

IGLESIA Y NACION EN LA ESPAÑA DE LA EDAD MODERNA

JESUS MARTIN TEJEDOR

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTIFICAS (C.S.I.C.)

1. LOS CONCEPTOS DE IGLESIA Y NACION EN LA EDAD MODERNA

Los conceptos de **Iglesia** y de **Nación**, cuando se aplican a un país cualquiera del mundo occidental, suscitan problemas de comprensión que pueden oscilar entre la polisemia y la confusión. Si además se refieren a la edad moderna, todavía se complica más la cuestión, por cuanto la vigencia historiográfica de ambos conceptos ha ido experimentando variaciones apreciables a lo largo del tiempo.

No es que la Iglesia haya cambiado en cuanto a su naturaleza inmutable o a su definición teológica, pero la historia de la Iglesia como tópica historiográfica experimenta variaciones que responden a los intereses de los sujetos que la estudian o de la época en que tal estudio se produce. En efecto, a la comunidad de los creyentes, en cuanto tales, interesa una historia inmanente a la propia fe de la Iglesia, que se ve a sí misma como la realización en el tiempo de la Historia Salutis. Pero el hecho de la Iglesia se produce también en el seno de la Historia global, como un factor más que, al menos en el mundo occidental, ha tenido una importancia primordial. Esta visión no

confesional de la historia de la Iglesia experimenta variaciones en el tiempo que no tienen por qué responder a los intereses de la comunidad eclesial. En esta perspectiva global y durante muchos años, la historia de la Iglesia atendía preferentemente a su dimensión institucional y a las relaciones entre la Iglesia y el Estado. En años más recientes, la metodología imperante ha contemplado a la Iglesia como un Poder económico-social, con una particular atención a su percepción –o no percepción– del obrerismo en la sociedad contemporánea. Vino después, en la historiología general, el descubrimiento de la historia de las mentalidades como factor histórico, y de ello se siguió un redoblado interés por la Iglesia y por sus instrumentos de inculturación. Y finalmente, las nuevas perspectivas con las que se ha reelaborado el concepto de *dato histórico*, convierten en significativo meta-lenguaje el mundo de los símbolos, de la lexicografía, de la toponimia, etc. en el que la historia de la Iglesia tiene insustituible relevancia por su arte sacro, sus ritos, sus devociones y sus invocaciones. Pues bien, es en estos dos últimos sentidos como contemplamos a la Iglesia en la presente ponencia, es decir: como conformadora del hombre español, de su sensibilidad vital y del sistema de valores e ideales que le llevaron a proyectarse en el mundo como Nación, es decir, como Pueblo empeñado en la realización de singulares y privativas empresas colectivas.

En la conformación de la Nación española intervino la Iglesia institucional y jerárquica, como intervino también el Estado español, pero el sistema de valores y creencias transmitido y custodiado por la Iglesia llegó a constituir un mundo consolidado y propio, en cierto modo, autónomo respecto a la propia Iglesia institucional y, en algún momento, hasta de signo contrario. Quiere ésto decir que el Pueblo en cuanto católico, es decir, “la congregación de los fieles cristianos” de la que hablaba el catecismo de Astete, entra también aquí en el concepto de Iglesia. A algo de ésto se refiere Le Bras cuando señala la dificultad, rayana en la imposibilidad, de distinguir lo que es fe de lo que es costumbre en una determinada iglesia⁽¹⁾. Se diría que la Iglesia sucumbe ante su propio éxito, ya que su acción conformadora de la idiosincrasia de un Pueblo es tan sólida y consistente que las costumbres y valores por ella inspirados llegan a constituirse en índole propia de dicho Pueblo, es decir, en una manera autónoma de vivir y estar en el mundo. Esta autonomía modula o particulariza la propia vivencia religiosa, como advertía M. Azaña en su célebre discurso de la Constitución, cuando se refería al genio creador e inventor del pueblo español, que “creó un catolicismo a su imagen y semejanza, ... bien distinto, por cierto, del catolicismo de otros países”. Conviene no olvidar estas palabras para comprender cuanto aquí se dirá sobre el catolicismo de la Nación española que, en efecto, tiene algo y aun mucho de singular.

(1) G. LE BRAS, *Etudes de sociologie religieuse*, vol. 1. París 1955, p. 222.

Por lo que respecta al concepto de **Nación**, en concreto de **nación española**, pueden suscitarse confusiones si se aplica –como es el caso– a la Edad Moderna, es decir, al tracto histórico que comprende desde los Reyes Católicos hasta el reflejo en España de la Revolución Francesa.

En efecto, para algunos, el concepto actual de **Nación** es posterior a la Revolución Francesa y consecuencia de ella. Se confunde la **Nación** con el **Estado-Nación**, bien advertido, además, que el **Estado** comprendido en ese binomio es el moderno Estado liberal, el que convierte al súbdito en ciudadano. Y es que el término **Nación** no es unívoco en su extensión semántica. Existe una concepción soberanista de la **Nación** que es creación de la Revolución Francesa: la nación es el **Pueblo** en cuanto soberano, cuya titularidad ha quedado confirmada por la muerte del Rey en la guillotina. Y existe una concepción romántica, alemana, herderiana en la que la nación es también **el Pueblo**, pero no en cuanto soberano, sino en cuanto encarnación de un espíritu común (*Volksgeist*) creado en torno a una lengua y a la cultura consiguiente a una lengua, en el acervo cumulativo de vivencias compartidas en el seno de un sujeto colectivo, en la percepción de la propia geografía histórica, en el goce de la común identidad diferenciada y en la conciencia de pertenencia a una empresa también común.

En la concepción francesa, que reconoce a la Nación en el pueblo soberano cuyos sujetos gozan de iguales derechos de ciudadanía, no existe una perspectiva diferenciativa de lo nacional. Al igual que el Estado, con el que forma una unidad íntimamente trabada, la Nación es una realidad indiferenciada con respecto a las demás naciones. En las grandes conferencias de la política internacional, los representantes de los diversos Estados-Nación comparecen en pie de igualdad e identificados por rótulos del mismo porte, ya se trate de una nación grandiosa por su tamaño y gloriosa por su cultura o de una isla minúscula, pero soberana, que debe su existencia y subsistencia a la explotación de un casino, de unas dependencias bancarias atípicas o de una oficina de abanderamiento de naves. En este último caso se trata evidentemente de un Estado soberano que, en la concepción francesa, es también una nación, pero en la común acepción ¿puede considerarse nación si carece de lengua propia o de una peculiar inflexión cultural en el caso de que su lengua sea originaria de otro país, si no tiene una identidad diferenciada capaz de motivar la vibrante afirmación de un “nosotros”, si sus vínculos de cohesión social se fundan en provechos aleatorios y acaso fugaces más que en un patrimonio de símbolos y recuerdos compartidos, y si le falta la percepción histórica del propio territorio así como el compromiso de defenderlo?

En la concepción romántico-herderiana la Nación es diferenciativa, peculiar y radicalmente contingente. Cada nación surgió por causas diferentes de las que motivaron la existencia de las otras naciones. Por eso, para Burke

cada nación es única e irrepetible⁽²⁾. Para decirlo en términos de Ferdinand Tönnies⁽³⁾, la nación herderiana tiende a conservar su carácter de **Comunidad** (Gemeinschaft), mientras que la nación, en su acepción francesa post-revolucionaria, tiende a ser una **Sociedad** (Gesellschaft). Porque ésta última se funda en los conceptos universales derivados de la Filosofía de la Razón... Humanidad, Civilización, Soberanía, Libertad, Democracia, Estado liberal, etc., pero la nación en su acepción romántica se funda en una realidad radicalmente histórica, concreta y no universal o no abstracta. El concepto francés de Nación pertenece a la Teoría o Doctrina Política; el alemán o romántico pertenece a la Geografía, a la Geografía humana, a la Sociología, a la Psicología y a la Historia.

Es importante, para el propósito del presente trabajo, subrayar que la nación herderiana, por su índole histórica, se realiza en un "fieri" o en una diacronía generalmente ininterrumpida. Es una vana fruslería tratar de fijar en el tiempo el momento formal en que una nación presenta por primera vez los caracteres definitorios y definitivos de una verdadera nacionalidad. Ni siquiera en el plano teórico hemos dado con un concepto de Nación preciso y desglosable en cuanto a sus componentes necesarios y suficientes. Por tanto, la fijación cronológica del origen de una nación es, con frecuencia, punto menos que imposible. Ahora bien, cuando una nación existe con suficiente conspicuidad en cuanto tal, resulta relevante, significativo e iluminador remontarse hacia sus orígenes con la mayor penetración posible. El hecho nacional actual da relevancia a lo que en su remoto pasado era una realidad acaso exigua. Sucede como en la cartografía, donde el trazado de un río caudaloso se remonta hasta unos orígenes mucho más humildes que los de otros cursos fluviales no merecedores de figurar en el mapa. Es el caudal de su bajo curso o de su desembocadura el que revierte relevancia a sus modestos inicios.

