

El Catolicismo Identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su “Historia de los Heterodoxos Españoles”

Luisa MARCO SOLA

Universidad de Zaragoza/Universidad de Nantes
luisamsola@hotmail.com

RESUMEN

En el largo y controvertido camino de la construcción de la identidad nacional española el catolicismo jugará un papel fundamental, consolidándose el credo cristiano como condición *sine qua non* del “ser español”. Un hito primordial y necesario en la conformación de este Catolicismo Identitario lo marcará Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) y su obra *Historia de los Heterodoxos Españoles*, a quienes dirigimos nuestra atención en el presente estudio.

Palabras clave: Catolicismo, Nación, Identidad, Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*.

Identitary catholicism in the construction of the idea of Spanish Nation.
Menéndez Pelayo and his “Historia de los Heterodoxos Españoles”

ABSTRACT

Catholicism played a main role in the long and controversial process of constructing the Spanish national identity. As a consequence, the Christian creed ended up becoming a condition *sine qua non* for “being Spanish”. Marcelino Menéndez Pelayo (1856-1912) and his *Historia de los Heterodoxos Españoles* were to become a basic milestone in the conformation of this peculiar case of Spanish Catholicism, to whom we direct our attention at the present study.

Keywords: Catholicism, Nation, Identity, Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*.

SUMARIO: 0. Introducción. 1. Las raíces del tradicionalismo. 2. Menéndez Pelayo y su tiempo. 3 La gran paradoja de la *Historia de los Heterodoxos*. 4. Continuidad del pensamiento de Menéndez Pelayo. 5. A modo de conclusión.

FECHA DE RECEPCIÓN: 26 DE 09 DE 2008
FECHA DE ACEPTACIÓN: 11 DE 03 DE 2009

0. INTRODUCCIÓN

Lord Acton en su momento ya advirtió tajantemente que «*en el fondo de toda cuestión política hay siempre una cuestión teológica*»¹. Desde entonces, los diferentes estudios han demostrado (desde Malinowski a Gramsci) esta implicación, esta capacidad de la esfera religiosa como creadora de mentalidad. Entendido este tipo de mentalidad como la interiorización del universo simbólico y mítico que las minorías intelectuales más ligadas a la religión generan y transmiten a la colectividad.

Sistemáticamente, la trayectoria de la Nación española se tiñe de este tipo de interacciones. Y es que la religión como creencia espiritual, o incluso como práctica social si se quiere, no siempre distingue entre la esfera privada y la pública.

De hecho, la problemática entre cristianismo y nacionalismo a nivel global ha sido una piedra de toque fundamental en los tiempos recientes. Así, en 1926 era condenada la Acción Nacional francesa como consecuencia de la denuncia que Pío XI había formulado en su Encíclica *Ubi Arcano* (1922) contra aquel «nacionalismo immoderado» que no respetaba la integridad de las demás naciones. Retomaba esta denuncia Pío XI, esta vez ya centrada en el caso de la Alemania Nazi, en otra Encíclica, la *Mit brennender Sorge*, calificando la divinización de la nación como una forma intolerable de idolatría. Volvería a condenar esta divinización, tildándola esta vez de «nuevo paganismo» Juan Pablo II en el transcurso de la Guerra de los Balcanes, afirmando con rotundidad que «cada vez que el cristianismo se convierte en instrumento de una nación, es como si le hirieran en su mismo corazón y le volvieran estéril».

No obstante, la urgencia de esta denuncia nacería según J.-C. Lavigne e I. Bertin mayormente del contexto diplomático del momento: «*Si el catolicismo manifiesta su oposición al nacionalismo y alerta contra el peligro totalitario que representa la anexión de la religión a la nación, es precisamente porque, en la realidad geopolítica contemporánea, el peligro es grande. Europa, en particular la Europa del Este, no está al abrigo de este peligro; ciertas formas de extremismo que se apoyan en lo religioso amenazan también la Europa del Oeste*»².

Y es que efectivamente, como sabemos, la Religión ha resultado un elemento primordial en la conformación de algunas identidades nacionales, tal es el caso español. Dejando de lado las reticencias de algunos autores sobre la profundidad del sentimiento patrio de los españoles en determinados períodos, —Ortega y Gasset, por poner un ejemplo, rechazaba de plano la existencia de un verdadero sentimiento nacional entre sus contemporáneos—, no cabe duda que el tumultuoso recorrido en busca de la conformación de este sentir ha tenido en la península un marcado tono católico. Se trata, de hecho, de una continuidad de pensamiento rastreable a través del ideario de algunas de las plumas más notorias que han dedicado su atención a este sujeto.

¹ Para una aproximación bibliográfica a la cuestión *cfr* J. Martín Tejedor. BIHES. *Bibliografías de Historia de España* n° 6: Relaciones Iglesia-Estado (siglo XV - XX), Madrid, 1995.

² J.P. Lavigne e I. Bertin. *Naciones y Patrias. Ecos Bíblicos*, Salamanca, 2003, p. 113.

Un primer hito en esta simbiosis en la España contemporánea lo vamos a encontrar ya en 1808, en plena Guerra de Independencia, dentro de ese «espejismo revolucionario» que en palabras de Juan Pablo Fusi³ vivieron los españoles. La contienda supuso la movilización de un grandísimo número de sacerdotes que tomarían las armas y se unirían a diferentes guerrillas⁴. Ellos serían los principales mantenedores de este catolicismo identitario que nos ocupa. Con motivo del primer centenario del conflicto, otro sacerdote, Francisco Jiménez, defendía la necesidad de tal intervención:

