

TESIS

UN ESTUDIO SOBRE CAIXAL Y EL VATICANO I

Santiago CASAS RABASA, *El obispo Caixal y el Concilio Vaticano I*. Tesis doctoral dirigida por el Prof. Dr. Josep-Ignasi Saranyana. Presentada en la Facultad de Teología, Instituto de Historia, de la Universidad de Navarra. Texto inédito. Pamplona 2001.

Después de las biografías de José Caixal i Estradé de 1898 y 1959, las de Porta y de Nadal respectivamente, han aparecido estudios sobre su eclesiología (Peretó Cerqueda, 1971), y sobre su espiritualidad (Francisco Mestre, 1989) y ahora la tesis doctoral de D. Santiago Casas. Aparte de estos estudios, hay también un artículo del padre Martín Tejedor de 1967, dedicado a la intervención de Caixal en el Vaticano I, así como referencias a Caixal de estudiosos de este mismo concilio: las del padre Giacomo Martina en la edición del diario del padre Franco, teólogo de Caixal (en 1972) y las de Jesús Collantes (1970). Podría decirse que, casi, desde la década de los setenta hasta el trabajo de D. Casas ha habido un cierto interés por el obispo Caixal, por su pensamiento y, de manera especial, por su intervención en el Vaticano I. Pero, hasta ahora no existía ningún estudio monográfico sobre este padre del concilio Vaticano I.

El padre Giacomo Martina, de la Pontificia Universidad Gregoriana de Roma, pedía, hace ya veinte años, «*uno studio esauriente*» de Josep Caixal y Estradé y el Vaticano I. Es a lo que ha querido contribuir ahora D. Santiago Casas con su tesis doctoral, *El obispo Caixal y el Concilio Vaticano I*.

De todo lo que el autor aporta en su trabajo sobre el obispo en el primer concilio Vaticano, y es mucho, cabría destacar al menos cuatro puntos por su interés y por su novedad y, también, por la destreza con que han sido tratados.

El primero, es el análisis y la presentación de lo que D. Santiago Casas llama el “*marco político*” del concilio. Aquí conviene referirse particularmente a la conexión de Caixal con el cardenal Manning, con el episcopado español y con «La Civiltà Cattolica», y por ende, con los jesuitas, en lo que se refiere a la elección de las diputaciones, promoción de los postulados infalibilistas, etc. Otro aspecto a señalar es la posición del obispo Caixal en el *conjunto del episcopado español* durante el concilio: sus puntos de acuerdo y de disenso, y su eventual marginación respecto a los otros prelados españoles. El tercer punto sería el *trabajo conciliar* de Caixal en las consultas, preparación y corrección de esquemas disciplinares, y en las constituciones *Dei Filius* y *Pastor Aeternus*, y en su afán, en suma, por aportar ideas al debate conciliar, aspecto este último que le hace aparecer como «padre inconcéntrico», como dice D. Santiago Casas.

Digamos aquí que este mismo estudioso recoge también y minuciosamente otros *juicios* que sobre el obispo de Urgel hicieron los padres conciliares y otros observadores. Pueden sintetizarse así: Caixal aparece a menudo ante los ojos de algunos padres conciliares como «poco profundo y capaz», difícil de entender («*siccome nessuno lo intende...nessuno lo ascolta*»); pero, particularmente, es descrito como fastidioso «*noioso*», hasta el punto de que, en alguna ocasión, los padres, exasperados, reaccionaron, según las actas del concilio, «*cum vocibus atque strepitu*». Digamos también que, en algún momento, mientras unos protestaban, otros lo felicitaban. Pero, por encima de todo, se le tenía por ultramontano exaltado: «*più oltramontano degli italiani*», hasta el punto de que Déhón dice de él: «Mons. Caixal, propone señalar al Soberano Pontífice, después de Nuestro Señor, como el fundador de la Iglesia y como y por encima de todo, se le tiene por ultramontano exaltado». Así lo describía Tizziani en su diario del concilio cuando se refería a la manera como defendía Caixal la infalibilidad y el primado del Papa: «*Esagerava queste prerogative col farle credere superiori ad ogni più avanzata opinione. Cristo stesso per lui nulla fa per la sua Chiesa, facendo tutto il papa*» (p. 414).

Y como cuarto punto se debe destacar la *libertad de Caixal* a la hora de pedir la refundición de textos, aunque proviniesen del grupo ultramontano, al que pertenecía, o bien fuesen de inspiración jesuítica, que era la que Caixal tenía.