Cabe preguntarse tentativa y aproximativamente hasta dónde puede llegar esta búsqueda de los orígenes. A nuestro juicio tal búsqueda queda definida por una nota de continuidad. ¿Pero continuidad de qué o en qué?

El filósofo Rubert de Ventós alude a unos datos de índole psico-física, cuyos orígenes se remontan a los primeros estadios de la evolución filogenética; previos a la formación del neocortex cerebral. Se producen —digamos que "entonces"— unas pulsiones primarias como son "la mística colectiva", el "sentimiento de pertenencia", el sentimiento de "identidad", la "defensa del territorio", el "altruismo de estirpe" descrito por O. Wilson, el "espíritu de cuerpo" consecuencia de la debilidad individual, y el

(2) E. BURKE, *Reflexiones sobre la Revolución en Francia*. Madrid 1954, passim.

(3) F.TÖNNIES, *Gemeinschaft und Gesellschaft*.

“paidomorfismo” consecuencia de la prolongada dependencia de los padres en la que crece el individuo humano, que le lleva a ser “adicto de por vida a la sumisión y la dependencia” (4). En ese haz de pulsiones debe centrarse, a nuestro juicio, la legitimación de una idea de Nación que no debe concebirse como un riguroso *concepto unívoco*, sino como una *Ars combinatoria* en la que no todas esas características son necesarias o necesarias en la misma medida. Por ejemplo, el “altruismo de estirpe”, el gran hallazgo de la etología y de la socio-biología –y el gran problema del neo-darwinismo– no puede producirse con la misma intensidad en una familia o tribu y en los individuos de una gran nación. Aprovechemos la coyuntura para extraer de Rubert de Ventós una consecuencia referida a la acusación de *irracionalismo* que se lanza a todo lo que se contiene en los términos Nación, Nacionalidad y Nacionalismo, como consecuencia de los excesos y atrocidades en que incurre este último. La remisión del tema a los primeros estadios de la evolución filogenética y a una consideración etológica del animal humano nos sitúa en el terreno de lo pre-racional y ahonda en los niveles de profundidad psico-somática desde los que surge en el individuo humano la proyección hacia lo nacional. Despachar este asunto con una despectiva descalificación por *irracionalidad* es una de las ligerezas más estúpidas de nuestro tiempo, cuyas consecuencias lamentables están todavía muy lejos de cesar.

Pero era el tema de la continuidad el que nos ha remitido a Rubert de Ventós para el intento de barruntar hasta dónde debe remontarse la pesquisa sobre el origen de la Nación. En el caso, de la nación española. La aplicación de la *Ars combinatoria* podría llevar a preguntarnos por el sentido que pudo haber tenido la ayuda a los numantinos, frente a los romanos, de los otros pueblos de la “Piel de Toro”. ¿Fue tan sólo por ayudar a batir al enemigo común? ¿Había una percepción histórico-geográfica del territorio como pertenencia común y compartida, junto con una cierta “mística colectiva” que impulsaba a la “defensa del territorio”? Para A. Castro estas preguntas constituirían una fantasmagoría sin sentido, pero lo mismo afirmaría sobre una presunta pervivencia de la conciencia nacional visigótica en el mundo de la Reconquista, oponiéndose en ésto a C. Sánchez Albornoz. Rubert de Ventós se socorre de uno y otro cuando se remonta a los orígenes mismos del Medioevo y refiriéndose a la nacionalidad española nos dice que “la Reconquista primero, la conquista de América luego, y la decidida opción borbónica de crear la nación desde el Estado acaban configurando ese mesianismo de la unidad y de la vertebración de las Españas, que hasta A. Castro y Ortega, caracterizan al nacionalismo español: su prepotencia aliada a su complejo” (5).

(4) X. RUBERT DE VENTOS, *Nacionalismos. El laberinto de la identidad*. Madrid 1994, p. 143.

(5) *Ibidem*, p. 169.

Resultan interesantes ambas menciones, porque tales nombres no son mínimamente sospechosos de albergar fantasmagorías imperiales o embelecocos de gloriosa Hispanidad católica, y sin embargo de ésto no tienen inconveniente en proclamar que la nacionalidad española se fraguó en una Reconquista de España para la fe cristiana y en una conquista y colonización de América indisolublemente unida al propósito de su evangelización.

Es obvio que cuanto llevamos dicho diluye hasta el menor escrúpulo o reparo por hablar de nación española en época bastante anterior a la Revolución Francesa o al Romanticismo alemán o, en el caso español, a las Cortes de Cádiz. En otras palabras: hablar de Iglesia y Nación en la Edad Moderna española tiene pleno sentido y total justificación.

2. TRAS LA RECONQUISTA: LA EXPULSION DE JUDIOS Y MORISCOS Y LA INQUISICION

La página de la Reconquista no pertenece en su conjunto a la Edad Moderna española, aunque es obvio que constituye un tema fundamental de la relación entre Iglesia y Nación española. Aquella tarea de siete siglos, llevada a cabo por los reinos cristianos de España para rescatar el solar patrio del dominio musulmán, no es inteligible sin el móvil religioso católico representado por la Iglesia.

Pero después de la Reconquista, y no precisamente como corolario de la misma, la idea de la unidad católica de España fue avanzando progresivamente por el nivel de lo poblacional y social hasta llegar a encaramarse al nivel de una constitución política en la que no era posible la práctica de otras religiones. La unidad religiosa de España llegaría hasta la Constitución de 1868, en cuyas discusiones preparatorias hubo políticos liberal-progresistas, como Olózaga, para quienes la implantación de la libertad de cultos era atentar contra la cohesión social de la nación española. Tan claro era para tirios y troyanos que la unidad religiosa había sido un poderoso factor de nacionalización. Ahora bien, en el comienzo de esta unidad religiosa al nivel de lo sociológico y lo poblacional, se escriben tres capítulos de nuestra historia que para algunos son de los más fundamentales de la misma: la expulsión de los judíos, la expulsión de los moriscos y la Inquisición.

La primera de estas medidas evidentemente depuradoras, es decir, la expulsión de los judíos, no debe percibirse necesariamente como un corolario lógico de la Reconquista en pos de una idea de unidad religiosa. El hecho de que 1492 sea el año de la toma de Granada y el de la expulsión de los judíos no significa que ambos episodios constituyan la culminación de la Reconquista. No era la idea de la unidad religiosa la que constituía la legitimación de aquella

expulsión, sino la defensa de la pureza de la fe cristiana contaminada por los falsos conversos y los judaizantes.

La expulsión de los moriscos (22-IX-1609) culminaba una larga serie de fracasos en los repetidos intentos de evangelización y de conversión por la fuerza de la población musulmana. Fray Hernando de Talavera representó el afán amoroso por ganarse a los moros y lograr su conversión al cristianismo. El cardenal Cisneros apeló a la violencia con la misma finalidad. En Valencia, donde el problema de los moriscos tuvo particular virulencia, se distinguió por su acción pastoral con los mismos el santo Tomás de Villanueva (1544-1555), así como el también santo Juan de Ribera, quien diez años más tarde desplegaría una campaña de organización pastoral llena de amor y comprensión para los habitantes moros de la archidiócesis.

La persona de Juan de Ribera parece sustanciar la definitiva desesperanza en que se cayó con respecto a moros y moriscos y a la posibilidad de su integración armoniosa dentro de la vida de los reinos peninsulares. No mucho antes de su expulsión, Ribera había llegado a la conclusión de que no quedaba otro arbitrio posible. Como dice Q. Aldea se trataba de “un problema nacional prácticamente insoluble: dos pueblos refractarios, alejados entre sí por motivos etnológicos y religiosos y, sin embargo, encerrados en el mismo ámbito geográfico... la convivencia se hacía imposible y constantemente crecía una quinta columna en inteligencia con los enemigos tradicionales de España en el exterior y una amenaza de guerra civil”⁽⁶⁾.