«No era aquella guerra de invasión solamente, ni de persecución religiosa tan sólo. Si la Religión hubiera sido perseguida, como en aquellos luctuosos tiempos de Nerón, Calígula y Diocleciano, los Sacerdotes españoles hubieran encontrado ejemplos que imitar en aquellos numerosos Obispos que murieron por sus rebaños y de Presbíteros y de Diáconos ilustres que acompañaron en la muerte a su Pastor y entregaron como corderos humildes su cuello a la espada y su cuerpo a los tormentos, mientras pedían a Dios perdón para sus verdugos. Pero además de ser guerra de persecución por nuestra fe, también fue de despojo del solar de nuestros padres, de burla de nuestra sacrosantas leyes, de infame desprecio de nuestras costumbres, de usurpación del palacio de nuestros príncipes y de cínico pillaje en la choza pajiza del pastor; y nuestros Sacerdotes, que bebieron la fe y el honor en pechos de madres españolas; que crecieron respetando las leyes de la Nación y comieron el pan de sus eras y compartieron con sus hermanos las estrecheces y regalos del hogar, y balbucieron la lengua de Castilla, deletreando en las leyendas de sus héroes, y se llenaron de orgullo con cada una de las páginas de nuestra historia, y que, si volvieron, al consagrarse a Dios, las espaldas a los placeres y seducciones del mundo, no las volvieron nunca a las lágrimas y desventuras de la Patria, exclamaron con San Pablo ante el inicuo Tribunal romano: *Civites hispani sumus*, somos hijos de España, y hurtaron el cuerpo al castigo del sayón, y aparecieron en las greñas de la sierra, o arengando al pueblo contra las iras del tirano, o en los baluartes peligrosos de la sitiada urbe, émulos de Cisneros ante las murallas de Orán, para escuchar de labios del guerrillero indómito lo que siglos antes el Arzobispo de Toledo, D. Rodrigo, en el trance más apretado de Las Navas, escucho de boca de Alfonso VIII de Castilla: Arzobispo, Sacerdote, yo é vos aquí muramos , combatiendo en defensa de nuestro suelo.⁵»

Al mismo tiempo, el Padre Jiménez afirmaba con rotundidad la consustancialidad del hecho nacional hispano con la adscripción religiosa de los españoles:

³ J. P. Fusi, *España. La evolución de la identidad nacional*, Madrid, 2000, p. 159.

⁴ Véase J. A. Marcellan Eigorri, *El clero navarro en la Guerra de la Independencia*, Pamplona, 1992; M. Álvarez García, *El clero de la Diócesis de Valladolid durante la Guerra de Independencia*, Valladolid, 1981 y J. Rincón Jiménez, *El clero extremeño en la Guerra de la Independencia*, Badajoz, 1911.

⁵ *Acción del Clero Español en la Guerra por Nuestra Independencia*. Conferencia del R. P. F. Jiménez Campaña de las Escuelas Pías en el Instituto de San Isidro con motivo de las Fiestas del Centenario, Madrid, 1908, pp. 5-6

«El amor a la Patria es grande y reverente, y heroico, y poderoso, sobre la muerte; porque la Patria es el Dios de nuestros padres, más hermoso que todos los extranjeros y paganos dioses y la fosa venerada de nuestros abuelos y la tierra donde nacimos y fuimos hombres.⁶»

La lucha contra el invasor francés pasa a unir en este discurso lo laico con lo «antiespañol». Esta identificación, de hecho, es una constante en la trayectoria histórica de nuestro país. La legitimidad popular de la religión se trasvasaría a través de su hermanamiento con las instituciones a éstas, que se «sacralizarían». Rafael Díaz-Salazar lo explicaba así al ocuparse de la Dictadura Franquista: «*Al colocar a las instituciones dentro de un marco cósmico-sagrado se les otorga un status ontológico inamovible, y de este modo el orden institucional se convierte en una manifestación, en un reflejo de la divinidad en la línea de que la ordenación política de dicha institución es una extensión humana del poder divino, una delegación en la tierra de la voluntad de la divinidad. En esta línea diversos caudillajes dictatoriales, en especial el del general Franco, han sido entendidos y presentados como «gracia de Dios»⁷*» En suma, la propia naturaleza del discurso puesto en funcionamiento impregnará todo el funcionamiento de la sociedad.

Giuliana di Febo, a su vez, incidía en la ritualización que acompaña este tipo de discurso, concretándolo como sigue: «*En el plano de lo sagrado esto implicaría una utilización de los cultos como «hábitos de respuesta» estrechamente partícipes del proyecto de restauración político-religiosa y que se caracterizarán por la repetición de las formas, esa repetición que Gramsci identifica como «el medio didáctico más eficaz para influir en la mentalidad popular»⁸. En el centro de las celebraciones, la constante presencia de las «familias institucionalizadas»⁹ se ofrece como visualización de la unidad entre poder político, militar y religioso¹⁰.*»

Pero detengámonos un momento, en el momento histórico que nos ocupa (el siglo XIX) ¿se puede hablar verdaderamente de «intromisión»? ¿podemos referirnos objetivamente a la influencia de la «esfera» religiosa sobre la política? Paradójicamente, sí y no. Al repetir la tan conocida expresión de «*la alianza del trono y del altar*» estamos extrapolando, de modo más o menos consciente, una división (la de poder religioso y poder político), y por tanto unas categorías discursivas, que no empieza a imponerse en Europa, con diferente celeridad según los casos, hasta la ruptura revolucionaria del siglo XIX. Simplificando, no existiría tal alianza para los contemporáneos, ya que se trataría de dos principios consustanciales (puesto que el poder emana de Dios)¹¹. Es esta una cuestión a la que tenemos que ser especialmen-

⁶ Cf. *Op. cit.*

⁷ R. Díaz-Salazar, *Iglesia, Dictadura y Democracia*, Madrid, 1980, p. 106.

⁸ A. Gramsci, *Il materialismo storico e la filosofia di Benedetto Croce*, Roma, 1971, p. 20.

⁹ Estudiadas por J.P. Fusi en R. Carr y J. P. Fusi, *España, de la dictadura a la democracia*, Barcelona, 1979.

¹⁰ G. Di Febo, *Ritos de Guerra y de Victoria en la España Franquista*, Bilbao, 2002 p. 36.

¹¹ Se ocupa de analizar esta contradicción de forma más amplia en R. Remon, *Religion et société en Europe. La secularisation aux XIXe et XXe siècles*, Paris, 1998.

te sensibles al estudiar estos temas. Nos encontramos, al referirnos a la figura de Menéndez Pelayo en plena efervescencia de la polémica sobre esta división.

Es a partir de esta reflexión, y no de otro modo, como podemos entender y encuadrar la figura y la obra del autor que nos ocupa. En sus obras, como en las de otros intelectuales afines a las que también nos referiremos, no se pretende defender ningún tipo de intromisión de la religión en los asuntos terrenales, tal como aparece a nuestra mentalidad del siglo XXI. No se pretende manipular la historia tampoco, simple y llanamente porque para ellos tal influencia, tal interacción, era natural y constructiva. A sus ojos, Religión, Política e Historia se presentan como un todo intrínsecamente consustancial. Es más, de este *totum revolutum* dependía el más grande de los valores, «la grandeza de la Nación».

