una publicidad a escala nacional. Periódicos ultras como *El Católico* o *La Esperanza* y sobre todo el editorial de *La Estrella* del 7 de noviembre de 1856 criticaron fuertemente a Francisco Escudero y a los que autorizaron a su impresión:

«Estos discursos no deben imprimirse sin que preceda la licencia del rector, y este no debe darla sin que antes sean examinadas por persona o personas competentes, si él no lo es en la materia, y si así no lo hace será una falta imperdonable. Debemos, pues, suponer que así lo ha hecho porque no es facultativo, y en este caso prueba que la comisión encargada por el rector de la revisión del discurso del señor Escudero y Azara participa y aprueba las doctrinas contenidas en el discurso, y después vertidas en acto solemne por su autor²⁴.»

En realidad, lo que más molestaba a la prensa católica era «ver a un casado enseñando lo que sólo puede enseñar el eclesiástico»²⁵. Así, para el periódico *La Estrella*, «nosotros no extrañamos tanto el que el señor Escudero lo haga; lo

²¹ *Ibidem*, p.33

²² *Ibidem*, p. 23.

²³ *Ibidem*, p. 35.

²⁴ *La Estrella*, n.º 556, 7-XI-1856.

²⁵ *La Estrella*, n.º 556, 7-XI-1856.

que extrañamos es que la enseñanza del dogma y de la moral se haya encomendado a un lego como lo es el señor Azara, sin misión de quien únicamente puede recibirla»²⁶. En este sentido, habría que subrayar las contradicciones de estos ataques en un momento en el que se estaba reforzando el papel de los autores laicos en la Iglesia, lo que invita a pensar que estas críticas estaban más bien fundadas en sus posturas regalistas. El rector apoyó a Francisco Escudero en su determinación de querellarse y mandó una carta al Ministerio de Fomento el 20 de noviembre de 1856. Finalmente, señaló que no había razones suficientes para llegar a los tribunales y que no valía la pena seguir la vía judicial para conseguir la rectificación de un artículo tan burdo²⁷.

CONCLUSIÓN

A través del caso de Francisco Escudero podemos observar cómo en ocasiones la distinción regalistas-ultramontanos se constituye simplemente en una estrategia discursiva. Los neocatólicos y ultramontanos utilizarán su regalismo para atacar a Francisco Escudero mientras que ese mismo año se felicitaban de una ley que si bien reconocía el carácter católico de la nación atribuía un control estatal. Además, estos mismos autores que condenaban el hecho de que un casado opinara sobre asuntos religiosos, leían con avidez y sin ningún problema a autores laicos que sostenían posturas más intransigentes como Donoso Cortés.

Por otro lado, antes de la definitiva quiebra de una parte del liberalismo español con la Iglesia católica, Francisco Escudero y Azara representó la mejor tradición regalista, erudita e ilustrada que buscaba su reconciliación. Para este autor el catolicismo aparecería como un elemento vertebrador y cohesionador de la sociedad española a través de un clero mejor formado y que asumiera su sometimiento a la autoridad temporal como agente del estado. En el fondo, Francisco Escudero defendía un opción liberal y democrática dentro del catolicismo que aceptara las reformas socioeconómicas; y los derechos y deberes modernos.

Por último, convendría destacar el rol que desempeña la Universidad como espejo, reflejo y catalizador de las tensiones que atraviesan a la sociedad española y la extraordinaria vinculación que tienen las diferentes propuestas educativas con los modelos de comprensión global de la sociedad. Así, a través de la polémica de Escudero hemos contemplado la importancia que tiene el debate sobre el papel de la religión dentro de la sociedad y las consecuencias educativas que se extraen de las diferentes propuestas que, a la espera del nacimiento de una opción laica, se pueden sintetizar en un Estado al servicio de la Iglesia o una Iglesia al servicio del Estado.

²⁶ *La Estrella*, n.º 556, 7-XI-1856.

²⁷ Archivo General de la Administración, sig. 15.680, exp. 0008.