La expulsión de judíos y moriscos, junto con la Inquisición, que es en cierto modo su complemento, ha pasado a considerarse como el tema-clave para la explicación de la posterior decadencia española. Y las imbricaciones religiosas de estos tres asuntos los convierten en un considerando “estelar” a la hora de hacer un balance de la influencia de la Iglesia en la conformación de la Nación española.

En cuanto a la etiología de la decadencia española la gravedad de estos asuntos no tanto viene dada por el hecho de que la economía de la sociedad española quedara gravemente dañada por la ausencia del colectivo moro o morisco, tan vinculado a la productividad agraria, o por el éxodo de quienes tanto aportaban a la economía artesanal, monetaria y hacendística como era el caso de los judíos. Para A. Castro la consecuencia fundamental de ese repliegue hacia el purismo religioso cristiano fue que generó un frenético prurito de acreditar la personal incontaminación, el tener “limpieza de sangre”, el **ser** “cristiano viejo”. En la mente del español desapareció el verbo **hacer**, que quedó empenumbrado por los resplandores de otro verbo más solemne, luminoso, y trascendental que era el verbo: **ser**.

(6) Q.ALDEA, *Diccionario de Historia Eclesiástica de España*, vol. II, p. 1.151.

En esta afirmación Castro se socorre de dos testimonios nada desdeñables como son los del aragonés B. Gracián y el del francés Montesquieu. Decía Gracián que “hay naciones enteras y majestuosas, así como otras *sagaces y despiertas*. La española es por naturaleza señoril; parece soberbia, lo que no es sino un señorío connatural... Así como otras naciones se aplican al obsequio, ésta no, sino *al mando*. (*El Discreto*, cap. II). Puede que estas palabras de Gracián estén exentas de sarcasmo, pero en todo caso la majestad del español queda contrapuesta a la sagacidad y la mente despierta. Por su parte, Montesquieu, en las *Cartas Persas*, decía que los españoles y los portugueses levitan (*extrêmement élevé*) cuando **son** eso que llaman “cristianos viejos”, es decir que no son descendientes de aquellos a los que la Inquisición ha persuadido en estos últimos siglos de abrazar la religión cristiana ⁽⁷⁾. Todo ésto hizo del español un ser aberrante de todo trabajo manual e impermeable a las ciencias experimentales, porque todas esas cosas eran dominio y cultivo de los proscritos y ningún “hidalgo” podía traslucir la menor afición a ellas sin peligro de incurrir en sospecha. En estos miramientos y cuidados de la fama es donde Castro residencia la causa de la postración de nuestra ciencia y de nuestra inferioridad intelectual respecto a los países del entorno europeo. Hasta la propia sor Juana Inés de la Cruz hubo de privarse de sus cuatro mil libros con los que aspiraba a ilustrar su fe, “por ser cosa de Inquisición ”.

Por otra parte, Castro pondera grandemente la importancia de la influencia judía y musulmana en la conformación de la Nación española, es decir, en la idiosincrasia de sus naturales. Según él, la institución de la “limpieza de sangre”, obsesión de la sociedad española desde la época de Carlos V, no es cristiana sino judía; y la fusión de la Iglesia con el Estado, en la forma que tal fusión acabó por tomar en España, es una institución musulmana ⁽⁸⁾.

Puede que A. Castro nos quede en la actualidad un tanto lejano, pero cuanto hay *de especie de verdad* en sus afirmaciones, o quizá acaso de verdad, pertenece al fondo y hasta a los devaneos de nuestra cultura y no parecerá ocioso que dediquemos alguna atención a sus ideas antes de entrar a valorar más singularizadamente y con tratamiento propio las consecuencias de la Inquisición.

Todo lo que en A. Castro hay de acierto descriptivo en la percepción de nuestros males resulta más que cuestionable cuando entra en el terreno de las etiologías. Por ejemplo, no parece necesario recurrir a la concepción teocrática de los musulmanes para explicar la estrecha unión entre la política estatal y la Iglesia que él denomina como “fusión”. Desde Teodosio I, (381) a pocos

(7) A. CASTRO, *Sobre el nombre y el quién de los españoles*, Madrid 1985, p. 181.

(8) *Ibíd.*, p. 99.

decenios del Edicto de Milán, se estableció como doctrina de la Iglesia el carácter público de la jerarquía eclesiástica, es decir, su pertenencia al orden civil, y en 1304 la *Unam sanctam* de Bonifacio VIII sancionaba una supremacía de la Iglesia sobre el soberano que podía llegar, en virtud de la potestad indirecta, hasta los asuntos de gobierno que tuvieran implicaciones en lo espiritual. Pero “fusión” a la manera musulmana no hubo nunca, porque la diferenciación de fueros entre las dos potestades es también doctrina de la Iglesia que ha hecho posible la existencia de una sociedad civil en todo el orbe cristiano. Con todo, las ideas de Castro parecerían exonerar de responsabilidad a la Iglesia en estas depuraciones religiosas, y cargar a la cuenta de la cultura islámica el afán de unificar en un solo credo religioso a la totalidad de la población española. Pero lo que no puede ponerse en duda, –en la expulsión de los judíos menos, y en la de los moriscos más– es que en ambos casos las razones religiosas o católicas se combinaban con el deseo político de conseguir y asegurar la unidad de la nación española. Los reyes, en esto, creían obrar al dictado de su condición católica. A este respecto no puede dudarse de que la Iglesia, por mérito o por demérito, fue un poderoso factor de nacionalización y de conformación de la antropología cultural del español.

La cuestión de la soberbia hispana o de la suma complacencia en el **ser** frente al **hacer**, como consecuencia de la obsesión por la “limpieza de sangre”, tiene otras posibilidades de explicación diferentes de las apuntadas por Castro. En primer lugar está la proyección imperial de la monarquía que desplegaba ante el hombre hispano unos apremiantes horizontes para la milicia y la administración, al tiempo que abría importantes fuentes de financiación para la hacienda pública. Como observaba Fernández de Oviedo en su *Historia natural y general de las Indias*, (Libro XVI, cap. VIII) en Italia, Francia y en los demás reinos del mundo eran sólo nobles y caballeros los especialmente ejercitados y dados a la guerra, o los inclinados y dispuestos para ella; “y las otras gentes populares, y los que son dados a las artes mecánicas y a la agricultura y gente plebeya, pocos son los que se ocupan en las armas... Pero en nuestra nación española no parece sino que comúnmente todos los hombres della nacieron principal y especialmente dedicados a las armas y a su ejercicio; y les son ellas y la guerra tan apropiada cosa, que todo lo demás les es accesorio y de todo se ocupan de grado para la milicia”⁽⁹⁾. Si se tiene en cuenta que el fruto de todo ésto fue la creación de un colosal imperio, resulta claro que *el español no se dedicó a “ser”, sino a ejercer unas tareas diferentes de las de la vida cotidiana en las que se asienta la ordinaria suficiencia y prosperidad de los pueblos.*

(9) Ibídem, p. 107.

¿Tiene algo que ver todo esto con el tema de la “limpieza de sangre” o con el ensimismamiento del incontaminado hidalgo no sólo inactivo, sino además satisfecho con la sola excelencia de su condición? Probablemente algo de razón no le falta a don Américo en todo ésto, ni al propio Montesquieu. Pero parece plausible y hacedero ensayar y añadir otra explicación cuyo aparejo hermenéutico tendría mucho que ver con la obra de M. Weber *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En realidad causa una cierta sorpresa la total ausencia de citas de Weber en las obras de A. Castro. No resulta pensable que un hombre de tanta lectura y tan radicado en la cultura europea desconociera obra tan importante y, sobretodo, tan pertinente a los temas que él trabajaba. Cierto que la obra de Weber fue muy discutida en su tiempo y don Américo pudo haber tomado conocimiento de la misma a través de sus detractores. Tenemos, sin embargo, en nuestros días instrumentos que permiten verificar el fundamento del pensamiento weberiano a partir de la influencia que la ética puritana tiene todavía en la actual sociedad norteamericana.