Respecto a las aportaciones de Caixal al concilio, el estudio de D. Santiago Casas muestra como, a pesar del buen dominio técnico de Caixal, *no se aceptó mucho de sus propuestas* en las constituciones del concilio (quedó, eso sí, material que no se aprovechó) y sólo fueron incorporadas tres aportaciones suyas a la *Pastor Aeternus*, que podemos calificar de “*nimis*”. No deja de señalar el mismo Casas, que Caixal, en el concilio, fue «“reprendido” por el relator al presentar propuestas que nada añadían a los debates» (351). Otras veces –así lo observaba el padre Franco, “teólogo” de Caixal– las enmiendas u observaciones de Caixal, se trataban de «*variazioni di poco conto*». Inclu-

so, en algunos puntos de las intervenciones del obispo al esquema de la *Dei Filius*, podemos hablar de apreciaciones no muy correctas desde el punto de vista filosófico y teológico (344). En este sentido fue corregido por Franzellin (320-322).

Sobre la intervención del obispo Caixal en el concilio según lo que se desprende de lo que dice el autor de la tesis ofrecemos ahora algunas observaciones. La primera, sería que, en Caixal, se puede ponderar su particular talento, su capacidad para la distinción y su dominio de una cierta teología, expuesta de manera profesoral. No obstante, aparece también en él, y tozudamente, su *inflexibilidad e intransigencia, y la facilidad con que confunde diversos planos de la realidad, concretamente el político y el religioso*.

Una segunda observación a partir de lo expuesto por D. Santiago Casas, se puede concluir de Caixal su *ultramontanismo* más bien *maximalista*, su *peculiar defensa de la infalibilidad pontificia* y los tres principales componentes “anti” de su pensamiento: *antirregalismo, antigalicismo, antiliberalismo* (y dejamos de comentar sus ataques a la masonería y al protestantismo). Refirámonos, pues, ahora a este último punto, el de la *visión teológico-política* del obispo de Urgel. Ya hemos aludido a la tendencia ultra del pensamiento ultramontano de Caixal. No se olvide que este padre del Concilio votó la constitución *Pastor Aeternus* con el *placet juxta modum*. Parece ser, según lo que dice el padre Franco, que los jesuitas animaron a bastantes padres de la mayoría a votar con el *placet juxta modum* presentando *modos* en el sentido de ampliar las prerrogativas de la infalibilidad (423). Este podría ser el caso de Caixal.

Detengámonos ahora por unos momentos en la teoría del obispo Caixal de la *infalibilidad participada gradual*, así calificada por D. Santiago Casas. Esta teoría se referiría a que «la infalibilidad es una propiedad de todos los obispos, aunque no les ha sido comunicada a todos en el mismo grado y medida. No obstante, para que su magisterio sea infalible ha de ser confirmado por el papa» (386). La gracia de la infalibilidad es dada por Dios al episcopado «*ad mensuram dignitatis cathedrae episcopalis, Romano episcopo integra et plena, ceteris autem eum essentiali subiectione ad verbum oris beati Petri*» (Propuesta de *caput addendum* presentado por Caixal al *De Ecclesia*) (532). Teoría muy criticada por los padres y corregida por Gasser, el relator de la Diputación de la Fe (420). Una teoría, no obstante, opinable, pero que resuelve a la ultra la cuestión de la doble infalibilidad.

No queremos entrar ahora en el análisis de esta novedosa teoría, sólo nos gustaría decir que observamos que Caixal, ciertamente, habla de los obispos a la hora de relacionarlos con la infalibilidad, pero la teoría de la *infalibilidad participada gradual* de Caixal está encaminada –parece ser así– a ensalzar aún más las prerrogativas personales de la infalibilidad del Papa respecto a ellos mismos. Es lo que pasa, como veremos enseguida, con otros temas de la teología del obispo de Urgel.