1. LAS RAÍCES DEL TRADICIONALISMO

Por mucho que la historia crítica haya nacido de la mano del rechazo del mito, de lo legendario, del análisis exhaustivo de las fuentes y del rechazo de la intervención divina, el mito y lo sagrado forman parte de los procesos históricos que estudiamos, influyendo e interactuando con sus protagonistas.

El recurso a este discurso mítico y providencial se hace sistemático en el nacimiento de la idea de Nación. Así, Anderson enfatiza el hecho de que mientras ni el liberalismo ni el marxismo (ni en general todos los sistemas de pensamiento de tipo evolucionista y progresista) se han ocupado de las preocupaciones trascendentales del hombre (como la muerte, o su lugar en el mundo), el nacionalismo y la religión sí, lo que hace que habitualmente se produzca una afinidad profunda entre ambas. Tal fue el caso español¹².

En este sentido y por poner un ejemplo, recientemente, en el coloquio «Mythes, symboles et imaginaires collectifs» celebrado en la Universidad de Nantes, S. Rojo Fernández incidía sobre la capacidad del nacionalismo vasco para «absorber y generar mitos» aun hoy en día¹³.

No obstante, el momento álgido de las grandes epopeyas nacionales, de los héroes y mártires, de las naciones elegidas, de la Historia Romántica, fue el siglo XIX. Y España, tierra romántica por excelencia, no podía ser menos.

En la península, sin embargo, la nota predominante de este momento historiográfico, a pesar del desarrollo paralelo de la historiografía liberal, será la defensa del elemento religioso como base de la identidad nacional en construcción. Así lo defiende Benoît Pellistrandi:

«Entre las características específicas de la historia de España, la imposición del catolicismo como realidad de civilización constituye un rasgo dominante que no se

¹² B. Anderson, *L'imaginaire national. Réflexions sur l'origine et l'essor de nationalisme*, Paris, 2002.

¹³ S. Rojo Hernández, «Le nationalisme basque, une «machine» à absorber et à générer du mythe », conferencia pronunciada en el coloquio *Mythes, symboles et imaginaires collectifs*. Université de Nantes, Centre International des Langues. 7, 8, et 9 avril 2005. (inédito)

puede definir únicamente como mediterráneo o sureuropeo. En este gran debate político que agita los hombres del siglo XIX (...) la fuerza del catolicismo español confiere un toque particular a las convulsiones políticas de la Península»¹⁴.

La visión que los tradicionalistas católicos daban a la historia iba más allá de los sucesos concretos, para ellos «accidentes». Así, estos acontecimientos «accidentales» de la historia serían simplemente contrarios al «espíritu» o trayectoria legítima y correcta de la Nación. La Historia, con mayúsculas, se conformaba como una trayectoria rectilínea e inequívoca hacia un destino trascendental. España era la nación elegida por Dios para materializar en el mundo terrenal sus designios.

En la década de 1870, los máximos defensores del integrismo católico español fueron los dominicos y los jesuitas, ambas órdenes de convicción teocrática en lo relativo a la política y de lealtades ultramontanas. Para ellos, al igual que para los tradicionalistas franceses a quienes tomaban como modelo, el catolicismo era algo consustancial al ser y a la «raza»¹⁵ españoles. Esta comunión de la Nación con Dios era para ellos la única explicación a las épocas en que para ellos España había sido «grande».¹⁶ Reconocer el error que significaban los sucesivos intentos de separar las esferas política y religiosa era para ellos la única vía de recobrar esa grandeza y lograr un futuro resurgimiento nacional.

¿Cuales son las claves de esta historiografía integrista? A la luz de este ideario, el origen de la «Nación española»¹⁷ se sitúa en la conversión al Catolicismo del rey visigodo Recaredo en el año 589 a.C. La decadencia en que después se sumiría la monarquía visigoda sería la causa de la invasión árabe, castigo divino enviado por la providencia. La remisión de los pecados cometidos le llegara a la Nación, mas tarde, a través del esfuerzo bélico y el sufrimiento empleados en la Reconquista, viéndose estos recompensados con la eclosión de la cultura nacional que para ellos significaba la Edad Media. El posterior Renacimiento será para ellos, no obstante, una época de decadencia, infestada como estaba la cultura nacional «auténtica» por el «paganismo extranjero». A este le sucedería otro momento de plenitud durante los siglos XVI y XVII, con una monarquía en el culmen de su poder gracias a su lucha contra la herejía y a la evangelización de América.

¹⁴ B. Pellistrandi, «Catolicismo e identidad nacional en el siglo XIX», en P. Aubert (dir.), *Religión y sociedad en España (siglo XIX y XX)*, Madrid, 2002, p. 92.

¹⁵ El término «raza» puede ser localizado recurrentemente en toda la trayectoria del discurso tradicionalista, sin que en ningún momento se llegue a una definición clara, ni siquiera durante el Franquismo, que usó —y abusó— del término sin miramientos. Desde luego, no existe una definición clara de la misma como en la Alemania Nazi. Así, cuando el psiquiatra Antonio Vallejo-Nájera, director del Departamento de los Servicios Psiquiátricos del Ejército de Franco, intentaba determinarla había de hacerlo bajo el apelativo de «raza hispano-romano-gótica», ante la imposibilidad de una aproximación más ajustada. Lo cierto es que existe una cierta indeterminación sobre este concepto en la ideología franquista, si bien aparece incluso como título de su film autobiográfico; «Raza», configurándose en el mismo esta como algo difuso más cercano al concepto de «estirpe» que al de «raza» *per se*.

¹⁶ Recordemos que la Dictadura Franquista retomaría en su ideario este concepto, al proclamar «España. Una, Grande y Libre»

¹⁷ Término anacrónico para referirse a la época visigótica que, sin embargo utilizan.