Es el caso de la obra de G. Lenski *El factor religioso*, cuya traducción española apareció en 1964 con prólogo de Aranguren. Es significativo que el prologuista hiciera una crítica de la obra con algunos reparos de no escasa entidad, pero que, al mismo tiempo, admitiera como bueno cuanto Lenski dice acerca de las diferencias entre los católicos y los protestantes norteamericanos respecto a la concepción del trabajo y de la economía, así como de los ideales de formación y de vida, tal y como fueron expuestos por Weber. Los católicos norteamericanos –dice Lenski y Aranguren admite– propenden a la formación humanística, frente a las preferencias pragmáticas de los protestantes por la economía, por las ciencias empresariales y en general por aquellas profesiones en las que es más fácil enriquecerse y cumplir con la voluntad de Dios a este respecto. Asimismo, el protestante de raza blanca tiende al tipo individualista-competitivo, frente al católico más dado al colectivismo, a la seguridad social y a la función intervencionista del Gobierno en orden al bien común y al Estado del Bienestar. Para el puritano, según Weber, el oficio y ocupación que a cada cual ha querido dar Dios debe ser su fuente concreta de ascesis y santificación a la que deberá consagrarse *sin descanso*, entre otras razones porque una especializada división del trabajo contribuye a la eficacia del sistema productivo y al bien común. Por eso, el católico difiere del protestante en cuanto al empleo felicitario del tiempo libre. Las relaciones de parentesco son mucho más estrechas entre los católicos practicantes que entre los protestantes...

Esta tendencia católica hacia lo humanístico –o incluso hacia lo humano–, esta concepción del justo orden social que, por ser competencia del Estado y de los gobiernos debe dar lugar a la definición de un orden jurídico y

político, marca los terrenos donde se desarrolló aquella España de militares, burócratas y eclesiásticos empeñada en crear, administrar y evangelizar en lejanos continentes un mundo inspirado por el principio religioso y católico. Por eso, su actividad intelectual y, en cierto modo, científica dirigió sus mejores esfuerzos a la tarea de definir el Derecho de Gentes e integrar dentro de un orden jurídico y moral a una población amerindia que aparecía de pronto al margen de toda institucionalidad civil y religiosa, y con unas características antropológicas que a más de un desahogado en materia de escrúpulos permitía cuestionar la pertenencia a la especie humana de aquellos seres exóticos.

Estas importantes tareas militares, administrativas e intelectuales no se corresponden con lo que en España se consideraba como “trabajo”, aunque tampoco coinciden con lo que el puritanismo denominaba “Beruf”. El *Tesoro de la lengua castellana* de Sebastián de Covarrubias, definía el concepto de trabajo como “el cuidado y diligencia que ponemos en obrar alguna cosa, especialmente las que son manuales que por eso llamamos trabajadores a los que las ejercitan; a cualquier cosa que trae consigo dificultad o necesidad y aflicción de cuerpo y alma llamamos trabajo”. En cambio, el “Beruf” de los puritanos se refería a la concepción capitalista del trabajo vinculada a la producción de bienes y al enriquecimiento personal. La dimensión ascética del trabajo, por la condición afflictiva que menciona el Covarrubias, era también conocida por la doctrina católica de los españoles, y la propia Teresa de Jesús enseñaba que se puede ver a Dios hasta en los pucheros. Obviamente el labrador o el artesano español también era llamado por su religión a ofrecer a Dios el fruto de su resignación. Pero, para el puritano, la dimensión ascética del trabajo quedaba trascendida por la feliz circunstancia de haber sido colocado por Dios en el desempeño de un trabajo enriquecedor que era ya de por sí señal de la divina predestinación. Por eso, un Calderón de la Barca educado en el puritanismo jamás habría incluido en *El gran teatro del mundo* la figura del mendigo como la de un “rol” querido por Dios y tan estimable como la del rey o la del rico. Para la moral del capitalismo protestante el mendigo es un ser obscuro y cargado de muy malos presagios respecto a ser objeto de la predilección y salvación de Dios.

Estas diferencias teológico-morales entre el catolicismo y el puritanismo no tanto deberían concebirse como una causa inmediata y directa del diferente *ethos* personal de los españoles, sino como una consecuencia de la diferente visión del mundo, respecto a las naciones capitalistas de Europa, que la religión católica inspiró a la nación española. El español esforzado, con iniciativa, con ganas de trascender y de conseguir dinero y honra tenía ante sí un panorama de aventura y de gloria muy diferente del que tenía el hacendoso laborante europeo consagrado al peso y calor de cada día. Como notaba Fernández de Oviedo “en nuestra nación española no parece sino que comúnmente todos los

hombres della nacieron principal y especialmente dedicados a las armas y a su exercicio". Había sido así durante la Reconquista, y el descubrimiento y evangelización de América ofrecía igualmente una gloriosa y divinal perspectiva plenamente legitimada por la Religión. Este panorama cambiaría de escenario, –pero sólo de escenario–, con motivo de las guerras de religión de los Austrias.

La aceptación del pensamiento de Weber como explicación del caso español tendría como consecuencia más abultada que la particularidad de nuestra historia no tanto vendría dada por la circunstancia judía y mora y por los revulsivos que en torno a ella se gestaron, sino por la natural aplicación a España del principio católico, con las mismas virtualidades que Lenski encontraba a este propósito en la actual sociedad norteamericana. La contribución de la Iglesia a la conformación de la Nación española, es decir, a esa empresa común y colectiva en la que, según Ortega, estriba principalmente la nacionalidad, no puede ser más relevante, aunque, según las diferentes tablas de valores, ello haya sido para bien o para mal.

La influencia que Castro atribuye al factor judío y moro, o morisco, se ejerció a través de una mediación instrumental cuyo sólo nombre ha hecho estremecerse a la historiografía mundial, cuando ha dirigido a España su atención: es la Santa Inquisición.

No entra en la intención de esta ponencia hacer una síntesis ni mucho menos una valoración histórico-moral de dicha institución. Es la propia Iglesia la que esboza en nuestros días una tal valoración, cuando se plantea la oportunidad de pedir perdón por la ejecutoria de la Inquisición. Entra sólo en el presente propósito el difícil, y quizá imposible, cometido de conocer cómo y en qué medida la actuación del Santo Tribunal tuvo consecuencias en la conformación de la mente y los hábitos de los españoles. Consecuencias que acaso podrían notarse hasta en la tipología y el carácter de los actuales españoles, contorneando importantes trazos de nuestra "figura nacional", si es que tiene algún sentido apelar a esta clase de generalizaciones. Quizá sea imposible llegar a un verdadero conocimiento de la cuestión, pero sigue siendo interesante verificar qué es lo que se puede entrever o barruntar.

Nuestro pesimismo a este propósito quizá no llega al mostrado por Antonio Márquez, uno de los grandes especialistas en la materia, cuando en 1972, en el primer tomo del Diccionario de Historia Eclesiástica de España, decía que "ni existe ni aparece en la historiografía inquisitorial de hoy la figura capaz de llevar a cabo la Historia Sociológica de la Inquisición española". Desde entonces, los estudios inquisitoriales han entrado en una fase de especial interés, sobretudo teniendo en cuanto el afán personalizado y caso por caso con que se han venido afrontando el estudio de los procesos del Santo Oficio.

Es de justicia a este propósito recordar la investigación que puso en marcha J. Pérez de Villanueva, en el Centro de Estudios Inquisitoriales por él fundado, secundado por B. Escandell, M. Avilés, J. Contreras, y J. Martínez Millán. Por su parte, también J.A. Escudero montó en su cátedra de la Complutense un instituto de estudios inquisitoriales. Por tanto, desde que Márquez apuntó tan poco halagüeña perspectiva el panorama ha cambiado sensiblemente, pero nos preguntamos si su concepto de historia sociológica de la Inquisición ha de entenderse en el sentido aquí planteado. Antes de 1972, es decir, antes de las predicciones de Márquez, M. de la Pinta Llorente había publicado ya su obra *La Inquisición española y los problemas de la cultura y de la intolerancia*. Este es justamente el terreno en el que se sitúa el presente discurso, y es ahí donde nos tememos que la profecía de Márquez siga siendo lamentablemente certera.

Por fortuna, la obra de H. Kamen *La Inquisición española*, recientemente reeditada y revisada (1999), ofrece datos, especialmente los referidos a la presencia geográfica de dicha institución, que dibujan una importante corrección de su previsible impacto sobre la sociedad y el pueblo español. Kamen rebaja la importancia que la Inquisición pudo tener en la vida nacional.

