

Ortodoxia católica y derecho histórico en el origen del pensamiento reaccionario español

José Luis Villacañas Berlanga¹

0. INTRODUCCIÓN

En esta intervención me centraré en los siguientes puntos: primero reconoceré el mérito de la obra de Javier Herrero «Los orígenes del pensamiento reaccionario español». Esta grata tarea me llevará, en segundo lugar, a la distinción entre pensamiento reaccionario y pensamiento ultramontano. En tercer lugar, argumentaré acerca de lo específico del pensamiento reaccionario. En cuarto lugar afirmaré que si el pensamiento reaccionario ha sido algo más que una retórica, si ha tenido una práctica eficaz en España, se debió, más allá de la movilización ultramontana, a su capacidad para canalizar aspiraciones de importantes sectores sociales contrarios a la realidad de una sociedad civil liberal. Justo para eso sirvió la ortodoxia católica y el derecho histórico, los verdaderos ejes de la teoría y de la praxis del pensamiento reaccionario. Paso entonces a mi primer punto.

I. LA OBRA DE JAVIER HERRERO

Aunque el pensamiento conservador español está siendo estudiado cada vez más *sine ira et studio*, como se merece por su importancia histórica,²

1 Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. jlvilla@um.es

2 P.e. los trabajos de J. L. RODRÍGUEZ JIMÉNEZ, sobre todo *La extrema derecha española en el siglo XX*, Alianza, Madrid, 1997; el de C. WATANABE, *Confesionalidad católica y militancia política: la Asociación Católica Nacional de Propagandistas y la juventud católica española (1923-1936)* UNED, Madrid, 2003; R. H. ROBINSON, *Los orígenes políticos de la España de Franco*, Grijalbo, Barcelona, 1974; P. PRESTON, *Las derechas españolas en el siglo XX: autoritarismo, fascismo, golpismo*, Sistema, Madrid, 1986; S. PAYNE, S. *Falange, Historia del Fascismo Español*, Ruedo Ibérico, París, 1965; R. NÚÑEZ FLORENCIO, *Militarismo y antimilitarismo en España (1890-1906)* CSIC, Madrid, 1990; R. MORODO, *Orígenes ideológicos del fascismo*, Alianza, Madrid, 1985; P. C. GONZÁLEZ CUEVAS, *Acción española Teología Política y nacionalismo autoritario en España (1913-1936)*, Tecnos, Madrid, 1998. Me atrevo a citar aquí mi *Ramiro de Maeztu y el ideal de la burguesía española*, Espasa, Madrid, 2000.

todavía no tenemos una visión integral del mismo ni una hipótesis precisa sobre sus orígenes y formas reales de acción. Respecto a este problema sigue siendo de utilidad la obra de Javier Herrero. Aunque reeditada hace apenas diez años, sorprende que la bibliografía secundaria sobre la que se organiza sea más bien escasa. Muchas veces invoca estudios parciales y antiguos,³ y otras ocasiones cita los estudios de Elías de Tejada, sus discípulos o los continuadores de *Acción Española*, como F. Suárez Verdaguier.⁴ Si dejamos de lado algunos clásicos, como el libro de L. Sánchez Agesta,⁵ tenemos pocos antecedentes de la obra de Herrero.⁶ Esta debe considerarse, así, como pionera.

Su tesis es sencilla de exponer. Para ello debemos invocar sobre todo a Menéndez y Pelayo. Según el autor de los *Heterodoxos Españoles*, en la lucha contra las ideas ilustradas del siglo XVIII, que el juzga extranjerizantes, revolucionarias y antiespañolas, se genera una comprensión filosófica de la autoridad, de la sociedad, de la religión y de la política que serían específicamente españolas y defensoras de la tradición hispánica. Aquí se cita a los Zevallos, Vélez, Hervás, Alvarado y otros. Frente a esta tesis, que ha mantenido su influencia hasta el segundo tercio del siglo XX, Herrero destaca que esta corriente apologética implica la quiebra del pensamiento tradicional hispano, generado en la época de los Austrias y producido por los jesuitas,

3 L. DEL ARCO, *La prensa periódica de España durante la guerra de la Independencia, Apuntes Bibliográficos*, Tipografía de Joaquín Barberá, Castellón, 1914. M. GÓMEZ IMAZ, *Los periódicos durante la guerra de la Independencia*, Tipografía de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, Madrid, 1910. M. DE SANTOS OLIVER, *Mallorca durante la primera revolución*, 3 vols. Imprenta de Amengual y Muntaner, Palma de Mallorca, 1901, edición facsímil en Luis Ripoll, Palma de Mallorca, 1982; El estudio de E. LÓPEZ AYDILLO sobre *El obispo de Orense en la Regencia del año 1810: planteamiento de los problemas fundamentales de la vida constitucional de España*, Junta para la ampliación de Estudios e Investigaciones Científicas, Centro de Estudios Históricos, Madrid, 1918. J. C. BOUZAS, *Fray Rafael de Vélez y el seminario de Santiago*, Tipografía del Seminario Central, Santiago, 1927; así como la historia de M. FERRER, D. TEJERES y J. F. ACEDO, *Historia del tradicionalismo español*. Editorial Católica, Sevilla, 1941-1979.

4 F. SUÁREZ VERDAGUER, *Conservadores, innovadores y renovadores en las postrimerías del antiguo régimen*, Pamplona, Studium Generale, 1955; *La Crisis del Antiguo Régimen en España (1808-1840)*, Rialp, Madrid, 1958, 2ed. 1988.

