

BIBLIOGRAFÍA

de a darles un sentido general a favor de su tesis. Al mismo tiempo deja en claro que «defender la libertad de conciencia no es proclamar que el hombre tiene derecho absoluto e ilimitado de hacer en todas las circunstancias lo que dice serle exigido por sus principios religiosos».

Una segunda dificultad a su tesis la resume en la conocida frase «el error no tiene derechos». Literalmente considera esto un «error de categoría», porque el predicado «tener derechos» se atribuye sólo a las personas. Traducido a una proposición lógicamente correcta sería «un hombre que está en error no tiene ningún derecho a (creer o actuar según) su error». Pero esta proposición no es demostrativa, simplemente declara que el punto de vista contrario está equivocado. Otra manera de exponer lo mismo sería decir que «nadie tiene derecho a hacer lo que está mal»; a ello puede argüirse que el autor trata de extraer el derecho a hacer algo de la presencia de una obligación moral de hacer eso —tomando el caso de una conciencia errónea—. Pero nadie puede tener obligación moral de hacer lo que está mal, porque equivaldría a decir que X es al mismo tiempo moralmente obligatorio y moralmente malo: luego nadie tiene derecho a hacer lo que está mal. D'Arcy acude a la ambigüedad del término obligación moral: «Los derechos no se derivan inmediatamente de lo que es objetivamente de obligación moral sino de lo que es subjetivamente de dicha obligación». Y es precisamente este segundo aspecto el que introduce el cambio, haciendo posible que algo sea subjetivamente obligatorio, dictado por la propia conciencia, aun cuando sea erróneo. Y ya se ha dicho que «una conciencia errónea obliga exactamente en el mismo modo que una conciencia correcta y una acción tendrá de hecho la bondad o malicia que la conciencia le atribuya». De ahí que el término «malo» de la objeción encierre una ambigüedad y no distinga entre lo que es objetivamente malo o pecado material y subjetivamente malo o pecado formal.

El autor, pues, ampara siempre su tesis, en la consideración del derecho en sentido estricto como subjetivo. Por eso niega que sea exacto decir que el error no tiene derechos. Además, añade: «objetivamente tenemos siempre el deber de aceptar y respetar todo lo que es verda-

dero y moralmente sano y también objetivamente no existe tal deber de respetar algo que está en pugna con la verdad o la ley moral». Por tanto queda excluida la posibilidad de que la libertad de conciencia tal como la entiende pueda adquirir un sentido subjetivo absoluto, al que se inclina a veces la frase «seguir los dictados de su propia conciencia» por falta de precisión. No puede dársele un sentido de conciencia desligada de toda norma objetiva, centro y punto de referencia de la subjetiva. El dictamen de «su recta conciencia» no es simple arbitrio personal para decir lo que se creará respecto de Dios. El «su» recalca el carácter personal, indica que la conciencia se refiere a un acto concreto.

Me parece fundado el temor que D'Arcy expresa al final de la obra, de que su argumento sólo pruebe el derecho a la libertad interior, libertad del acto interno de la voluntad. Y si es así, en realidad ha marginado la problemática real y objetiva que plantea la libertad religiosa. Partir de la libertad de conciencia para llegar a ella de nuevo en cierta manera es quedarse en el supuesto. El enfoque subjetivo del problema no contribuye a la claridad de la exposición sobre la libertad de elección, profesión y culto, por ejemplo en su concepto de derecho y de obligación moral que le llevan a decir que aquella libertad interior es «el único criterio para juzgar el proceder moral del individuo». Esta afirmación conclusiva, en lugar de cerrar la discusión, la deja más abierta, porque se revela en ella el mayor condicionante de la postura del autor.

JORGE YARCE

JOSÉ MANUEL CUENCA, *D. Pedro de Inguanzo y Rivero (1704-1830), último Primado del Antiguo Régimen*, 1 vol. de XXI + 331 págs., Universidad de Navarra, Pamplona, 1965.

La Colección Histórica que viene editando la Universidad de Navarra, acaba de ver incrementados sus fondos con un libro debido a la pluma de un joven profesor de la Facultad de Filosofía y Letras. En dicho volumen se aborda la figura del último Prelado español del Antiguo Régimen, y ello basta para indicar que, sin dejar de ser biográfico, el libro desborda el género para apuntar a la historia del

elemento religioso en la España del siglo XIX.

En tal sentido, es propósito del autor contribuir al conocimiento de nuestra reciente historia eclesiástica, dada la penuria historiográfica que en este campo se padece en nuestra patria. ¿Cómo es posible—se pregunta el autor— que el mismo pueblo que se levantó en 1808 en nombre de la religión quisiera, en tan pocos años, borrar el nombre de Dios? Una manera de profundizar en el tema es, sin duda, interesarse por las personas más representativas de la Iglesia española de entonces.

Con lo dicho, queda indicado que el libro tiene un indudable interés también para los canonistas. Y no sólo porque contribuye a ilustrar muchos aspectos de las relaciones Iglesia-Estado durante el s. XIX, sino además porque en sus páginas laten algunas de las tensiones históricas que vienen ocupando a los estudiosos de la naturaleza de la Iglesia y de su devenir histórico. Procuraremos resumir aquí algunas de las que se advierten en el estudio que comentamos.

Para comenzar, es evidente la unanimidad del «ordo clericalis» en acusar al «filosofismo» de los males que padecía la religión a comienzos del s. XIX. Cualquiera que fuesen la impiedad y desreimiento de los que labraron el pensamiento filosófico del s. XVIII —y hubo de todo—, es lo cierto que los cuadros dirigentes de la Iglesia española no dieron pruebas de mucha sensibilidad respecto al crecimiento histórico del espíritu humano, y se atrincheraron en una intolerancia radical, que ni detuvo al «espíritu del siglo», ni aprovechó al orden de cosas que creían servir.