Los aproximadamente cincuenta inquisidores que había en España “hubieran necesitado echar mano de una enorme burocracia, un sistema fiable de informantes, unas rentas sistemáticas y la firme cooperación de las autoridades eclesiásticas y seculares”, pero en realidad no contaron con nada de eso. Su presencia fue marginal en la vida cotidiana de los españoles de muchas regiones de España, y en general fue casi irrelevante en las zonas rurales. “En Cataluña, más allá de las grandes ciudades, un pueblo podía recibir la visita de un inquisidor quizá cada diez años; muchos no la recibieron nunca en su historia. Con excepción de Castilla, esta situación es probablemente válida para gran parte de España”⁽¹⁰⁾. Por lo demás, no se verifica la idea de que “semper et ubique” el español haya sido un ser amedrentado ante la presión inquisitorial. “Los archivos de la Inquisición contienen miles de casos de críticas hechas por españoles comunes y corrientes, no por elementos subversivos que desearan abolir la institución (aunque hubo muchos que sí deseaban tal cosa) sino por ciudadanos normales que se oponían a los familiares intimidatorios, a los inquisidores codiciosos y al personal corrupto”⁽¹¹⁾.

En general, el pueblo respaldó la existencia de la Inquisición, porque encontraba plausible la extirpación de la herejía. Además, obraba contra prácticas execrables como la bigamia, la bestialidad, la homosexualidad

(10) H. KAMEN, *La Inquisición española*, Barcelona 1999, p. 303.

(11) *Ibidem*.

(entonces castigadísima por la opinión) o injuriosamente impías, como la blasfemia exclamativa o el comentario descreído y soez respecto a la totalidad de la fe o la creencia en una vida venidera. A esto se juntaba todo un mosaico de envidias, odios, ambiciones y afanes de venganza suscitados por los conversos, que ya en la corte de los Reyes Católicos y en la vida profesional y financiera de muchas ciudades habían tenido innegable preponderancia. Hasta en la misma plantilla eclesiástica, a mediados del siglo XVI, se tenía la impresión de que los beneficios y las sedes episcopales se otorgaban con preferencia a los miembros de familias conversas. Era suficiente fundamento para algunos panfletarios que alarmaban ya entonces con el mito de “la conspiración desde dentro”, desde dentro de la nobleza y desde dentro de la Iglesia, naturalmente para su destrucción.

Este magma pasional hizo posible el funcionamiento de la Inquisición en la medida en que ésta no tenía de por sí un aparato de información medianamente suficiente para saber dónde y a quién debería entablar un proceso. En otras palabras: el Tribunal funcionó “gracias a la delación”. Parece entonces que todo aquel entramado de suspicacias y de malquerencias no fueron causados por la Inquisición, sino que, muy al contrario, la actuación del Tribunal fue su consecuencia. Por lo tanto, quien quisiera descubrir en el talante hispano, o en nuestro “genio nacional”, una torva inclinación hacia la suspicacia con el vecino, a la injerencia en las vidas ajenas, a la envidia o la reluctancia a reconocer los méritos de otros, tendría que plantearse la vieja cuestión del “huevo y la gallina”. Aunque quizá la explicación más acertada sea aquella que dice que “la función crea el órgano”. La función ya existía, pero parece prudente suponer que la creación del órgano constituyó un elemento movilizador y fomentador de algunos de los aspectos menos plausibles de la personalidad del español.

Este tipo de consideraciones, y alguna otra que apuntaremos, son muy del gusto de mi amigo Kamen, quien como otros investigadores serios, reacciona contra las falsedades y las exageraciones que se han achacado a la Inquisición. Por eso, tanto la primera como la reciente edición de su obra produce una cierta impresión de malabarismo o de paleo alternativo con la cal y la arena que sólo puede resolverse mediante una atención cuidadosa a las circunstancias de tiempo y lugar. La Inquisición no fue siempre lo mismo en todos los tiempos ni en todas las zonas geográficas. Bien avanzado el siglo XVIII, y por supuesto en lo que duró del siglo XIX, la Inquisición, por prestigio y por influencia, no fue ni la sombra de lo que había sido. Cosas diferentes y hasta contradictorias pueden decirse en el tema *observando tempora et concordando iura*.

Esta característica que observamos en Kamen se advierte especialmente en un punto importante de la presente cuestión al que dedica un capítulo

titulado: *Impacto sobre la literatura y la ciencia*, muy emparentado con otro, *Inventando la Inquisición*. Kamen no niega una decadencia en la cultura española a partir de la mitad del siglo XVII, pero no en la época anterior, la que se remonta hasta el decreto de 1558, por el que se prohibía la entrada en Castilla de libros impresos en otros reinos, y hasta la orden de Felipe II^o, que daba cuatro meses para reintegrarse a Castilla a todos los docentes y estudiantes que estaban en el extranjero. “Las historias de Herrera, Oviedo, Díaz y Gómara, la historia natural de Sahagún, los tratados sobre matemáticas, botánica, metalurgia y construcción de barcos que florecieron con Felipe II nunca cayeron en el ámbito de los inquisidores. Mucho después de que se hubieran adoptado las medidas de 1558-1559, España continuó sacando partido de un mundo de experiencias más vasto del que poseía cualquier otra nación europea. Su contribución a la navegación, la geografía, la historia natural y algunos aspectos de la medicina fueron muy valorados en Europa, lo que motivó que se publicaran en el extranjero hasta el año 1800 alrededor de 1.226 ediciones de obras españolas escritas en el período comprendido entre 1475 y 1600”⁽¹²⁾.

Es difícil juzgar cuál fue el impacto general de los sistemas de censura de la época⁽¹³⁾, y no puede concluirse que una falta de libertad a causa de la Inquisición dañara a la literatura española. La mayor parte de los países occidentales –dice Kamen– soportaban parecidos sistemas de control sin desmedro apreciable. Y una buena parte de los libros prohibidos no suscitaban en España la apetencia del lector. Por lo demás, los libros que interesaban por ser de astrología, medicina o de contenido erudito tenían fácil penetración a través de los libreros.

Ahora bien, aunque el hecho no sea imputable a una falta de libertad a causa de la Inquisición, Kamen cree poder afirmar que, durante la Edad Moderna, España permaneció al margen de las principales corrientes europeas en filosofía, ciencia y arte de creación. Por lo que respecta a la filosofía del siglo XVIII, que es, junto con el siglo anterior, el gran momento filosófico europeo, se echa en falta la obra de F. Blanco-Paradoy *La presencia en España del pensamiento europeo del siglo XVIII*, que acaso llevaría a Kamen a cuestionarse su anterior afirmación. Pero en todo caso residencia en otras causas diferentes de la Inquisición la postración cultural española: la decadencia de las Universidades, por ejemplo, la atribuye al dogmatismo tomista y escolástico. También la caída de la demografía y la constante disminución de estudiantes a lo largo del siglo XVIII. Por su parte, J. Valera

(12) *Ibidem*, p. 132.

(13) *Ibidem*.

atribuye nuestro aislamiento respecto a Europa a la fiebre del orgullo, a habernos creído los españoles el nuevo pueblo de Dios, a haber confundido la religión con el egoísmo patriótico.

C. Sánchez Albornoz en su *España, un enigma histórico*, ve en el rechazo de las culturas árabe y judía la gestación de un problema de intolerancia que estaría soterrado hasta el siglo XX. También R. Menéndez Pidal creía ver en todo ésto el problema de las dos Españas que tantos sinsabores habría de deparar a los miembros todos de la nación española. Pero Kamen hace notar que este antagonismo racial o religioso-racial no advino a España con la Inquisición. Una generación antes de que Fernando e Isabel establecieran la Inquisición española nuestra sociedad estaba ya enfrentada por razón de su diversidad cultural, racial y, en origen, religiosa.

A. Márquez, había visto, en 1972, la primera edición de la obra de Kamen, que apenas difiere de la más reciente. Respecto a la tendencia de Kamen a ver el tema de la Inquisición en un amplio contexto sociológico es cuando Márquez apuntaba su pesimismo arriba mencionado. Su conclusión puede ser un interesante contrapunto a la exposición de Kamen: “en cuanto a la crítica, sólo en función de unidades de significado completo (España, la Iglesia) es posible un juicio crítico objetivo. Dentro de esas unidades de significado histórico, la Inquisición española se nos revela provisional e hipotéticamente como un instrumento policial extraordinariamente útil en la creación y mantenimiento de una sociedad teocrática cerrada”⁽¹⁴⁾.

¿Qué balance plantea todo ésto respecto a nuestro tema Iglesia y Nación? No hemos dicho al principio que la Inquisición española no fue instituida por la Iglesia sino por los monarcas. ¿Se trata, por tanto, de otra oposición o de otro binomio formulado no como Iglesia-Nación sino como Estado-Nación? En realidad, esta matización sólo es relevante a la hora de exhimir a la Iglesia de una condición de matarife, mal avenida con la mansedumbre evangélica. La Iglesia terminaba su función cuando relajaba al procesado al brazo secular. Los monarcas obraron obedeciendo a los intereses de la religión que profesaban, aunque otras interesantes concomitancias se consiguieran también en el orden político. La Iglesia, como conjunto de creencias y valores, era una motivación fundamental, pero la Iglesia como institución jerárquica formaba parte de este aparato estatal.