5 *El pensamiento político del despotismo ilustrado*, Instituto de estudios políticos, Madrid, 1953.

6 Quizá el trabajo de A. ELORZA, «Hacia una tipología del pensamiento reaccionario en los orígenes de la España contemporánea». *Cuadernos Hispano-americanos*, 68, 1966, 374-5. O la obra de F. E. DE TEJADA, *La monarquía tradicional*, Rialp, Madrid, 1954, o de su discípulo F. PUY, *El pensamiento tradicional en la España del siglo XVIII (1700-1760)*, Instituto de Estudios Madrid, 1960.

construido contra la figura del monarca absoluto.⁷ Además, Herrero insiste en la dimensión europea de este pensamiento reaccionario, tan europea como la ideología de las Luces. Así que nuestros supuestos filósofos tradicionales se basarían en las traducciones de Claudio Adriano de Nonnotte,⁸ de Fray Antonio Valsecchi,⁹ y del conocimiento de la obra Luigi Mozzi.¹⁰ Dicho con toda claridad: el pensamiento tradicionalista español ni sería tradicionalista ni español. Desde la perspectiva de Herrero, el pensamiento reaccionario español sería una refracción más del pensamiento reaccionario europeo. Menéndez Pelayo no podía estar más equivocado.

2. PENSAMIENTO REACCIONARIO Y ULTAMONTANO

Cuando profundizamos en lo que entiende Herrero por pensamiento reaccionario descubrimos algo sencillo: se trata del pensamiento que reacciona contra la Ilustración. No tenemos aquí una doctrina específicamente política, ni siquiera una doctrina filosófica. Antes bien, se trata ante todo de una apologética muy especial. Su aspiración fundamental consiste en asegurar la irreversibilidad de una victoria histórica que tuvo lugar hacía ya mil ochocientos años.¹¹ Esta victoria destruyó las pretensiones directivas que la filosofía mantenía sobre la sociedad desde la época greco-romana. Las elites filosóficas de la antigüedad, entregadas a la administración de la razón natural, fueron

7 Esto se ve muy claro cuando Vélez, quizás sabiéndolo demasiado bien, niega la teoría del tiranicidio de los jesuitas como Mariana con estas palabras: «Nuestros teólogos y moralistas en ninguno de los casos aprueban el regicidio.... Concluamos: la religión cristiana ha sido siempre el amparo de los reyes, el baluarte de los tronos, la seguridad de los Estados» R. de VÉLEZ, en su *Preservatio contra la irreligión o los planes de la filosofía contra la religión y el Estado realizados por la Francia para subyugar la Europa, seguidos por Napoleón en la Conquista de España y dados a luz por algunos de nuestros sabios en perjuicio de nuestra Patria*, Reimpreso en Valencia, en la imprenta de Francisco Brusòla, año 1813; p. 22. Para Mariana debe verse, A. RIVERA, *Política del Cielo, Clericalismo Jesuítas y Estado moderno*, Georg Olms, Hildesheim, 1999.

8 Su *Oráculo de los nuevos filósofos* fue traducido por Pedro Rodríguez Morzo, Madrid, 1769-1770. El segundo volumen incluía «la Refutación del *Emilio* o *Libro de la Educación*, de Juan Jacabo Rousseau; Los errores históricos y dogmáticos de Voltaire, impugnados en particular por M. el Abad Nonnotte, Madrid, en la imprenta de Pedro Marín, 1771-72. José de Palacio y Viana, en 1788, tradujo *Defensa de los puntos interesantes a la religión acometidos por los incrédulos*, Madrid, Pedro Marín, 1788. Finalmente, en 1793, fue traducido su *Diccionario Antifilosófico*, por D. A. O. D. Z. B., en tres volúmenes, imprenta de don Benito Cano, Madrid.

9 *De los fundamentos de la religión y de las fuentes de la impiedad*, Traducido por Francisco Javier de Represa y Salas, Real Chancillería de Valladolid, Valladolid, 1777.

10 Sobre todo la obra fundamental y leída en toda Europa, *Proyectos de los incrédulos*, de 1791.

11 Así pudo hablar Vélez del momento actual de la revolución como la renovación de «los antiguos planes de la filosofía contra la iglesia y el estado». Cf. o. c., p. 26.

desplazadas por la elites sacerdotales cristianas, apoyadas en la revelación y en la sencilla doctrina de la obediencia a la Iglesia representante de Cristo.

Con demasiada frecuencia se observa que hay aquí un combate encarnizado entre dos grupos de *clerics* hostiles que se disputan el espacio público¹² y dos formas de entender el servicio de Dios que se disputan esa administración.¹³ Por primera vez, desde el Humanismo, y por segunda desde el mundo Clásico, la administración religiosa veía en peligro el orden general de la sociedad que permitía su hegemonía.¹⁴ Pues la filosofía, como la religión, gozaba de la debida consecuencia sistemática¹⁵ y la aplicaba a todos los órdenes de la vida social, incluido el poder político. Comprendiendo esta

12 Así, en un momento en que se describe la situación de Francia, Vélez dice: «No se imprimían las declamaciones de los sacerdotes, las cartas de los curas, ni las pastorales de los obispos contra tantos publicistas, políticos y filósofos que hervían en las capitales». Cf. o. c., p. 34. Se ve aquí con demasiada claridad que se está disputando el espacio público. En un momento determinado, Vélez llega a hablar que los filósofos habían «usurpado la representación» del pueblo, lo que testimonia que el combate era realmente un combate público, de representación política. La cuestión es que la sociedad que prevé la iglesia, en la medida en que no es civil, no puede entender la cuestión de la representación plural. Cf. *Ibidem*, p. 36.