Y habiendo mencionado a los obispos, añadiremos que Caixal, en el concilio, se refiere en diferentes ocasiones al episcopado, pero no creemos que se pueda colegir de ello que aporte algo parecido al concepto de la colegialidad en la línea de lo que hará después el Vaticano II, como algunos insinúan. Los discursos de Caixal sobre el *De episcopis* y el *De sede*, donde podría haber expuesto una buena teoría sobre el episcopado, se limitan a hacer sorprendentes exhortaciones de carácter piadoso (288-289). Por otra parte, matiza mucho la autoridad episcopal cuando sostiene que la infalibilidad le viene al concilio por el Papa (509). Sí que Caixal se refiere a los obispos como «verdaderos jueces de la fe», pero, al señalar los fines de un concilio, dice que todos ellos los puede conseguir el Papa con su voluntad soberana, y reserva a un concilio su sanción para que estos fines se logren con «más suavidad y eficacia» (173). Además, el obispo de Urgel critica la fórmula clásica «*sacro approbante concilio*» (264) como lesiva a la autoridad del pontífice.

Hemos dicho que de la tesis de Casas se pueden extraer las tres principales actitudes “anti” de Caixal: su antirregalismo, su antigalicanoismo y su antiliberalismo. Empezamos, pues, refiriéndonos sintéticamente al *antirregalismo*. ¿Por qué se muestra antirregalista? Pues, sobre todo, para evitar la injerencia «*in spiritalibus*» de los gobiernos liberales, de quienes Caixal había tenido que sufrir tanto, principalmente, por su carlismo. Y también –decimos nosotros– por su antijurisdiccionalismo; es decir, el jurisdiccionalismo de matriz parajansenista (galicana y febroniana) extendido en la España del siglo XVIII hasta bien entrada la centuria siguiente (con sus teorías sobre la excepción de la confirmación de obispos por el Papa “en casos de verdadera necesidad” –según decían los regalistas–, y como parece aludir en algún momento el mismo Caixal (144). Y aquí no podemos evitar de plantearnos la pregunta de si Caixal se hubiera mostrado igualmente como un decido antirregalista si, en vez de gobernar los liberales, lo hubiesen hecho los carlistas.

Caixal es antirregalista, pero en un régimen de unión del Trono y del Altar. El obispo de Urgel y príncipe de las *Valls d'Andorra* no entendía la separación Iglesia-Estado: «El estado [...] –dice– vive bajo la dependencia de su madre la Iglesia [...] La Iglesia puede y debe avisarlos [a los gobiernos] amonestarlos y hasta declarar nulos y de ningún valor sus decretos y leyes» (514).

Por lo que se refiere al *antigalicanoismo* de Caixal, basta decir que en sus escritos pide la condena de los cuatro artículos galicanos (153) y ataca a menudo a la «secta galicana» (375) tanto durante el concilio, como en su pastoral de 1870 (372, 373). Era, pues, antigalicano, y lo era por ultramontano y antirregalista.

Con lo dicho hasta aquí, no hará falta insistir mucho en el *antiliberalismo* de Caixal. Un antiliberalismo sin concesiones, que no distingue entre *tesis* e *hipótesis*. Lo dice también D. Santiago Casas: «Todos los males que afectan

a la vida de la Iglesia y a la vida de las naciones derivarían –para Caixal– del “mundo moderno liberal” (teorías modernas sobre las nacionalidades, soberanía nacional, sufragio universal, derechos ilegislables –que, el prelado, añadimos nosotros, no se priva de calificar todo ello de “monsergas” (172)–, en la línea con las doctrinas del *Syllabus*, pero sin distinguir entre tesis e hipótesis.» (182).

Después de las conclusiones a las que se llega desde la tesis de D. Santiago Casas, nos permitimos aún añadir dos referencias: una, al *pensamiento teológico-político* de Caixal, y otra a algunos puntos de su *eclesiología*.

Pongamos sólo dos muestras del pensamiento teológico-político del obispo de Urgel. «La monarquía –dice el prelado– es el más perfecto entre todos los gobiernos de los hombres». Y D. Santiago Casas, siguiendo a Caixal, comenta: «El gobierno de la Iglesia es perfecto y éste se parece más a la monarquía que a otro tipo de gobierno». Se trata, en los dos casos, de una monarquía “no temperada”, tal como se decía en el siglo XVIII, y como se discutía, por lo que hace referencia a la naturaleza del gobierno de la Iglesia, entre los jansenistas y galicanos y los ultramontanos. Claro está, aclarar el sentido último del régimen monárquico de la Iglesia no es indiferente cuando el objetivo eclesiológico está encaminado sobre todo a limitar o a reforzar las prerrogativas del Romano Pontífice, según una u otra tendencia.