Si el Santo Tribunal fue tan “extraordinariamente útil en la creación y mantenimiento de una sociedad teocrática cerrada” quiero esto decir que la Iglesia tuvo una influencia muy determinante en la creación de una Nación española así definida.

(14) A.MARQUEZ, *Inquisición*, DHEE, vol. II.

3. LA PROYECCION AMERICANA

Desde una perspectiva democrática, pluralista, libre, abierta, que es donde está instalada la sociedad en la que vivimos, –y no puede ser de otra manera– la visión de la España teocrática y cerrada de nuestro pasado puede suscitar una reacción de rechazo, seguida de una inquietante aprensión de nuestra identidad histórica nacional. Un español de nuestros días, que sea increyente en materia de religión, ¿puede asumir su pasado nacional, teocrático e intolerante, y reconocerlo como componente de su identidad patria? ¿Y si fueran precisamente la Iglesia y la Religión católica la clave fundamental de la constitución misma de España –aludimos a la Reconquista– y de su grandiosa proyección en el mundo?

No se puede negar que la nación española tuvo una trascendencia geopolítica en el mundo cuyo resultado es la pervivencia de eso que llamamos “el mundo hispánico”, y que hace de nuestro país un referente excepcional dentro del concierto mundial. Ahora bien, atribuir a la Religión y a la Iglesia un papel fundamental en la construcción de la Hispanidad va dejando de ser una apelación al anterior régimen político, que encontró en *La defensa de la Hispanidad* de Ramiro de Maeztu un capítulo muy socorrido de su tónica política y cultural.

En efecto, hombre tan poco sospechoso, por edad y formación, como el antes mencionado Rubert de Ventós, en 1994, admite sin rodeos el carácter confesional católico de la colonización junto con el religioso respeto por las culturas conquistadas: “la colonización española mantiene, pese a su carácter confesional, una notable sensibilidad a las culturas, mitos o creencias que enfrenta en su expansión colonial. Una sensibilidad que parece más cercana al respeto romano por los dioses novensiles que a la tradición judaica de un Dios unívoco y celoso. Diego Durán, Montesinos, Sahagún, Motolinía y las propias Leyes Nuevas son el ejemplo único en la historia de cómo una cultura conquistadora se preocupa por conocer, analizar, relatar e incluso aprender de los pueblos conquistados. En *El laberinto de la hispanidad* he tratado de describir esta colonización “católica” que en el mismo acto de destruir los ritos e instituciones indígenas no puede dejar de sentir la necesidad de “convertirlas”. Para el catolicismo las formas externas del culto no son meramente circunstanciales, de modo que hay que encontrarles de un modo u otro su acomodo entre las propias. Los franciscanos serán los primeros “indigenistas” empeñados en respetar estas formas culturales, los jesuitas “laxos” tratarán luego de integrarlas, y los “hermeneutas”, de Durán a Sahagún, se esforzarán en su traducción. No es exagerado decir que el relativismo cultural de estos hombres de los siglos XVI y XVII no ha sido superado por la antropología moderna”⁽¹⁵⁾.

La explicación de todo ésto, que tanto maravilla al citado autor, es que no se trataba de difundir una cultura conquistadora, sino de llevar a la mente y al corazón de los indios la Buena Nueva de la Salvación. Se trataba, por tanto, de entenderlos, de averiguar su mentalidad y sus símbolos, de verter a su propio idioma el contenido de la fe cristiana, de manera que fuera bien asimilado. Hasta doce tomos tiene la obra monumental de Bernardino de Sahagún *Historia General de las cosas de la Nueva España*, que recoge informes sobre las ideas, costumbres, instituciones, religión e historia de los antiguos mejicanos. El franciscano T. de Motolina escribió otra *Historia de los indios de la Nueva España* con amplias aportaciones en materia de costumbres, cultura supersticiones etc., y se sabe que escribió a dos columnas una *Doctrina* o catecismo en mejicano y español. El jesuita J. de Acosta dio el texto castellano para tres catecismos que se tradujeron al quichua y aymará, y publicó en Sevilla, en 1590 y 1591, su *Historia natural y moral de las Indias*, de gran originalidad en lo referente al Perú. M. Batllori⁽¹⁶⁾ dice que en lo referente a Méjico, Acosta depende algo del dominico D. Durán, del que pudo ver su *Libro de los dioses y los ritos* (1570), *El calendario* (1579) y acaso tuvo ocasión de verle los papeles de su *Historia de las Indias de Nueva España e Islas de Tierra Firme*, porque esta obra se publicó en Méjico tres siglos más tarde.

Estos son los nombres más conocidos de aquella colosal obra de integración cultural a la que Rubert de Ventós aplica el calificativo de "relativismo moral", no diríamos que con justeza, pero sí con cierto alivio para quienes venimos de contemplar el teocraticismo cerrado al que sirvió la Inquisición. Ahora bien, todo este asunto ha tenido un epílogo que, por sus consecuencias en la cultura interdisciplinar característica de nuestro tiempo, podrá sorprender a más de uno.

Toda esta labor de lingüística aplicada a la catequética produjo un nutrido número de expertos jesuitas que, con la expulsión de éstos primero, y con su extinción después, aportaron a Italia al igual que el padre L. Hervás y Panduro, ilustre conquense que pasa por ser el padre de la lingüística comparada. Del contacto con sus ex-hermanos americanos y durante su permanencia en Cesena, como preceptor en casa del marqués Ghini, Hervás escribió su monumental *Idea dell' Universo*, cuyos volúmenes XVII a XXI llevan el subtítulo de *Catalogo delle lingue conosciute e noticia della loro affinità e diversità* (1784-1787). Más tarde se estableció en Roma para desempeñar el cargo de prefecto de la biblioteca pontificia del Quirinal donde entabló amistad con el barón W. von Humboldt quien pudo conocer no sólo su notable obra, sino los papeles inéditos que generosamente le prestó. A través de Hervás, Humboldt profundizó en lo que pudiéramos llamar la filosofía

(15) X. RUBERT DE VENTOS, *Op. cit.*, p. 71.

(16) M. BATLLORI, *Hervás y Panduro*, vol. I, p. 7.

profunda del lenguaje y fruto de todo ello fue su obra fundamental *Sobre la diferencia de estructura de las lenguas humanas y su influencia sobre el desarrollo intelectual de la humanidad* (1820). Aunque se sitúa en la psicología alemana de la *Gestalt* y en el *Curso de lingüística general* de F. de Saussure el origen de todas las derivaciones del *estructuralismo*, en realidad la obra de Humboldt es el pórtico originario de toda esa estela de nombres en la que se insertan los de C. Levi-Strauss, J. Lacan, R. Barthes, L. Goldmann, Hjelmslev, Trubetzkoy y su Escuela de Praga, el americano Bloomfield, y Chomsky, es decir, los que han venido constituyendo la parte más conspicua de la cultura de nuestro tiempo.

En conclusión de todo ésto, podemos decir que aquellos hombres pertenecientes a una nación “cerrada y centrada –diríamos que con exclusividad– en el principio religioso y católico” se fueron a América teniendo como fundamental motivación una vivencia religiosa de un dinamismo y de una intensidad que no tuvo par en Europa, con la sólo excepción, en parte, de Portugal. El ensimismamiento religioso pudo producir, en épocas muy concretas, un cierto solipsismo cultural con respecto a Europa, pero hizo también que la nación estallara hacia el exterior, proporcionando a España una trascendencia geo-política que los nuevos tiempos se están encargando de ponderar.

Pero hay otro aspecto en la proyección americana, también relacionado con la Iglesia y con la Religión católica, o más bien debido a ellas, que no se puede dejar de mencionar. Es la formidable labor intelectual que en la propia España ocasionó el problema de la legitimación moral de la conquista de los pueblos americanos. No fue sólo la conquista de América la que motivó la gran obra de Vitoria. También el peligro turco requería una teorización sobre el derecho de guerra, especialmente a causa de las connivencias de Francisco I con la Sublime Puerta. El hecho es que la *Relectio de iure belli*, de Vitoria (Salamanca, 1539) y antes la *Relectio de potestate civili* (1528) inauguraron –antes que Grocio– el Derecho de Gentes que sentaría las bases para el desarrollo del Derecho Internacional.