13 Esto es decisivo: los apogetas saben que la filosofía tiene un servicio de Dios alternativo. Este servicio alternativo rompe el monopolio de la administración católica. De Vélez dice: «sostienen con calor que en cualquier secta se puede servir a Dios, ...que la tolerancia universal de ritos y adoración es dictada por el Evangelio: ... que todo culto es grato al Ser supremo, que el musulmán y el judío, el cristiano y el gentil todos adoran la divinidad y en todos se complace su amor». (*Ibidem*, p. 7). Esta comprensión de las cosas rompe con el monopolio de la administración religiosa católica, y ofrece una clave de la sociedad civil liberal: la libre elección de culto. La consecuencia de esta pluralidad en la administración religiosa es la atención privada de cada religión a sus necesidades y, por tanto, la imposibilidad de asegurar rentas religiosas desde el Estado. A esto le llama Vélez «secuestro de rentas eclesiásticas», que pasarían a estar disponibles por las diferentes administraciones estatales (*Ibidem*, p. 52). Por eso, la verdadera clave para estudiar esta temática reside en hallar los obstáculos que se han elevado en España a la construcción de una sociedad civil. Sólo así, desde esta defensa del monopolio de la administración religiosa, se explica el interés que tiene Vélez, y la apologetica, en incluir a los calvinistas y luteranos, en suma a los reformadores, dentro de los filósofos. Cf. *Ibidem*, pp. 25-26, e igualmente, pp. 49 y 51.

14 Las invocaciones de Vélez nos hablan siempre de la hostilidad de la filosofía no sólo al «Dios de los cristianos» sino «hasta el ministro de sus cultos». Lo que acaba siendo decisivo en sus quejas es el «odio al estado eclesiástico» como estamento central y medular de la sociedad estamental. Cf. *Ibidem*, pp. 29-30. En otro momento se dice que «el proyecto de la filosofía es deshacerse de todos los ministros del Santuario» y añade: «Cuando la España pierda los regulares, las parroquias y las catedrales se verán desiertas de sus ministros....». Este es el punto central. Estas no son imaginaciones de los apogetas, dice, sino «ilaciones de hechos constantes en todos los siglos». Hay un saber especial de la historia en esta interpretación de los hechos. Cf. *Ibidem*, p. 75.

15 La apologetica lo sabe demasiado bien al identificar la estructura soberana, la razón y su vicaria la filosofía, que sustituyen a Dios y a su vicario el Papa. Esta sistematicidad hace pensar que el combate va a ser hasta sus últimas consecuencias. Cf. *Ibidem*, p. 57.

sistematicidad filosófica,¹⁶ pero deseando mostrarse como el centro de resistencia de la sociedad constituida, la apologética se presentó como soporte del poder civil y del poder político.¹⁷ Sin duda, esta apologética cristiana habla de revolución desde la segunda mitad de siglo XVIII. Con plena consistencia, incluso anticipa el sentido general de la revolución verdadera de 1789.¹⁸ Los más celosos representantes de esa administración religiosa avisaron acerca del peligro de desplazamiento radical que podían sufrir sus ministros, en caso de que triunfaran las elites filosóficas, los espíritus fuertes, los libertinos que pronto pasaron a ser liberales.¹⁹ De ahí que hablaran de conspiración, de planes diabólicos, de apostolado del mal.²⁰ Las dimensiones maniqueas con que se comprendió este combate, en el fondo, anunciaban que se trataba de potencias que luchaban a vida o muerte.

Cuando vamos a los textos de Fernando de Zeballos,²¹ descubrimos que el gran enemigo es la filosofía, la razón natural, la libertad de pensar. No

16 Vélez habló con rigor de «esta política filosófica» y se dedicó a exponer su sistema desde la afirmación de eternidad de la materia hasta la afirmación de los derechos democráticos. Cf. *Ibidem*, pp. 18-19. Pero lo que realmente tiene como enemigo es el sistema de la sociedad civil. La religión era ciertamente hostil a todas las manifestaciones de esta: la agricultura, el comercio y las artes. Cf. *Ibidem*, p. 29. De Vélez habló del «sistema desmoralizador.» (*Ibidem*, p. 69).

17 Vélez insiste una y otra vez: «En esta nación —se refiere a Francia— se fijó desde entonces el centro de las revoluciones religiosas, que por necesidad han traído las civiles y políticas.» (*Ibidem*, p. 25).

18 Esta continuidad de revolución religiosa y política se manifiesta clara a estos autores, porque «la religión es el más fuerte vínculo de la sociedad. [...] El trono se sostiene por su virtud: en la observancia de los preceptos religiosos está vinculada la garantía más segura de todo poder». (*Ibidem*, p. 6).

19 Vélez desde el principio tiene claro esta continuidad entre los libertinos y los liberales, con lo que la revolución del siglo XVIII es la consecuencia de la lucha contra la religión que mantiene el libertinismo del XVII, desde Bruno y todavía antes, desde las elites humanistas que cristalizaron alrededor del naturalista Ponponazzi. Así, ya en el principio de su escrito, traza una línea de continuidad desde Pitágoras al presente, mostrando que los nombres de filósofos, espíritus-fuertes —el nombre que se usaba para los libertinos— y liberales son sinónimos, como lo son los iluminados, materialistas, ateos, incrédulos, libertinos, fracmasones, impíos. Cf. *Ibidem*, p. 6.