Naturalmente, esto es muy fácil de decir ahora, pero no sería inútil si con el estudio nos esforzásemos por comprender las lecciones del pasado. En tal perspectiva, el tema alcanza una mayor radicalidad y grandeza en hombres como Inguanzo, consecuentes e íntegros, que por lo mismo plantearon la cuestión al margen de mezquindades y miserias, siempre tan anecdóticas y relativas.

Desde ese punto de vista, uno se atrevería a decir que la biografía comentada pone de relieve la tragedia de cierta manera de pensar que, reacia en admitir la iniciativa si ésta no proviene de las propias filas, se pierde en razonar la independencia de la Iglesia, punto que los inno-

vadores atacaban machaconamente en perjuicio de sus propios afanes de evolución y progreso. Este es, en nuestra opinión, el punto central de la dialéctica existente entre liberalismo e Iglesia a lo largo del s. XIX. Una vez separados ambos temas —afán de libertad y progreso en implicaciones regalistas—, las cosas han podido enjuiciarse con la serenidad e independencia con que las entendemos hoy.

Esto se ve particularmente claro en la polémica que provocaron las desamortizaciones. Cuando se leen los argumentos de Inguanzo en favor del «ius nativum» de la Iglesia a poseer bienes materiales con independencia del poder civil, no puede uno menos de reconocer que llevaba toda la razón, y que era un error de los partidarios de la desamortización plantear ahí la contienda.

Pero cuando se leen argumentos de otro tipo —carácter sagrado e intangibilidad de los bienes eclesiásticos—, o las razones económicas aludidas —de acuerdo en que la desamortización no benefició al «pueblo», sino a los «capitalistas»—, entonces se comienza a sentir que tampoco los que defendían la propiedad eclesiástica planteaban el problema en un terreno convincente. ¿Y qué hacer cuando la jerarquía protesta contra la intromisión del poder civil en una materia que no se puede decir que caiga fuera de su competencia —desamortizaciones justas, unificación italiana, etc.—, y al mismo tiempo no se adelanta en el sentido que más cuadra con la verdadera naturaleza de la Iglesia? Esta fue, en suma, la tragedia en que Inguanzo representó un papel destacado.

Por cuanto se refiere a su actitud, dos cosas parecen claras. De una parte, la imposibilidad de esbozar un programa de vida política y ciudadana sin «tropezar con la Iglesia», debido al integrismo secular de la vida española, especialmente presente al final del Antiguo Régimen. Y, por otra parte, lo convencidamente que, salvo excepciones, la jerarquía española creyó en la unidad entre el Altar y el Trono —que mitigaron sus diferencias ante el enemigo común—, y el exagerado papel atribuido por los obispos a la Religión como salvaguarda del orden social y del reposo y tranquilidad de los Estados.

De lo primero se encontrarán dos buenos ejemplos en el libro que comentamos. En primer término, el art. 12 de la Constitución de Cádiz, primer antecedente

BIBLIOGRAFIA

constitucional del confesionalismo hispano, en cuya aceptación se impuso enérgicamente Inguanzo, apoyado en bloque por el estamento clerical, y sosteniendo que la Religión Católica debía proponerse oficialmente «como ley primera y fundamental del Estado, que deba subsistir perpetuamente, sin que alguno que no profese pueda ser tenido por español, ni gozar de los derechos de tal». Apenas se encontrará una formulación más coherente a la hora de plasmar en el plano constitucional la tesis del ser histórico de España.

El segundo ejemplo a que aludíamos se encuentra en las discusiones en torno a la abolición de la Inquisición, tema que puso de manifiesto que no se trataba exactamente de un tribunal secular, ya que fue defendido a capa y espada ante las Constituyentes gaditanas por los diputados clérigos —por Inguanzo—, basándose en que sólo competía a la autoridad eclesiástica la abolición del discutido Tribunal.

En cuanto a la unión entre el Altar y el Trono, el lector podrá comprobar por sí mismo ejemplos tan fehacientes como los discursos de los diputados clérigos en Cádiz, la unanimidad con que la jerarquía se vinculó a la persona del Deseado, y cómo en el Consejo de Estado de la «década ominosa» los únicos que representaban todavía al Antiguo Régimen eran los consejeros clérigos, entre ellos Inguanzo.

Por todo ello, entiendo que el autor de-

bera haber matizado la asunción que hace de la terminología, propuesta por un insigne historiador contemporáneo, que clasifica a los políticos de la época en conservadores, innovadores y renovadores. Tal clasificación, a lo que entiendo, sólo puede querer decir que entre los conservadores, unos eran más inteligentes que otros, o a lo menos plantaban las cosas con mayor visión de la realidad. Pero la línea diferencial, que se pone de manifiesto en las cuestiones doctrinales de importancia —valoración de la Revolución francesa, soberanía popular, origen del poder, etc.—, no puede ser más neta: renovadores y conservadores participaban en una misma concepción doctrinal, aquella precisamente que los separaba de los innovadores. De hecho, un renovador como Inguanzo fue el defensor más esforzado del Antiguo Régimen.

Finalmente, la incógnita de la ordenación sacerdotal de Inguanzo —el autor afirma que no se ordenó de presbítero hasta el tiempo de su consagración episcopal— viene aclarada por la misma Bula pontificia que designa a Inguanzo para la diócesis de Zamora. En ella se hace constar expresamente que el elegido llevaba «muchos años constituido en el Sagrado orden del Presbiterado». Sin duda se trata de un dato que ha escapado al autor, aunque sea tan fácilmente subsanable.

VÍCTOR DE REINA