Un segundo elemento de esta visión será la férrea creencia en una misión moralizante de la ciencia histórica. Para ellos, el historiador no debe ser objetivo, sino ofrecer a sus lectores la capacidad educativa de la experiencia histórica con sus errores y modelos a seguir. Así lo afirma José María Jover Zamora:

«*Pese a sus esfuerzos de documentación, la historia nacional no ofrece un relato aséptico de los hechos, el narrador proyecta, sobre las grandes encrucijadas que jalonan la trayectoria de su protagonista unos criterios valorativos de raíz especialmente «nacional» que subrayan la continuidad (...) En fin, la «historia general» no es una obra de eruditos destinada a eruditos, ni un tratado universitario. Es una especie de Biblia secularizada, de libro nacional por excelencia llamado a ocupar un lugar preferentemente en despachos y bibliotecas de las clases medias y altas*»¹⁸

Esta Historia General de España a la que se refiere Jover Zamora se convertirá en la protagonista absoluta de la producción bibliográfica de la época, a caballo entre la ciencia y la literatura, junto con la pintura histórica, ambas amantes de los episodios épicos de gusto barroco y recargado. Desde el conocido *Reflexiones sobre el modo de escribir la historia de España* de Forner (publicado en 1816-1843), a la *Historia de la Civilización Española* de Eugenio Tapia (1840), pasando por la *Historia de España y de la civilización española* de R. Altamira (1900-1911), todos ellos se caracterizan por ser volúmenes extremadamente extensos, muchas veces en formato enciclopédico.¹⁹

Es en este momento, en la década de 1870, cuando este tipo de historiografía encuentra un terreno fértil en la sociedad, cuando se produce el ascenso de Menéndez Pelayo, quien aportará la escritura de la historia más tradicionalista. No obstante, si bien contaba en su haber con otros méritos, no era un innovador. Otros antes que él ya habían diseñado una teoría nacional con ciertas aspiraciones que podríamos definir de «catequizantes». Así, centrándonos ahora ya en los dos precedentes inmediatos del pensamiento de Menéndez Pelayo, en el panteón de estudiosos que se habían consagrado a demostrar la consustancialidad de la Nación española con el catolicismo ocupa un lugar privilegiado D Cortés, cuyo antecedente inmediato lo encontraremos en la persona de J. Balmes.

¹⁸ J. M. Jover Zamora, «Caracteres del nacionalismo español (1854-1874)» en Instituto Germano-Español de Investigación de la Goerres-Gesellschaft (ed.), *Posibilidades y límites de una historiografía nacional*. Actas del Simposio (Madrid, 8-12 de Marzo 1983), Madrid, 1984, p. 360.

¹⁹ Por citar algunos de los más remarcables, tendríamos que hacer referencia a la *Historia General de España* publicada por la Real Academia de Historia bajo la dirección de A. Canovas del Castillo (Madrid, 1891), la *Historia General de España y sus posesiones en Ultramar desde los tiempos primitivos hasta el advenimiento de la República (1873-1875)* de E. Zamora y Caballero (Madrid, 1873-1875); *Curso de Historia de la Civilización de España (1840-1843)* de F. Gonzalo Morón (Madrid, 1841-1846); la *Historia General de España (1850-1867)* de M. Lafuente (Madrid, 1869); la *Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta final del año 1860* de V. Gebhardt (Barcelona, 1862) o a la *Historia General de España desde los tiempos primitivos hasta fines del años 1860. Incluida la gloriosa guerra de África* de D. Aldama y M. J. García González (Madrid, 1860-1866), entre muchos otros.

J. Balmes (1810-1848) no fue en purismo ni un filósofo, ni un defensor del ultra catolicismo, ni, mucho menos, un político²⁰. Asimismo, contrariamente a lo que han querido defender quienes han manipulado su imagen con posterioridad, Balmes no es un intelectual «atemporal», su obra se encuadra en un contexto muy preciso²¹. Balmes intenta influir políticamente en una situación muy concreta: la de la estabilización del liberalismo en España tras ser derrotado militarmente el Carlismo, principal obstáculo para la consolidación del nuevo orden.

Dos son las principales innovaciones que Balmes aporta a esta rama de la historiografía en comparación con sus contemporáneos: Su clarividencia respecto al cambio histórico que estaba teniendo lugar en España en ese momento (tras la muerte de Fernando VII y la derrota del carlismo) y a la crueldad de la guerra civil que tenía lugar en ese momento; y su inserción personal, por motivos familiares, en el mundo obrero de la Cataluña de la industrialización. De estas constataciones surge su percepción de la necesidad de que la Iglesia se adapte a la nueva realidad social, y la misión que se auto impondrá: diseñar el papel de esa Iglesia en el nuevo orden burgués.

El punto de partida de su análisis es el de la supuesta debilidad congénita del Estado liberal español. La integración del Carlismo y del Catolicismo en un Estado liberal de corte mucho más restrictivo y autoritario era la única manera, a su parecer, de llenar el vacío de poder y evitar una fractura revolucionaria.

Su filosofía quedara plasmada en obras como *Filosofía fundamental* (1846), *Cartas a un escéptico en materia de religión* (1847), *Escritos políticos* (1848), *Consideraciones políticas sobre la historia de España* (1849) o *Pío IX* (1849).

Por su parte, la evolución ideológica de Juan Donoso Cortés, dejando ya de lado a Balmes, presenta una fuerte ruptura.²² Así, de tener un marcado acento liberal doctrinario pasa, desde 1847, a ser un tradicionalista acérrimo. Su interés por la política le llevará a tomar parte en ella como miembro del Partido conservador, como consejero de las reinas María Cristina e Isabel II, o como embajador en Berlín y París.

La obra cumbre del Donoso joven son las inacabadas *Lecciones de Derecho Político*, impartidas en el Ateneo de Madrid en el curso 1836-1837. En ellas, la influencia del liberalismo doctrinario francés²³ es más que evidente. En el transcurso de estas lecciones defiende que la soberanía debe residir en la inteligencia, atributo ésta de las clases medias. Estas clases serían pues por su propensión natural a poseer un intelecto más desarrollado las encargadas de ocuparse del gobierno de la nación, delegando su potestad en la institución de la monarquía. Este gobierno, no obstante, ha de caracterizarse por un poder ejecutivo fuerte y por la concentración del poder en

²⁰ En el ocaso de su carrera afirmaba: «No quiero pensar en política» en J. Balmes, *Escritos políticos*, Imp. de Operarios del mismo arte. Madrid 1847, p. 754

²¹ Así lo demuestra J. Fradera en «Orden y religión en el Liberalismo», en J. Antón y M. Carminal (coords.), *Pensamiento político en la España Contemporánea (1800-1950)*, Barcelona, 1992.