20 Aquí, como tantas otras veces, la apologética mostró la tendencia imparable de representarse al enemigo según las propias auto-percepciones. Así, de Vélez llamada a «resistir con la fuerza a los ejércitos que su filosofía ha armado para destronar todos los reyes y destruir todos los altares». (*Ibidem*, p. 9). Vélez ve aquí al enemigo desde la misma óptica en que mira a su propio partido. Como es natural, su visión católica le obliga a contemplar la revolución y el trastorno como «universal». Cf. *Ibidem*, p. 41. A su vez, su predicación se ve como un apostolado y sus doctrinas como «altos misterios de la diplomacia filosófica» (*Ibidem*, p. 46).

21 El pensamiento ultramontano tiene íntima conciencia de su propia tradición. Así, De Vélez establece la historia desde el año 1746 con el maestro Ribera, dominico; el año 1774 produjo la obra de ZEBALLOS *De la falsa filosofía*, que Vélez llama «obra maestra». Sorprende ver en esta serie el *Catecismo de Estado* de J. L. Villanueva (Cf. VÉLEZ, o. c., p. 71), de quien dice: «su autor ha variado de principios. Esto debe ser un arcano» (*Ibidem*, p. 72).

tenemos que pensar que los apologistas católicos eran originales en la construcción de esta filosofía de la historia. En el fondo, sus enemigos pensaban lo mismo. Ambas partes se representaban su combate como una epopeya de siglos y como una lucha entre la luz y las tinieblas. El dualismo y las categorías maniqueas era una estructura mental interna a los dos contendientes. En el fondo, los dos se veían como potencias absolutas con pretensiones de orden sistemático y total. Cada una de ellas aspiraba a fundar un tipo de sociedad con su organismo completo.

Deseo llamar a este pensamiento apologético ultramontano. Sin duda, en el tenemos una forma del pensamiento reaccionario. Pero la suya es una forma reactiva demasiado inespecífica y general como para tener fuerza histórica. Esta corriente, en el fondo, aspiraba a detener la paulatina diferenciación social según esferas funcionales de organización social. Desde luego, su defensa se basaba en abstracciones. Tras sus continuas andanadas contra la filosofía, en los lugares en que bajan la guardia, estos escritores dejan ver sus verdaderos miedos: escuelas y universidades que no estarán en manos de sacerdotes; conciencias que no serán confesadas por curas, propiedades que no serán administradas por parroquias, monasterios y obispados, censuras que no estarán garantizadas por la Inquisición. Lo que desean es detener el proceso de impugnación de la administración religiosa como administración civil prácticamente única de la sociedad. Para eso piden un rey que tenga la espada. Pero con demasiada frecuencia se ve que esa espada no está pensada para disponer de un poder político propio, sino para proteger el poder de la administración religiosa, incapaz por naturaleza de ejercer de manera directa la violencia legítima. Ellos piden un rey absoluto, pero este es quizás el error más profundo en que podemos caer a la hora de hacer un análisis del pensamiento ultramontano: nada más lejano de lo absoluto que este rey, vértice conservador de un poder que no es suyo. Por eso, este pensamiento tiene un principal enemigo: el llamado jansenismo, en el fondo mero regalismo, la pretensión de que el poder político tenga superioridad sobre el poder religioso.²²

22 Como es evidente, el ultramontanismo dispone de un discurso acerca de la historia política reciente de España. Este discurso comienza su historia en la guerra de sucesión, que implica una galomanía fatídica para España. La hostilidad de este pensamiento hacia lo francés no es señal de una específica voluntad de hispanismo, sino eco de la apologética francesa frente a su propia tradición ilustrada. En todo caso, este discurso político tiene sus matices. Florida-Blanca sale bien parado porque ha querido forjar el cordón sanitario frente a la Revolución. Aranda incluso es comprendido. La hostilidad visceral es contra Godoy, que es visto a todos los efectos como un afrancesado y un títere de la administración francesa. Cf. VÉLEZ, o. c., p. 61-63. «Godoy el ministro más útil para los partidarios franceses en España». (Ibidem, p. 63). Él permitió que se entregaran las provincias vascongadas (Ibidem, p. 64). A cambio de ello, Godoy recibe regalos y poder ante la apatía general (Ibidem, p. 68). Este Godoy fue el que redujo la Inquisición a un mero nombre (Ibidem, p. 79).

La cuestión decisiva en este punto es: ¿cómo es que una institución como la iglesia católica, que no había sido absolutista durante todo el siglo XVII y XVIII, ahora lo era? Este problema es el que debe ser abordado con fuerza. Aquí sólo ofrezco una hipótesis: las iglesias de los diferentes países no creían en el absolutismo monárquico mientras la iglesia de Roma mantenía una política internacional operativa. Cuando esta fue una potencia demasiado débil como para coaccionar de facto al poder real, y cuando la Iglesia entendió que ya no se podría elevar Roma como un muro contra el aumento del poder de los reyes, apenas tenía sentido esa política. Así que, si Roma ya no protegía el poder interno de la iglesia en cada país, esta debía buscarse el propio protector en el monarca. La cuestión era cómo impedir que ese mismo protector se convirtiera en un peligro. Aquí es donde la iglesia tenía que pasar de la apologética al pensamiento efectivamente constructor. Es una paradoja que ese pensamiento político positivo se llame pensamiento reaccionario. Pero así es.