Al tratar del antiliberalismo de Caixal hemos señalado dos puntos, que ahora debemos incluir aquí, cuando nos referimos a su pensamiento teológico-político; a saber, su defensa de la unión entre el Trono y el Altar, y la dependencia de la potestad civil respecto de la eclesiástica en la línea belarminiana, creemos, de la “potestad indirecta” (514).

Hemos mencionado anteriormente cómo Caixal denigraba «las descabelladas teorías modernas sobre las nacionalidades, soberanía nacional, sufragio universal, derechos inalienables, etc.», que, el prelado, no se está de calificar de «monsergas» (172). Este calificativo ya da de por sí una idea de cuál puede ser el pensamiento político de quien lo utiliza.

Hay aún otro punto que podemos considerar también: el de la defensa de Caixal de los *Estados Pontificios*. Éstos son, según el obispo, «el símbolo del reino de Cristo en la tierra, y el poder temporal del Papa es obra divina». «A su soberanía natural, fundamental e ilegislable –sostiene igualmente el prelado– ni el mismo Dios puede sobreponer otro trono, al cual someterla en sujeción y obediencia» (388). Caixal no era el único que mantenía estas opiniones, ya lo sabemos. Las recogemos aquí, sobre todo, para que se vea a guisa de muestra, cómo los conceptos que utiliza Caixal tienen, a menudo, otras implicaciones o referencias. Es el caso, a nuestro parecer, de cuando habla del «Reino de Cristo», idea que puede tener una gran profundidad escriturística, pero que Caixal, en realidad, la emplea según las conveniencias de su pensamiento –en este caso teológico-político– cuando, por ejemplo, ve en los Estados Pontificios «el símbolo del reino de Cristo en la tierra».

A esto, al uso personal de grandes conceptos teológicos que hace el obispo, es a lo que nos referíamos cuando decíamos que trataríamos de algunos puntos de su eclesiología. Mentaremos sólo tres: Reino de Cristo, Pueblo de Dios, Cuerpo Místico. Empecemos por el primero, Reino de Cristo.

Sin duda, Caixal, en el Concilio, habló de “Reino de la Iglesia de Cristo” –que llega a identificar con el Reino de Dios anunciado por Jesucristo (528)– para evitar el uso único del término “sociedad perfecta” para definir a la Iglesia. Pero su insistencia al referirse a la Iglesia como «reino» es, sobre todo, a nuestra manera de ver –y esto es lo único que vamos a indicar– para enaltecer las prerrogativas de la infalibilidad personal del Papa y su primado. Es significativo que uno de los enunciados de la propuesta de Caixal al esquema *De Ecclesia* empiece con estas palabras: «*Ecclesia Christi est regnum veritatis, et iustitiae, idfectibile, incorruptibile atque infallibile*» (527) y que todas las propuestas de Caixal a este esquema acaben con estas otras palabras: «*Atque hoc admirabili ac divino consortio legitimae missionis ac divinae iurisdictionis principes ecclesiae episcopi arctissimo vinculo unionis fraternae vincuntur inter se, et cum Romano pontifice, monarcha et capite totius regni Christi*» (531).

Y dicho esto, suscribimos las palabras de D. Santiago Casas cuando escribe: «Caixal proponía el concepto de “reino”, que si bien también tenía un claro paralelismo en las estructuras sociales de la época, era un término más radicado en el evangelio, y en cierta manera más espiritual. De esta manera vemos como para Caixal el esquema sobre la Iglesia debía partir de un desarrollo de los conceptos de “Cuerpo Místico” y de “Reino”. Este concepto de reino fue incorporado a la redacción de la constitución dogmática segunda *De Ecclesia Christi*, aunque se le dio un carácter más espiritual, menos ligado a la analogía con los reinos terrenos» (371).

En el texto acabado de citar, su autor menciona otro de los conceptos que nos hemos propuesto comentar: el de “Cuerpo Místico”. No es una originalidad de Caixal, ya se sabe. Esta imagen viene de la patrística, y a ella se referían muchos padres en el concilio. Nos parece que el prelado emplea la noción de Cuerpo Místico, porque le facilita destacar la “cabeza vicaria” del cuerpo, el Romano Pontífice (367, 513). Aquí, pues, corroboramos lo mismo que hemos dicho cuando nos referíamos a la noción de «Reino de Cristo»: lo importante no es tanto el concepto utilizado, ahora el de “cuerpo”, sino lo que permite deducir y justificar su utilización, a saber, las prerrogativas del Papa; en este caso, la “cabeza”, rectora de todo el cuerpo.