²² Esta contradicción entre los postulados del joven D. Cortés y los que formulará en su madurez, por los cuales se le conoce, ha inspirado no pocos estudios, destacando el que le dedica Luis Díez del Corral en *El liberalismo doctrinario*. Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1974.

²³ Plasmado, entre otros, en los postulados de Pierre-Paul Royer-Collard o François-Pierre Guillaume Gizot.

manos del rey. Durante todo este periodo de juventud se empeña sin excesivo éxito en encontrar un concepto (una especie de «soberanía de la inteligencia» como hemos dicho) que logre conciliar las nociones de soberanía nacional o popular y la de soberanía monárquica²⁴. En su *Dictamen de la Comisión sobre la Reforma de la Constitución de 1837*²⁵ quedarán consagradas sus teorías.

En 1851 veía la luz por vez primera su obra mayor, el *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*. Allí presenta su formulación teocéntrica de la historia, la sociedad y la política. Según él, Dios ha dispuesto una «ley suprema del orden»²⁶ por la que han de regirse «todas las cosas criadas por él»²⁷. Es así como el erudito afirma su concepción de un orden natural trascendente.

En esta segunda fase de su pensamiento, el papel que la clase media ha de desempeñar cambia radicalmente. La caracteriza ahora de clase «discutidora», sin principios sólidos e indecisa. Por ello, no se puede confiar en estos grupos sociales para hacer frente al nuevo peligro que, a sus ojos, se cierne sobre Europa: el socialismo²⁸. En consecuencia, el liberalismo no tiene futuro, incapaz como es de oponerse al ascenso de las clases proletarias. No obstante, Donoso aporta su particular solución: «el remedio radical contra la revolución y el socialismo no es más que el catolicismo, porque el catolicismo es la única doctrina que es su contradicción absoluta».²⁹

En síntesis, pues, lo que Donoso propone es, en medio de «la Europa de las revoluciones», un proyecto contrarrevolucionario basado en el catolicismo como modelo de civilización perfecta, único restaurador del orden natural establecido por Dios. Este orden se concretaría en dos puntos: Respeto a la autoridad y sacrificio. Sólo así se podía salvar la civilización occidental del mal de la revolución.

2. MENÉNDEZ PELAYO Y SU TIEMPO

El contexto político español de esos momentos resultaba especialmente proclive a la crispación. El nuevo empuje revolucionario de 1868 y 1873 había sido más radical que ningún otro. Entre los aspectos más candentes del debate, era protagonista

²⁴ La difícil conjugación de ambas soberanías planteó no pocos problemas a los intelectuales de ese momento. Así, todo el constitucionalismo decimonónico encuentra en esta cuestión un inconveniente no siempre fácil de resolver. Según la tradición del pensamiento político moderado (en la que se inscribiría Donoso), desde Jovellanos a Cánovas del Castillo, las Cortes y el Rey son instituciones legadas por la Historia y, por lo tanto, inamovibles. La Constitución escrita, en suma lógica, no puede sino reconocer su existencia y regular, actualizándola, la relación entre ellas.

²⁵ Enviado a las Cortes en 1844.

²⁶ D. Cortés, *Ensayo sobre el Catolicismo, el Liberalismo y el Socialismo*, Madrid 1995, p. 14.

²⁷ D. Cortés *op.cit.*, p. 31.

²⁸ Este ascenso del socialismo se convertirá en la nueva problemática en las reflexiones de los contrarrevolucionarios de la Restauración europea tras 1848, entre ellos Stahl o Rosmini.

²⁹ D. Cortés, *Discurso sobre la situación general de Europa*. Citado por J. Lleixa, «Juan Donoso Cortés. Una teología política para la contrarrevolución» en J. Antón y M. Carminal (coords.), *Pensamiento político en la España Contemporánea (1800-1950)*, Barcelona, 1992, p. 187.

absoluto el papel que la religión católica debía tener en la sociedad española, habiendo sido hasta entonces religión de Estado. La primera brecha a este monopolio había venido de la mano del artículo 21 de la Constitución de 1869, que instituía la tolerancia religiosa³⁰. Este clima hará que numerosos antiguos isabelinos, tales como Gabino Tejado, antiguo secretario de Donoso Cortes, Francisco Villoslada Navarro o incluso Candido Nocedal, ante la amenaza secularizadora, rompan con su apoyo a la reina destronada y se unan al carlismo, cuya intransigencia era para ellos señal de coraje político. Así se expresaba Candido Nocedal al respecto:

«*Católica y monárquica, España influyo siempre en los destinos del mundo. Todas sus glorias van unidas a la cruz redentora, y a la esperanza de un monarca noble, celoso y desinteresado padre de sus pueblos (...) Pues bien, si sobre cimiento magnífico y sólido nos decidimos a reconstruir la desgraciada Patria, es necesario, sobre todo, ser dignos de nuestros antepasados, defendiendo con varonil aliento la religión católica*»³¹.

Trece años más tarde, en el que se ha venido a llamar «el brindis del Retiro», Menéndez Pelayo enarbolaba una muy similar defensa de la idea de hispanidad: «*Brindo (...) en primer lugar por la fe católica, apostólica, romana. (...) Por la fe católica que es el substratum, la esencia y lo más hermoso de nuestra teología, nuestra filosofía, de nuestra literatura y nuestro arte. Brindo en segundo lugar por la antigua y tradicional monarquía española, cristiana en la esencia y democrática en la forma*»³². Pasemos ahora a analizar su obra.

Estudiante de literatura, cobrará notoriedad a partir de la polémica que entabló con algunos intelectuales krausistas (Gumersindo de Azcarate o Manuel de Revilla entre otros) sobre el impacto de la Inquisición en el desarrollo de la cultura española, que había sido gravemente pernicioso según los krausistas. El intelectual santanderino, sin embargo, elabora una argumentación según la cual, existe una cultura española autóctona y propia, que hay que preservar de las influencias exteriores necesariamente perniciosas. Asimismo, para él, los momentos menos brillantes de las letras y las ciencias nacionales habían venido dados por el servilismo con que los intelectuales españoles se habían plegado a las corrientes venidas de fuera.