3. EL RASGO ESPECÍFICO DEL PENSAMIENTO REACCIONARIO ESPAÑOL

Este pensamiento constructor debía ofrecer algo más que fanáticos en un momento de estado de excepción, como la Guerra de la independencia. La iglesia católica, sin embargo, era demasiado consciente de sus plurales tradiciones, y de su propia flexibilidad histórica, como para ponerse detrás de un puñado de frailes raídos. Además, presentía un dilema que pronto iba a estallar con Donoso Cortés. Su problema era obvio: si negaba la soberanía del Estado, destruía el último resorte del orden. Pero si lo afirmaba, quedaba en sus manos. En cierto modo, la Iglesia guardaba la memoria histórica de su difícil relación con el poder político y tenía que decidir cuál era la estrategia a seguir en esa nueva oleada de absolutismo del poder político ahora bajo la forma de la soberanía nacional.

Así que tenía que ofrecer un pensamiento diseñado para neutralizar esa nueva soberanía nacional que, de ser coherentemente desplegada, amenazaba con hacer de la administración religiosa una parte más de la administración del Estado. Y a esta tarea —que identifica el signo de los tiempos— se aplicó el pensamiento reaccionario, más allá de la apologética ultramontana. Su evidencia nueva es que la administración eclesiástica de cada país ya no podía esperar nada de Roma como potencia internacional. Sólo una construcción interna al Estado podría detener la aspiración de todo Estado a un poder absoluto incluso sobre la administración religiosa. Sólo un sentido limitado de la soberanía política —recayera en quien recayera, la nación o el rey— podía disminuir esta aspiración. Por eso el pensamiento reaccionario se aplicó al punto de cruz del nuevo sistema de *societas civilis sive res publica*: al pro-

blema de la soberanía. De hecho, el pensamiento reaccionario lo fue por ir en contra del nuevo principio de sociedad civil y de la soberanía absoluta de la nación. Ese era el verdadero contenido del axioma nuevo del monarca absoluto, que jamás fue un monarca con soberanía absoluta.

La probabilidad de supervivencia de este pensamiento reaccionario era proporcional a su capacidad de integración de fuerzas sociales. Si lograba reunir fuerzas sociales a su favor, la noción de sociedad civil soberana perdía verosimilitud. Su oposición al principio de soberanía estatal sería tanto más efectiva cuanto más contara con esa misma categoría y la neutralizara en su función. Esto que digo es contra-intuitivo, pero deseo mostrarlo con una tesis. El rasgo decisivo que dio al pensamiento reaccionario español tantas oportunidades de intervenir en la historia, fue su capacidad de integrarse en el seno mismo del momento revolucionario español: las cortes de Cádiz. Sin duda, el pensamiento ultramontano clamó contra ellas. Baste recordar el obispo de Orense. Pero esto resultó secundario. Lo decisivo en las Cortes de Cádiz fue que el principio constitucional moderno de la soberanía nacional se vio internamente lastrado por elementos típicos del pensamiento reaccionario, especialmente diseñados para reaccionar contra aquel principio.

4. ORTODOXIA CATÓLICA Y DERECHO HISTÓRICO

Y esto de varias maneras orgánicas entre sí. Primero, porque no se afirmó el principio de la sociedad civil moderna. En España no se reconocía la libertad religiosa ni la libertad de cultos porque se afirmó la idea de España como una comunidad católica. Más importante era la razón de este hecho: el ser histórico español ya estaba firmemente constituido a lo largo de muchos siglos. España, por decirlo con un tecnicismo alemán, tenía una *Verfassung*. Este principio de constitución histórica limitaba la omnipotencia del soberano popular. La historia no estaba a disposición del soberano. El soberano no podía impedir que la comunidad española fuera históricamente católica. De aquí se derivaban dos principios fundamentales. Si España era católica y si el soberano político no podía decidir esta cuestión, tampoco podía decidir acerca de la verdad de ese catolicismo. En realidad, sólo la historia decidía todas estas cuestiones. Pero entonces, según el ser histórico de España, la verdad del catolicismo era la verdad ortodoxa. La ortodoxia no podía estar en manos del soberano sino en manos de quien históricamente había definido la verdad católica: la iglesia de Roma. Cuando la constitución d Cádiz aprobó el ser católico de España, la iglesia entera entendió que se aprobaba la plena y tradicional soberanía de la Iglesia católica en cuestiones de fe y el pleno mantenimiento de su independencia administrativa. Como es natural, desde la entrada en vigor de la constitución exigió su cumplimiento. De esta manera,

la Constitución de 1812 fue aprobada por la iglesia bajo la creencia de que, en el fondo, se aprobaba una constitución compatible con la teoría medieval de la doble sociedad perfecta.²³ Lo antimoderno, lo específico reaccionario de este punto, no era que el Estado dejara de tener competencias para definir la verdad religiosa, cosa evidente de por sí: sino que el propio pueblo español no era una sociedad civil liberal, sino una comunidad nacional-católica; esto es: católica en su propia dimensión pública, como pueblo español. Con ello, la iglesia católica no era una institución derecho privado, sino una institución política nacional.