El pensamiento de Vitoria encontró seguidores que alcanzaron relieve universal. Domingo de Soro, de 1532 a 1560, fue el primer glosador sistemático de sus ideas. M. Cano por esos años continúa su pensamiento, acentuando que el derecho de la guerra es parte de una teoría de la paz. P. de Sotomayor, también seguidor de Vitoria, formuló (1558) una defensa de la libertad de los indios, dentro del contexto de luchas doctrinales entre B. de las Casas y Juan G. de Sepúlveda. J. Gil de la Nava, D. de Chaves, V. Barrón y D. de las Cuevas extendieron el pensamiento de Vitoria por las universidades españolas. B. de Carranza, A. de Castro y M. de Palacios insisten en las ideas de Vitoria desde un punto de vista teológico. D. de Covarrubias y M. de Azpilicueta vuelcan la

doctrina de Vitoria en el campo del Derecho, y esa versión jurídica de D. de Covarrubias es la que penetra en Europa y alcanza gran difusión. S. Fox Morcillo, F. Sarmiento, A. Padilla, G. López, y sobretodo F. Vázquez de Menchaca, justificaron la intervención de España en América en razón de la solidaridad y de la paz universal. La lista de notabilidades en este terreno puede llegar aproximadamente a cien nombres. Gran parte de sus obras están todavía inéditas. L. Pereña, C. Baciero, P. Mariño, A. Trullol, V. Abril y J. García Añoveros han acometido la tarea de publicarlos en el CSIC y han editado ya un no escaso número de obras⁽¹⁷⁾.

Angel Losada en un sugestivo trabajo titulado *Influencias españolas en la Revolución Francesa*⁽¹⁸⁾ ha recopilado las fuentes hispanas en las que se inspiró H.-B. Grégoire (el famoso “abbé Grégoire”) para desarrollar el pensamiento revolucionario en lo tocante a la igualdad y la libertad de todos los hombres. El abate Grégoire se entusiasmó con Bartolomé de las Casas, del que escribió una *Apologie de Barthelemy de las Casas...* que leyó personalmente en el Instituto Nacional. En su Apología apelaba también a Pedro Martyr de Anglería, J. Ginés de Sepúlveda, (a quien critica en lógica congruencia) Fernández de Oviedo, López de Gómara, B. Díaz del Castillo, Francisco de Vitoria, D. de Soto, el padre Mariana, J. de Castellanos, el jesuita D. de Avendaño y muchos más. A. Avendaño dedicó su obra contra la esclavitud de los negros. Y es curioso que todas estas fuentes de las que bebió su pensamiento, así como la “Bula de Partición” de Alejandro VI y la “Sublimis Deus” de Paulo III, sirven de argumento a Grégoire para demostrar que la acción de España y de la Iglesia en América estuvo siempre presidida por el propósito de defender a los aborígenes frente a las tropelías posibles o reales de los particulares.

Digamos en conclusión que esta gloriosa proyección de la nación española en el mundo del pensamiento jurídico-político tuvo en la Iglesia y en la Religión católica su fuente de inspiración y su impulso movilizador.

4. LAS GUERRAS DE RELIGION EN EUROPA Y EL CONDE-DUQUE DE OLIVARES

Es esta una cuestión en la que, acaso como en ninguna otra de la historia española, se experimenta una embarazosa dificultad para llegar a esas

(17) J. MARTIN TEJEDOR, *Razón filosófica y tradición teológica en la legitimación de las fuerzas armadas*: Memorial del Ejército de Chile, n. 452, p. 90.

(18) A.LOSADA, *Influencias españolas en la Revolución Francesa*: Información Cultural, Ministerio de Cultura, (no podemos citar fecha, ni número de ejemplar, porque en la fotocopia del artículo se nos pasó anotarla; por referencias de su aparato crítico podemos decir que es posterior a 1989).

conclusiones verdaderamente objetivas y desapasionadas a las que aspira el historiador, cuando pretende hacer de su menester una tarea rigurosamente científica. Dicho en otras palabras, no se puede contemplar esta parcela de nuestra historia con independencia de un sistema de valores. De tal manera se imbricó nuestra historia con la defensa de la Religión católica, tan graves consecuencias de una tal imbricación se derivaron para nuestros connacionales, que la valoración de las mismas no es independiente del hecho de que un español actual “considere o no considere” al catolicismo como un bienpreciado. En la primera hipótesis, el asunto presenta una inflexión positiva, al menos en términos de coherencia. En la segunda, resulta difícil argüir contra el que opine que aquella página de nuestra historia fue un desastre injustificable. Ya en 1624, el contador del Consejo de Indias, P. López de Reino se preguntaba, a propósito de la guerra de Flandes: “¿por qué habemos de seguir guerra sesenta y seis años ha, con daño y acabándonos,... de donde no sacamos ningún provecho, ni traemos nada que hayamos menester?”⁽¹⁹⁾.

Por lo que respecta al mismo concepto de Iglesia, en el que hacíamos al principio algunas precisiones, se advierte, en toda esta época, una dicotomía semántica que obliga a distinguir entre Iglesia institucional y jerárquica (incluido el Romano Pontífice) y los contenidos de la fe cristiana en cuanto factores determinantes de la actuación de los españoles.

La clave fundamental de la época de Olivares entronca con aquella concepción de España como “Estado misional” que empezó a gestarse en los años de la Santa Liga preconizada por Pío V (1571) con motivo del peligro turco. En 1531, un folleto inspirado por el propio Olivares, el *Nicandro*, sintetizaba así los motivos de su ejecutoria política: él había obrado siempre “conforme a Dios, a la religión y a la casa de Austria”⁽²⁰⁾. Su mesianismo, comparable al del pueblo elegido, se fundaba en la persuasión de que los españoles éramos “los primogénitos” de la Iglesia. “Dios asiste a su causa”⁽²¹⁾, la de España, “Dios es español y está de parte de la nación estos días”⁽²²⁾. Los altos fines que justificaban la existencia misma de la monarquía eran “la dilatación de la religión católica” y la aplicación de todas sus fuerzas “a la extirpación de los enemigos de la Iglesia”. Acaso podría flaquear “si no hubiera visto obrar a Dios milagros” en favor de su Majestad⁽²³⁾.

Su absoluta consagración a la causa de la monarquía española incluía también al emperador austríaco, porque ambos de consuno eran los paladines del catolicismo. Había que restaurar y fortalecer a la corona para que pudiera llevar a feliz término la defensa de la Iglesia. A esta idea se subordinaba todo, hasta el propio interés inmediato. Cuando la situación de la guerra con

(19) J.H.ELLIOT, *El conde-duque de Olivares*. Madrid 1998, p. 94.

(20) *Ibidem*, p. 720.

Holanda aconsejaba hacer las paces, no se podría aceptar una avenencia que cediera lo más mínimo en cuanto a garantizar la libertad de culto de los católicos.

Consecuente con todo ésto, le preocupaba la moral cristiana, porque Dios permitía los reveses bélicos a causa de los pecados de su pueblo. Con una mentalidad parecida, en ésto, a la del calvinismo establecía una ecuación entre la virtud y el éxito o bendición de Dios. En esta misma línea estableció la Junta de Reформación de Costumbres, que al bueno de T. de Molina le valió ser expulsado de la Corte por sus “Comedias profanas”. Era preciso que la juventud noble se formara en grado suficiente como para integrar una burocracia extensa y competente, y nada como la crianza en la virtud para obtener una plantilla de funcionarios de confianza.

¿Estas ideas de Olivares, que eran también las de Felipe IV, tuvieron una proyección sobre el pueblo, es decir, *sobre la nación*? Esta clase de preguntas siempre difíciles de contestar, son especialmente difíciles en el presente caso, pero ni siquiera se pueden hacer conjeturas, sin echar por delante algunas aclaraciones.