El erudito cántabro, como hemos dicho, recogerá toda su filosofía en su obra maestra, síntesis de todo su pensamiento: *Historia de los Heterodoxos españoles*, que aparecerá publicada en tres volúmenes entre 1880 y 1882. Sintetizando, dos eran los pilares fundamentales de su reflexión: La consustancialidad de la nación española y la fe católica, y la necesidad de salvaguardar el pensamiento nacional de las ideas y herejías extranjeras.

³⁰ «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 garantizado a todos los extranjeros residentes en España, sin más limitaciones que las reglas universales de la moral y del derecho. Si algunos españoles profesaren otra religión que la católica, es aplicable a los mismos todo lo dispuesto en el párrafo anterior ».

³¹ En B. Uriguen, *Orígenes y evolución de la derecha católica: el neo-catolicismo*, Madrid, 1986, p. 58.

³² En B. Uriguen, *op.cit.*, p. 67.

En su discurso preliminar, el autor nos presenta la metodología que va a guiar su trabajo, en un párrafo que resulta crucial para comprender su producción:

«*La historia de la heterodoxia española puede ser escrita de tres maneras:*

1. *En sentido de indiferencia absoluta, sin apreciar el valor de las doctrinas aplicándoles la regla de un juicio vacilante con visos de imparcial y des preocupado.*
2. *Con criterio heterodoxo, protestante o racionalista.*
3. *Con el criterio de la ortodoxia católica. No debe ser escrita con esa indiferencia que presume de imparcialidad, porque este criterio solo puede aplicarse a una narración de hechos externos, nunca a una historia de doctrinas y libros, en lo que la crítica ha de decidirse necesariamente por el bien o por el mal (...) someterse a un principio y humillar (!bendita humillación!) su cabeza al yugo de de la verdad católica, y de ella recibir luz y guía en sus investigaciones y en sus juicios³³».*

Así, la trayectoria histórica española, su Historia, se conforma, a sus ojos, como la lucha contra las circunstancias adversas para preservar su unidad cultural y religiosa. En el núcleo de esta unidad se hallaba el hecho de que el pueblo español conformaba una «raza» o casta inclinada por naturaleza a la ortodoxia religiosa. Y era, además, esa ortodoxia la que le proporcionaba su unidad; era gracias a su «*unidad de creencias*», y no por ningún tipo de circunstancia legal o política, que España era una Nación.

Menéndez Pelayo no explica sin embargo como siendo el pueblo español por naturaleza ortodoxo se había dejado «seducir» por las ideas extranjeras, aunque si dejaba claro que aquellos que habían sucumbido no eran realmente españoles. En esos momentos de «flaqueza» habían sido las masas de población rural las guardianas de la tradición y de la verdadera cultura española.

3. LA GRAN PARADOJA DE LA HISTORIA DE LOS HETERODOXOS

Una ha sido, no obstante, la frase mas conocida y repetida del erudito, una sola frase que condensa todo su sentir: «*España, evangelizadora de la mitad del orbe. España martillo de herejes, luz de Trento, espada de Roma, cuna de San Ignacio...; esa es nuestra grandeza y nuestra unidad; no tenemos otra³⁴».*

De esta forma, Menéndez Pelayo en un solo párrafo, dilapidario como todas sus formulaciones, delimitaba lo que para el constituía «el ser español». La Nación, para el pensador santanderino, se construye fruto de una continuidad histórica, la de la ortodoxia católica. Nada ni nadie que se alejara de esta ortodoxia podía ser considerado «español».

³³ M. Menéndez Pelayo, *Historia de los Heterodoxos Españoles*, Madrid, 1946. Tomo I: España romana y visigoda, p. 51.

³⁴ *Ibid.*, Tomo VI. Epílogo.

Este extremo es concretado por B. Pellistrandi como sigue: «*Se llega* (en el pensamiento de Menéndez Pelayo) *a un sistema coherente, pero cerrado: como todo lo que es verdaderamente español debe ser católico, no hay identidad española fuera del catolicismo. De ahí el doble valor de los anatemas lanzados sobre los heterodoxos a lo largo de su obra: su heterodoxia les sustrae del conjunto nacional*³⁵».

A este respecto, Juan Valera –historiador liberal–, dentro del tono sarcástico que caracteriza su obra, no desaprovecho la ocasión de mofarse de tales postulados, afirmando que, a la vista de la historia peninsular, todo aquel que había hecho algo remarcable tenía tintes de hereje.

Así, surge una incongruencia en el pensamiento de Menéndez Pelayo. ¿Como, en un intento de llevar a cabo una apología de la hispanidad como intrínsecamente católica, dedica su obra más monumental a quienes se han alejado de esa catolicidad? ¿Como consagra su obra mas celebre a estos «herejes», plasmando en su *Historia de los Heterodoxos españoles* su alegato más feroz en pro del Catolicismo identitario? Y, de igual manera, ¿no se trataría más bien de herejes «en España» y no «españoles»? ¿Podían los «heterodoxos» ser considerados «españoles»?

A la vista de la obra, el estudio de la herejía en sus diferentes formas, se constituye para el autor en excusa para remarcar la alteridad de estos heterodoxos, que se presentan como traidores a la patria y a la verdad. El recorrido por estas corrientes místicas o intelectuales incide en todo momento en la falsedad doctrinaria de su naturaleza, a la vez que en su origen extranjero. La totalidad de la obra esta tintada de exclusión. Y la más nociva de las influencias es fácilmente identificable: la Francia de la Revolución y de Napoleón; la Francia de las Luces. El choque es absoluto, entre la insurrección de los ateos contra Dios, y la doctrina liberadora de la obediencia a la Iglesia. Este tema, que había sido ampliamente desarrollado cuando se trataba de salvar al Papa Pío IX de las insurgencias piemontesas, estuvo entre los puntos mas calientes del enfrentamiento, al que ya nos hemos referido, entre los krausistas y los ultra católicos, encabezados por Menéndez Pelayo. Éste pasa a enarbolar la más encendida de las resistencias reaccionarias.

En suma lógica, volviendo al libro, quienes han «sucumbido» a estas doctrinas se han alejado no solo de religión verdadera sino de la patria. Es decir, en ningún momento pueden ser llamados españoles, pues los españoles son, por naturaleza, ortodoxos. Se trataría, pues, como decimos, mas bien de heterodoxos «en España», y nunca «españoles».