Pero con este principio se introdujo otro decisivo. Si España tenía una constitución histórica, si España era una nación constituida, ¿qué estaba haciendo *de facto* la constituyente de Cádiz? La respuesta la dio el propio discurso preliminar: la constitución de 1812 era una sistematización de nuestro derecho histórico.²⁴ El sentido de esta sistematización no era evidente, sin embargo. Sin duda, la nación tenía derecho a ordenar sus leyes. La monarquía lo había hecho con diversas recopilaciones. Pero esta sistematización no podía alterar derechos vigentes. Desde luego no podía eliminarlos ni clausurarlos. Cuando Borrull se opuso a la constitución de Bayona, ella también asentada en el principio de la soberanía nacional, con toda agudeza señaló

23 «No, los intereses del cielo y los de la tierra no han sido reunidos en las mismas manos. Dios ha establecido dos ministerios diferentes: el uno para procurar a los ciudadanos días dulces y tranquilos; el otro para la consumación de los Santos, para formar los hijos de Dios, sus herederos y coherederos de Jesucristo. No pudiendo contradecirse a sí misma la sabiduría divina, tampoco ha podido Dios establecer las dos potestades para que se opusiesen una a otra: ha querido, sí, que ellas pudiesen sostenerse y auxiliarse recíprocamente. Su don es un don del cielo, que les da una nueva fuerza, y las pone en Estado de cumplir los designios de Dios sobre los hombres. Mas esta unión recíproca no puede ser un principio de sujeción para la una o la otra potestad: cada una es soberana, independiente, absoluta en lo que le pertenece: cada una encuentra en sí misma el poder que conviene a su institución; las dos se deben una asistencia mutua, pero por vía de concierto y de correspondencia, no por vía de subordinación y de dependencia». (*Instrucción Pastoral de los ilustrísimos señores obispos de Lérida, Tortosa, Barcelona, Urgel, Teruel y Pamplona, al clero y pueblo de sus diócesis*, Segunda edición, Valencia, en la imprenta de los yernos de José Estevan, 1814, p. 93).

24 «Nada ofrece la comisión en su proyecto que no se halle consignado del modo más auténtico y solemne en los diferentes cuerpos de la legislación española, sino que se mire como nuevo el método con que ha distribuido las materias, ordenándolas y clasificándolas para que formasen un sistema de ley fundamental y constitutiva, en el que estuviese contenido con enlace, armonía y concordancia quanto tienen dispuesto las leyes fundamentales de Aragón, Navarra y de Castilla en todo lo concerniente a la libertad e independencia de la nación, a los fueros y obligaciones de los ciudadanos, a la dignidad y autoridad del Rey y de los tribunales.... presentando en esta introducción todos los comprobantes que en nuestros códigos demuestran haberse conocido y usado en España quanto comprehende el presente proyecto». (*Discurso Preliminar leído en las Cortes al presentar la comisión de constitución el proyecto de ella*, Cádiz 1812, Reimpreso en Madrid, Imprenta Calle de Bordadores, 1820, p. 3).

que los derechos históricos eran de naturaleza subjetiva y que no podían desaparecer si no era por la renuncia expresa de sus detentadores. En realidad, esos derechos históricos generaban privilegios eternos. Sobre estos privilegios eternos se asentaba la sociedad estamental en el seno de los antiguos reinos dotados de fueros. El discurso preliminar, con el reconocimiento de la obra constituyente como refundición del derecho histórico español, no podía esquivar estas conclusiones: aquella negociación en Cádiz no había tenido en cuenta a los detentadores del derecho histórico. Sus derechos eran eternos y no podían desaparecer por la decisión de la nación. Antes al contrario, ellos constituían la nación. La nación abstracta no podía decidir nada contra ella misma en sentido concreto. La radical ambigüedad del derecho histórico, que es de naturaleza subjetiva pero al mismo tiempo público-político, jugaba aquí a favor de esa apropiación privada de la soberanía política.

Pero entonces, al introducirse el principio de la comunidad católica, era imposible que no se introdujera el principio de la comunidad jurídica. El juego de estos principios permitió que la administración religiosa se mantuviera con toda su legitimidad pública, así como que la sociedad estamental de privilegios se resituara tras Cádiz mediante la afirmación de los derechos históricos de estamentos y de territorios. La carencia de fuerza de la sociedad civil liberal no pudo detener estas reivindicaciones que, es preciso decirlo, no sólo estaban asociadas a importantes ventajas espirituales, sino también a ventajas materiales que beneficiaban a todas las capas sociales, incluso las populares. Ante las improbables ventajas de un progreso que no gozaba de evidencias, ante una sociedad civil que no se presentaba con los positivos elementos de confort, progreso y mejora generalizados, sino como sociedad burguesa, elitista y entregada a una economía no productiva, la gente prefirió atenerse a las sólidas bases de una tradicional que, aunque de forma miserable, le permitía sobrevivir.

La doctrina de la doble sociedad perfecta, la forma en que se había sentenciado la lucha entre Inocencio III y los poderes políticos de los reinos medievales, fue elevada a central y propia de la ortodoxia. Así lo defendió la jerarquía católica, no por boca de unos celotes más o menos airados. Fue la doctrina que se expuso en lo que Herrero llama «uno de los más importantes documentos del periodo histórico que comprende de 1808 a 1814».²⁵ Desgraciadamente, él no ha insistido en el cambio radical que se da en este escrito respecto a los ultramontanos que analiza. La pastoral de los obispos recluidos en Mallorca, que representaban a casi todas las sedes de la vieja Corona de Aragón, ofreció una doctrina ortodoxa más sutil. No podía negar la soberanía