Otro concepto aún, el de “Pueblo de Dios”. Con esta definición de la Iglesia, Caixal insiste en la idea de unidad de este pueblo, unidad que le viene asegurada sobre todo por su cabeza visible, el Papa.

En conclusión, las imágenes de Reino de Cristo, de Cuerpo Místico y de Pueblo de Dios, utilizadas por Caixal son de tradición bíblica, y el obispo de Urgel las prefiere, parece, a otras de impronta más jurídica. Es una buena

aportación eclesiológica de Caixal. (Sería conveniente comparar los puntos de vista eclesiológicos de Caixal, a los que nos estamos refiriendo, con los expuestos en la obrita *Civitas Sancta seu Domus Dei*, a la que algunos le atribuyen su paternidad). Pero, a nuestro juicio, con las imágenes de que hablamos, aplicadas a la Iglesia, lo que el obispo persigue, fundamentalmente, es el mismo objetivo de siempre; es decir, el hacer resaltar la persona y la misión del Romano Pontífice. En todo caso, estas definiciones de Iglesia no coinciden –y a veces incluso se separan en mucho, como al identificar el Reino de la Iglesia de Cristo con el Reino de Dios– con lo que entiende la eclesiología actual al utilizar estas mismas fórmulas de Reino de Cristo, de Cuerpo Místico y de Pueblo de Dios. Así parecen opinar, no Santiago Casas, sino otros estudiosos por él citados.

Hasta ahora hemos expuesto las conclusiones a las que hemos llegado con la lectura de la tesis de D. Santiago Casas para mostrar lo que ésta aporta. Ahora, y con ánimo decidido de aportar algo a su autor, nos gustaría hacer algunas observaciones personales. La primera, que hubiese sido muy útil, para conocer mejor el pensamiento de Caixal, una presentación más pormenorizada de los *estudios y de la formación* de Caixal; es decir, el ambiente intelectual de Tarragona, de la Universidad de Cervera (con las monografías de Casanovas, Batllori, Benítez, Llaquet), o lo que conoció, por ejemplo, durante su exilio en Francia. La segunda observación es parecida a la anterior, pero referida ahora a las grandes corrientes teológicas de dentro de España y del resto de Europa. Por ejemplo, haber situado el *ultramontanismo* de Caixal en el contexto de la lucha con las dos grandes corrientes que determinaron la cultura eclesiástica española del siglo XVIII hasta bien entrado el XIX; nos referimos al *jansenismo* y al *regalismo*, o a cómo influyó en Caixal el ultramontanismo de De Maistre (autor que él mismo cita, pág. 115), de Bonald y del primer Lammenais, etc.

Una última observación. Constatamos en la tesis una primera parte muy trabajada y otra, la del contenido de las doctrinas de Caixal expuestas en el concilio, más rápida. Las bien elaboradas introducciones a la asamblea conciliar (estudios, reglamento, etc.), quizás, no resulten tan interesantes, por conocidas, como lo que acabamos de referir. Todo esto sea dicho sin menoscabo de la labor de D. Santiago Casas, a quien debemos felicitar por su tesis, bien orientada, rigurosa, exhaustiva en la utilización de las fuentes, de buena técnica de la investigación histórica, ponderada en los juicios que se vierten.

Creemos que después de la tesis de D. Santiago, no podrá ya decirse que Caixal sea una figura desconocida –y menos aún por lo que se refiere a su intervención en el Vaticano I. Admitimos que algún autor lo pueda tener por una figura “emergente” del XIX catalán, por su espiritualidad y ciencia, pero, de emergente, Caixal lo es, sobre todo, por su *reaccionarismo*. A nuestro juicio, no debería ser presentado como innovador en el ámbito de la teología del ochocientos y muchísimo menos, “*avant la lettre*”, de la eclesiología del

Vaticano II. Su pensamiento teológico-político, además, no podía aportar mucho a la Iglesia española del XIX si lo comparamos con los esfuerzos que hacían los católicos liberales –no decimos los *liberales católicos*– de aquí y de fuera, para situar a la Iglesia en la realidad de la nueva Europa del siglo XIX, ni en lo que haría el mismo papado a partir de León XIII para poner fin a la división en España entre católicos integristas y católicos liberales.

Nada de todo esto último dice D. Santiago Casas. Él presenta sus ponderadas conclusiones, y la solidez de su estudio permite que los demás lleguemos a las nuestras.

Ramon CORTS I BLAY