Sus tesis, otra paradoja en torno al autor, no eran en absoluto innovadoras. Así, como hemos visto, no pasa de ser heredero de una corriente ultra católica fuertemente asentada. Asimismo, sus formulaciones tampoco se puede decir que aporten nada especialmente revolucionario en la teoría a lo que habían venido defendiendo nombre mas que consagrados como, entre otros, D. Cortes, al que ya nos hemos referido.

¿A que se debe pues el éxito de don Marcelino? ¿Por que ha sido él y no otro el que más vivamente ha perdurado en la historiografía católica? Sería, sin ir más lejos,

³⁵ P. Aubert, *Religión y sociedad en España (siglos XIX y XX)*, Madrid, 2002, p. 75.

la forma con que Menéndez Pelayo las supo presentar la clave de su relevancia. La belleza estética de su estilo literario hará que la obra presente un enorme atractivo a sus lectores. De igual manera, no ahorrará en frases dilapidarias para atacar a los enemigos de la cristiandad, lo que le convertirá en una excelente fuente de citas con un fuerte poder político y discursivo.

Un segundo factor que incidirá sobre su notoriedad será la virulencia con que atacó a los intelectuales krausistas. Esta le valdría el patrocinio del Partido Conservador y de la derecha católica, apoyos en absoluto desdeñables para su promoción social.

Pese a ello, su relación con el conservadurismo y la monarquía constitucional fue contradictoria. Así, en la década de 1890, tras haber sido dos veces diputado conservador en las Cortes, se distanciaría definitivamente tanto de la política como de las polémicas que había protagonizado en su juventud. A partir de ese momento, como director de la Biblioteca Nacional y editor de la primera colección de clásicos españoles se ocuparía de servir a su patria reivindicando y recuperando su herencia literaria. De este modo, su influencia llegaría mucho más allá de sus discípulos.

4. CONTINUIDAD DEL PENSAMIENTO DE MENÉNDEZ PELAYO

Ahora que ya nos hemos referido a sus precedentes, y al mismo Menéndez Pelayo, ocupémonos de quienes le siguieron, en una filiación intelectual que, como veremos, llega hasta nuestros días.

Pocos años más tarde, M. Merry y Colón³⁶ formulaba una visión muy similar. Para él, la historia de España se definía como «*la ciencia que expone los hechos realizados por la nación española para el cumplimiento de su destino providencial*»³⁷. Esta nación para él se configuraba como una «*comunidad de creyentes*» guiados por las jerarquías eclesiásticas. Es decir, la historia del país se confundía de alguna manera con la de la Iglesia como institución, en contraste con la visión liberal que asociaba la nación con el territorio nacional y el Estado. Compartía con los intelectuales liberales, sin embargo, la primacía de la trinidad «*Dios, Patria y Rey*», si bien para él los dos segundos términos de la ecuación debían permanecer claramente subordinados al primero. Estados y Reyes tenían como única misión la defensa de la Fe.

En 1916, el jesuita catalán Ramón Ruiz Amado en su manual para maestros de primaria retomaba la idea: la nacionalidad se medía para él en términos de unidad religiosa, en contraposición a la unidad religiosa. Asimismo, desde su punto de vista, la «*historia nacional*» habría empezado como tal con la Reconquista. Para Ruiz Amado, tal como ya había dicho en su momento M. Merry y Colón, la historia como

³⁶ M. Merry y Colón fue Catedrático de Historia Española en la Universidad de Sevilla. M. López Cordón analiza varios de sus libros de texto en «*Mentalidad conservadora*», en J. L. García Delgado, *La España de la Restauración: política, economía, legislación y cultura*, Madrid, 1985, pp. 85-91.

³⁷ M. Merry y Colón. *Compendio de Historia de España*, Sevilla 1889, p. 7. Redactado para servir de libro de texto en los Seminarios y Colegios Católicos.

ciencia había de tener una clara vocación moralizante: «*No creemos que la objetividad haya de confundirse con la indiferencia amoral, que mide por un mismo rasero a los héroes de la patria y de la virtud, y a los hombres inmorales, cuyos crímenes han sido origen de nuestros dolorosos desastres*»³⁸.

Será, no obstante, durante la dictadura de Primo de Rivera (1923-1930) cuando este discurso salga otra vez a la palestra política con la mayor nitidez para constituir la base del «Nacional-Catolicismo»³⁹. Este, que pasará a ser la base discursiva de nuevo gobierno, resultará de una mezcla no excesivamente bien resuelta de símbolos, valores y convencionalismos retóricos que postulaban que el concepto político supremo era una Nación consustancial con la Iglesia y la Monarquía. El Nacional-Catolicismo, pues, combinaba la raíz reaccionaria del catolicismo tradicional con un nacionalismo autoritario y un corporativismo de procedencia variada.

En este contexto, brillarán con más fuerza que nunca los postulados de Menéndez Pelayo. Su visión tanto de la historia como de la naturaleza de la nación española se conformará como la clave discursiva del poder⁴⁰.

Durante el franquismo (1936-1975) el Nacional-Catolicismo pasaría a alcanzar su mayor influencia, convirtiéndose en la ideología⁴¹ fundamental del régimen. Asimismo, condicionaría la trayectoria de la Iglesia durante esas décadas.

Sistema de pensamiento ya muy presente en la trayectoria histórica española, su formulación más precisa se producía a lo largo de la guerra civil. Durante la misma, el discurso católico y eclesiástico veían unidos en la lucha los intereses de los militares sublevados con el destino trascendental de España. Así, la guerra pasaba a ser «*una Cruzada contra los enemigos de Dios*», y, por lo tanto, «*justa y necesaria*».

³⁸ R. Ruiz Amado, *Compendio de Historia de España desde las más remotas épocas hasta la guerra europea de 1914*, Barcelona, 1916.