25 J. HERRERO, *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*, Madrid, Alianza, 1994, p. 363.

política —recayese en el rey o en las cortes o en las cortes con el rey, esto es lo de menos. No podía negar que esta soberanía política se legitimase desde la atención a metas inmanentes: la paz, la justicia, la propiedad, la felicidad de los hombres. No podía negar, por tanto, que hubiese un territorio para la filosofía, la ciencia, la política, la economía. Pero, la soberanía del Estado, sea cual sea su forma jurídica, no puede incluir la soberanía sobre los fines trascendentes del hombre y los medios para conseguirlos. Estos asuntos eran de soberanía exclusiva de la iglesia de Roma y de sus ministros. Entre ambas soberanías deben haber cooperación recíproca: ni el Estado podía permitir que se pusiese en cuestión la soberanía de la Iglesia en sus ámbitos, ni la Iglesia permitiría que se pusiese en cuestión al soberano en los suyos. Esta tesis incluía que el estado debía garantizar el patrimonio de la Iglesia, el patrimonio de los pobres, el cuerpo sacramentado de Cristo, y debía garantizar la inviolabilidad de la religión y limitar la libertad de crítica y de pensamiento en estos terrenos, aparte de reconocer la capacidad absoluta de la iglesia para juzgar en cuestiones de ortodoxia, según su tribunal de la Inquisición. Una soberanía cooperativa debería castigar con la espada el crimen contra la fe.²⁶

Las cortes de Cádiz, en este sentido, no fueron revolucionarias en sentido pleno. Aceptaron que el soberano no podía cambiar la esencia comunitaria católica de España ni su derecho histórico. Así que la Constitución de Cádiz no fue presentada como fruto de la razón absoluta, sino de la reflexión razonada sobre el pasado. Con esto, la Constitución de Cádiz se afirmó como fruto de una verdad histórica, no de una autoridad política absoluta. En este mismo sentido, no es obra del decisionismo nuevo de la nación, ni expresión de su incondicionada voluntad, sino fruto de su sentido de la verdad, de su entendimiento y de la voluntad adecuada a él. Así que Cádiz mismo introdujo en sí el veneno de su ilegitimidad inyectado por el pensamiento reaccionario. Cuando las Cortes aplicaron la Constitución de manera que violaba estos

26 Este planteamiento permitió a la Iglesia aceptar el resultado de las Cortes de Cádiz. Es más: nada más aprobada la constitución, la iglesia exigió su cumplimiento en el espíritu en que ella había estado de acuerdo. Hay dudas de que las Cortes de Cádiz, al reconocer la esencia católica de España, estuvieran profesando la doctrina de la doble sociedad perfecta. Villanueva sabía lo que hacía, porque conocía muy bien a Santo Tomas. Pero incluso Villanueva tenía una idea especial de esa doble sociedad perfecta, en la medida en que para él eran dos expresiones de la misma sociedad nacional, no expresión de una sociedad nacional política española y una sociedad supranacional representada por el dominio interestatal de la iglesia de Roma. En este sentido, su jansenismo era coherente con Cádiz y compatible con la doctrina tomista. Desde luego los liberales puros, como Argüelles, Toreno, Canga Argüelles, Flórez de Estrada y Sala, el pensamiento republicano podía estar de acuerdo con una comunidad católica cuya administración estuviera en todo controlada por la *res publica*, pero no podían estar de acuerdo una co-soberanía de la iglesia como institución. La iglesia oficial reconoció en esto la herejía del así llamado jansenismo.

principios,²⁷ el acuerdo fue imposible. Si su constitución era una adecuación del derecho histórico al presente, ¿cómo se podía imponer a los detentadores de derechos históricos, unilateralmente, la desaparición de sus derechos? Si España era una nación católica, ¿cómo se quería imponer a la iglesia católica una noción de catolicismo ajena a su propia tradición? ¿Habían querido ceder esos derechos la iglesia, los territorios, los estamentos o, el primero de todos, el rey? Si las Cortes de Cádiz habían querido reformular el derecho histórico, entonces su obra era ilegítima, pues nadie puede ser despojado de su derecho propio e imprescriptible.

Concluyo: el pensamiento reaccionario no fue la obra de unos cuantos frailes traduciendo autores extranjeros. Fue la obra de los grupos sociales y estamentos detentadores de la administración religiosa, jurídica y militar luchando en la batalla política contra la irrupción de una sociedad civil liberal y democrática, tanto en Cádiz como en Bayona. Fue, en este sentido, algo más que una reacción: fue la penetración conceptual victoriosa de la sociedad estamental en la obra de la misma revolución por medio del derecho histórico y la ortodoxia católica. Allí se introdujeron las armas para el propio desmontaje de la obra de Cádiz y para la limitación de la idea de soberanía política. Un desmontaje que tuvo en la afirmación de la co-soberanía de la Iglesia y en la vigencia del derecho histórico la clave de su posterior y omnipresente dinamismo en la sociedad española del XIX. Mientras que el derecho histórico de la nobleza y de los fueros se mantuvo, y mientras la iglesia vio reconocida su soberanía en asuntos espirituales, el pacto con una monarquía limitada, como principio de orden, fue posible. Pues aquellos dos resortes permitían la dirección del proceso histórico, la definición del ritmo y el sentido de la adaptación a la modernidad de las fuerzas que estaban protegidas por ellos.

El Estatuto real de 1834 fue la edad de oro de ese pensamiento.²⁸ En sí mismo, era hostil primero al partido apostólico, el germen del carlismo desde

27 Me refiero por el decreto de 6 de agosto de 1811, antes de la promulgación constitucional, por la que se incorporaban los señoríos jurisdiccionales a la nación; pero sobre todo la de 4 de enero de 1813, por la que se enajenaban y se repartían los baldíos y las tierras comunales, o la del 22 de febrero de 1813 por la que se declaraba abolido el tribunal de la Inquisición. De hecho, lo más grave eran los trabajos para llevar adelante una constitución civil del clero, motivo que fue de la Pastoral citada de los obispos. Cf. I. CASTELLS y A. MOLINER, *Crisis del Antiguo Régimen y Revolución liberal en España (1789-1845)* Ariel Practicum, Barcelona, 2000, pp. 67-70.