En primer lugar, el peso de las guerras de Felipe IV con Holanda, la de la sucesión del ducado de Mantua, las de Centro-Europa contra los suecos, las de la Valtelina y las de Francia recayó fundamentalmente sobre Castilla. Intervenían soldados no castellanos y hubo vascos, como el Tercio de Idiaquez, que fueron decisivos en el éxito conseguido en la trascendental batalla de Nördlingen. También Italia prestaba un amplio contingente de tropas. Pero era Castilla quien aguantaba el principal peso financiero, ya sea con las exacciones sobre el propio territorio como en la aplicación a la guerra de la plata que llegaba en los galeones de Indias y se dedicaba a esa única finalidad. Portugal, Aragón, Cataluña, Valencia, Vizcaya y Navarra conseguían zafarse no poco de las exacciones continuas y sofocantes que, en hombres y dinero, requería la guerra. Y como es obvio, los castellanos se sintieron víctimas injustas de aquella situación. ¿Hasta qué punto el sacrificio continuo y el hastío pudo más que la satisfacción de saber que estaban apoyando a la causa de la Cristiandad? Desde luego tuvieron la percepción evidente de que estas guerras eran la empresa colectiva en la que su reino estaba embarcado. La cultura oficial así lo avalaba, pero lo que sería pertinente para conocer cómo afectaba ésto a la nación, es llegar a saber lo que opinaba y sentía el pueblo castellano. Cuestión es ésta punto menos que imposible de dilucidar. Nos resulta sumamente difícil conocer, entender, –y tener hacia ello comprensión–, hasta dónde llegaba el

(21) *Ibidem*, p. 275.

(22) *Ibidem*.

(23) *Ibidem*, p. 288.

ardimiento con que los europeos –también los protestantes, y acaso más– se aplicaron a la tarea de ventilar por la guerra sus cuestiones religiosas. El horror que produce el siglo XVII europeo nos sugiere una imagen de frenético estado de los espíritus y de operatividad del principio religioso que no queda empalidecida por el hecho de que aquellas guerras de Religión llevaran aparejados también intereses políticos, territoriales y económicos. En ese soporte religioso, que afecta a la conciencia y a la vivencia de un Cristianismo en el que la Esperanza va unida a la Cruz, las penalidades y privaciones pueden tener un encaje colectivo caracterizado por la aceptación de los designios de Dios y hasta por la satisfacción de sentirse singular en el ejercicio de la fidelidad a la Fe. Esto por lo que respecta a Castilla, que fue la más afectada.

En términos de nacionalidad específicamente española, las aventuras de Olivares obraron un efecto perverso sobre la unidad nacional. J.H. Elliot hace notar, respecto a los esfuerzos en hombres y dinero postulados por la Monarquía, que “el descontento comportaba evidentemente mayor peligro en aquellas comunidades cuyo sentido de identidad colectiva se veía reforzado por la existencia de unas leyes, libertades y fueros que restringían las posibilidades de intervenir por parte del poder central”⁽²⁴⁾. Olivares trató de imponer una política que definió como la *Unión de Armas*, es decir una solidaridad homogénea entre todos los reinos españoles para contribuir por igual a los gastos de las guerras. Pero no triunfó en su propósito. Los efectos de toda esta política se notarían luego en la guerra de Cataluña. La política divinal de Olivares no fue beneficiosa para la unidad de la nación española.

Todo esto afecta al tema Iglesia-Nación en una de las acepciones del término Iglesia, es decir, como el conjunto de doctrinas, valores y normas de carácter religioso que profesan los católicos; pero el asunto puede plantearse con respecto a la Iglesia como institución y jerarquía.

Aquí también se hace necesaria una distinción en razón de los numerosos y relevantes prelados que, a título personal, formaron parte del “establishment” civil y militar de la monarquía. Sin ir más lejos, uno de los más gloriosos responsables del ejército, el vencedor en Nördlingen, fue el cardenal-infante don Fernando.

Al hablar de Iglesia en su dimensión institucional nos referimos a los prelados en el desempeño de su oficio eclesial, incluyendo al propio Romano Pontífice.

Pues bien, en este terreno el comportamiento de la Iglesia resulta cuando menos poco halagador desde el punto de vista español. Con ocasión de la guerra de Mantua, en los asedios de Casale de Monferrato y Pinerolo, el Papa

(24) *Ibidem*, p. 617.

Urbano VIII jugó arteramente en favor de Francia, especialmente a través de su emisario el futuro cardenal Mazzarino. El resultado fue un descalabro de Olivares, en el que no es difícil advertir que la fobia antiespañola del papa Barberini fue más fuerte que su responsabilidad como jefe espiritual de la Cristiandad. Aunque habría que hablar más largo y con amplios antecedentes para explicar mejor la actitud del Romano Pontífice.

Por lo que respecta a la jerarquía española su respuesta a las peticiones de ayuda económica de Olivares fue tacaña y férrea. Cuando, en 1631, trató de imponer el estanco de la sal, como sistema menos gravoso de recabar impuestos, los eclesiásticos se rebelaron tan ardidamente que el deán y tres canónigos de Sevilla fueron desterrados a Castilla⁽²⁵⁾. Ciertamente que todo esto sucedía en una época de grandes tensiones en las relaciones económicas entre la Iglesia y la monarquía, y cualquier invasión en el “fuero” eclesiástico suscitaba más reluctancia que entregar el “huevo”. Olivares advertía que la Iglesia quedaba incólume entre tantos quebrantos económicos “y más valía quitarle a esta sus riquezas que oír predicar desde los púlpitos de Madrid las doctrinas de Lutero o el Corán”⁽²⁶⁾. Olivares pensó, en algún momento en que la plata escaseaba, que la Iglesia debería vender los cálices si no encontraba otro arbitrio mejor⁽²⁷⁾. ¿No se gastaba íntegramente la plata de los galeones en estas guerras de defensa de la Iglesia y de la Religión? ¿No sufrían los pueblos hasta la extenuación más y más imposiciones fiscales?

A este respecto parece que se puede concluir que la Iglesia institucional contribuyó poco, o muy poco, a hacer “patria”. Y lo que es más grave, no consideró que iba con ella la empresa de poner coto al protestantismo, que fue la tarea emprendida por Olivares. Gracias a él las fronteras del protestantismo no avanzaron más, y la nación belga es católica.

5. LA ESPAÑA BORBONICA

No podemos terminar el tema sin hacer alguna alusión a la España de los borbones.

Terminada la Guerra de Sucesión Felipe V promulgó, entre 1707 y 1716 los Decretos de Nueva Planta que abolían los derechos y libertades constitucionales de la Corona de Aragón. Este Estado centralizado y Absoluto consiguió que el Patronato real fuera *universal*, convirtiendo, en la práctica, a la plantilla eclesiástica en una parte importante de la Administración del

(25) *Ibidem*, p. 475.

(26) *Ibidem*, p. 90.

(27) *Ibidem*, p. 480.

Estado. El binomio Altar-Trono estrechó sus relaciones proyectando una imagen de ideal teocrático tan falso teológicamente como gustoso para el Poder religioso.

A. Martínez Albiach, en su copiosa obra *Religiosidad hispana y Sociedad borbónica*, ha enriquecido con variada documentación el sesgo de la temática religiosa que aparece en la documentación episcopal y en la pastoral de la época. Su característica más acusada es una predominante apelación a los textos veterotestamentarios que transmiten una historia sacra en la que campea la visión de un pueblo, el judío, elegido por Dios con manifiesta predilección. Obviamente se trata de hacer transferible tal esquema a las coordenadas históricas del pueblo español. La idea de la predilección de Dios hacia los españoles, ya antigua como hemos visto, se convirtió en una retórica habitual de los púlpitos y de las pastorales de los obispos. Con la escolástica en plena decadencia, con una predicación gerundiana, con una cultura religiosa anquilosada y repetitiva, con una población eclesiástica hipertrofiada, con una amortización de la propiedad clerical realmente cuantiosa, con la autosatisfacción de pueblo elegido, con la falta de horizontes que en otra época abriera el principio religioso, no se puede decir que la Iglesia ejerciera alguna función estimulante sobre la nación. española.

No creemos sin embargo que la acción de la Iglesia o los sistemas de control de la Inquisición, crecientemente desprestigiada y disminuida en su influencia, ejerciera una presión coercitiva de la libertad de los espíritus. El arriba mencionado F. Sánchez-Blanco Parody, en su obra *Europa y el pensamiento español del siglo XVIII*, ha exhumado una presencia en nuestra cultura de las corrientes filosóficas foráneas, que sea cual sea su valor, demuestra que no era imposible, por entonces, el asomo a las preocupaciones intelectuales y hasta científicas de nuestro entorno europeo. Por su parte, A. Mestre, en sus estudios sobre los Mayans y en sus referencias al ambiente de la universidad de Cervera, pone de relieve la supremacía de la España austracista y mediterránea sobre la mesetaria, borbónica y centralista en cuanto se refiere a crítica científica, libertad intelectual y cosmopolitismo europeo. Lo que hace más que sospechar que en el menester científico e intelectual intervinieron otros factores que no tienen cosa que ver con la Iglesia, al menos directamente.