³⁹ Para una formulación teórica del Nacional-Catolicismo Cf. J. Pemartín Sanjuan, *¿Qué es «lo nuevo»? Consideraciones sobre el momento español presente*, Sevilla, 1938. El argumento de que el Nacionalcatolicismo fue una «ideología» antes que una mentalidad es defendido por G. Cámara Villar, *Nacionalcatolicismo y escuela: socialización política del franquismo (1936-1975)*, Jaén, 1984, y por F. Urbina en «Formas de vida de la Iglesia en España, 1939-1975», en R. Belda et al., *Iglesia y sociedad en España, 1936-1975*, Madrid, 1977. Por el contrario, J. J. Linz, defiende que se trataba de una «mentalidad», Cf. J. J. Linz, *Fascism, breakdown of democracy. Totalitarian and Authoritarian Regimes*, Madrid, 2002.

⁴⁰ A modo de simple anécdota, recordaremos el manual escrito por M. Siurot Rodríguez, *La emoción de España: Libro de cultura patriótica popular*, Madrid, 1927 Allí retomaba la figura de Menéndez Pelayo de una forma muy singular. El libro presentaba a sus lectores a cuatro jóvenes que por su excepcional rendimiento académico habían ganado como premio un viaje por las diferentes provincias españolas, recorriendo esencialmente los lugares «sagrados» de la historia española según la versión tradicionalista de la misma. Cada uno de los adolescentes representaba un prototipo de español: Pepe Velázquez, «algo soñador y aficionadísimo a pinturas, estatuas y monumentos»; Miguel Saavedra, «decidor, campechano y popular»; Fernando Cid «cuyo característica es la natural elegancia de su porte, compatible con la fuerza y la agilidad triunfadoras en los ejercicios físicos y que, junto a un entendimiento claro, tiene un corazón noblote que se agita cuando ve desfilar a los soldados, y al pasar la bandera roja y amarilla se le nublan los ojos, nobles y expresivos»; y Juanito Menéndez, «que tiene sed de lecturas y libros». en estos cuatro modelos de españoles a seguir, huelga decirlo, los niños debían reconocer a Diego Velázquez, Miguel de Cervantes Saavedra y, cómo no, al ilustre Menéndez Pelayo. Cf. C. P. Boyd, *Historia patria. Política, historia e identidad nacional en España: 1875-1975*, Barcelona, 2000.

⁴¹ Como ya se ha mencionado con anterioridad, dicho término es muy discutido.

Este discurso recogerá sin modificarlas ni adaptarlas de ningún modo las ideas del discurso tradicionalista del que hemos venido hablando, para hacer de ellas un uso pragmático, sin aspiración alguna a evolucionar. Para ello, retomaban los postulados de J. Vázquez de Mella, R. de Maeztu, y, cómo no, M. Menéndez Pelayo. De este modo, la religión (y sobre todo su practica social) –que se constituirá como el pilar del nuevo gobierno–, fue para muchos autores una mentalidad, o incluso una actitud, mas que una ideología, al encontrar muchos vacíos e incoherencias en su programa político.

A cambio de esta valiosísima colaboración, la Iglesia recuperara sus enormes privilegios, que la II Republica había eliminado. El punto álgido de este matrimonio será el Concordato de 1953, que consolidara esta unión apenas contestada durante el longevo régimen franquista.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En septiembre de 1936, Enrique Plá i Deniel, entonces obispo de Salamanca, legitimaba el golpe militar (el «*plebiscito armado*», tal como lo vino a llamar la jerarquía eclesiástica) que arrastraría al país a tres años de guerra civil de forma similar:

«Por Dios y por España han ido nuestras juventudes cristianas en la distintas milicias voluntarias a la lucha. Por Dios y por España han derramado su sangre. Igualmente sucedió en 1808; pero luego las Cortes de Cádiz, en gran parte, malbarataron el fruto de tanta sangre derramada. El espíritu extranjero, vencido por las armas, se inocularon en la vida del Estado español. No quiera Dios, ni es de esperar, se repita el caso. Una España laica no es ya España⁴²».

«Una España laica ya no es España». ¿Podía la nación ser pensada al margen de la obediencia cristiana? A los ojos de la jerarquía eclesiástica y el conservadurismo: jamás. Es mas, toda pretensión nacional (toda España) que se alejara de la observancia del Catolicismo podía y merecía ser extirpada. El mismo Plá i Deniel se ocupó de formular la mitología de ésta, la ultima gran Cruzada de la Cristiandad. Para ello, retomaría las formulaciones agustinianas, a partir de las cuales la guerra se configuraba como la lucha entre dos «*concepciones de la vida*», entre la ciudad de «*los sin Dios*» y «*la ciudad celeste de los hijos de Dios*». Era en esta segunda donde residía la nación española, la verdadera patria: la católica.

Este dogma, el de la consustancialidad de la fe católica con la identidad nacional española se constituyó como una constante discursiva recurrente a lo largo de los cuarenta años de dictadura franquista. Más allá de la pertenencia a la religión católica –y por ende a la Iglesia Católica– sólo se podía hallar la alteridad, nada verdaderamente español.

⁴² E. Plá i Deniel, *Las dos ciudades. Carta Pastoral que dirige a sus diocesanos*. Salamanca, Establecimiento Tipográfico de Calatrava, 1936. p. 17

De hecho, tales interpretaciones han llegado incluso a nuestros días. Así, hace varios años, en noviembre del 2004, el ex presidente del gobierno español, J. M. Aznar, retomaba durante su intervención en la Universidad de Georgetown un tipo de discurso muy similar. Esta vez, la defensa de un catolicismo hipotéticamente consustancial al ser hispano se articulaba en torno a la justificación de la intervención armada en Irak. En su primera intervención, «*Siete teorías sobre el terrorismo de hoy*»⁴³, advertía sobre el error de atribuir el ataque terrorista del 11-M a la participación española en la guerra de Irak. Para él, los orígenes del 11-M «*empiezan en el siglo VIII*», ya que «*Al Qaeda actuó como respuesta a la pérdida de Al-Andalus, hace más de quinientos años, cuando se completó la Reconquista*», cuando «*España rechazó ser un trozo más del mundo islámico cuando fue conquistada por los moros, rehusó perder su identidad*».

En síntesis, la consustancialidad del credo católico con el ser español ha discurrido también a través del siglo XX para llegar a nuestra percepción actual del mundo, de modo más marcado si cabe desde los atentados del 11-S. Verdaderamente, retomando la cita de Azaña, ¿España había dejado de ser católica?. A los ojos de algunos, no.

⁴³ Diario El País, 24-09-2004.