28 Era evidente que el Estatuto real se daba según la Nueva Recopilación, esto es, según la constitución tradicional de la monarquía. Este estatuto consagraba la sociedad estamental, pues establecía el estamento de los próceres en el que estaban representados los participantes de la institución eclesástica, los nobles, los altos burgueses: eran ilimitados en número y vitalicios en el cargo. Resultaba claro que eran un contrapunto para el estamento de los procuradores del reino, que tampoco constituían una representación democrática. Entre ellos, el estamento de los próceres tendría la función institucionalizada de la reacción, del control del tiempo de las reformas, el sueño verdadero del pensamiento reaccionario. En el Estatuto real trabajó la embajada de

1823 a 1833, y luego al carlismo, no tanto por diferencia de los principios, sino por su indisposición a la integración y al pacto. La visión sobre la que se asentaba la dio el Marqués de Miraflores²⁹ y condujo a la formación del partido moderado, el verdadero representante del pensamiento reaccionario,³⁰ el que creía saber hasta dónde presionar frente al liberalismo para no forzar la revolución.³¹ Sin embargo, la debilidad política de ese partido era tan fuerte como su disposición al pacto. Eso determinó la experiencia de Donoso hacia su radicalización. La desamortización de 1836 fue, como habían anunciado los obispos de Mallorca, tocar el cuerpo de Cristo sacramentado e hizo imposible el acuerdo. La adaptación de la doble sociedad perfecta a la modernidad se había roto y comenzaba la lucha abierta entre el Estado liberal —no la sociedad civil plena— y la ortodoxia católica antiliberal y el derecho histórico propio del carlismo. Incluso entonces, el ultramontanismo se tuvo que asociar al derecho histórico para combatir. Pero tan operativo como ese pen-

Londres en Madrid y Martínez de la Rosa, su autor, se inspiró en Constant, pero sobre todo en el espíritu de pacto de Cádiz en 1812. Cf. su *Espíritu del Siglo*, cf. J. PAREDES, *Historia contemporánea de España*, silgo XIX, Ariel Historia, Barcelona, 1998, pp. 136-139.

29 Este decía en sus *Memorias para escribir la historia contemporánea de los siete primeros años del reinado de Isabel II*, por el Marqués de Miraflores, Madrid, 1843, tomo 1, p. 47: «Los elementos democráticos no son temibles en España. El partido que únicamente puede ser funesto es el llamado carlista. El único medio de salvación es colocarse V. M. al frente del llamado partido moderado, o sea, el representante de los intereses nacionales [...]. Es una masa nacional, compuesta de la mayor parte de los ricos propietarios, de todo el Comercio, de gran número de individuos ilustrados, del Clero, del ejército en su gran mayoría, y en fin, de todo hombre que vale algo en el orden social: masa inmensa y masa respetable a la que únicamente se ha querido atacar con denominaciones inexactas y odiosas, pues a decir verdad no es ni liberal, ni carlista, no es revolucionaria, es sólo la reunión de los intereses esenciales del país, que aspirando solo a ser bien gobernado no desea constitución ni innovaciones legislativas, no aspira a que se mude la forma de gobierno, pero apetece la seguridad individual, mejoras reclamadas por la necesidades primarias de los pueblos, reformas en la administración, orden, justicia, economía, a fin de alejarse con cuidadoso afán de hacer nada semejante a lo que con tan mal éxito se había ensayado desde 1820 a 1823».

30 De hecho, vinculados al partido moderado aparece la generación de teóricos como Donoso Cortés, Pacheco, Durán, Gallardo, Alcalá Galiano, Borrego.

31 Obviamente no lo sabía. Inmediatamente se alzaron movimientos en contra del Estatuto real, como la *Petición para que se fijasen los derechos políticos de los españoles*, de agosto de 1834, una especie de declaración de derechos fundamentales de los españoles (I. CASTELLS y A. MOLINER Castells, o. c., pp. 133-134), surgieron los motines con los degüellos de frailes de 18 de julio de 1834, la quema de conventos de 1835. De hecho, el Estatuto no gustó a nadie y empezaron a surgir las juntas que tuvieron que se declaradas ilegales; se formó la milicia nacional en muchos sitios y se llamó a la revolución en 1835. En este instante se produjo el manifiesto de Mendizábal, el 14 de septiembre de 1835, que reclamó una verdadera representación nacional —que luego sería frustrante, como criticara Larra— y la solución de la cuestión de las órdenes religiosas. Finalmente el liberalismo desbordaba al moderantismo y dio entrada a un proceso constituyente en 1836-1837. La guerra con el carlismo era total.

samiento reaccionario ultramontano del carlismo, fue el pensamiento reaccionado moderado, el que siempre esperaba la hora del pacto y de la paz. Pues el carlismo fortalecía a su enemigo, el pensamiento constitucional moderno. Pero el pensamiento reaccionario moderado, uniendo el clero, la nobleza y la alta burguesía, siempre operó como en Cádiz, desvirtuando desde dentro la pureza del pensamiento constitucionalista moderno. En este sentido, siempre cobró los beneficios del carlismo e impidió que en España existiera durante el siglo XIX un régimen representativo típico de la modernidad política.