



**Emilio La Parra López**

**El eco de Lamennais en el progresismo español :  
Larra y Joaquín María López**

Índice

1. Actitud de Larra y J. M.<sup>a</sup> López ante la religión
2. El ejemplo de Lamennais
3. Necesidad de la revolución
4. Debilidad del catolicismo liberal en España

En la primavera de 1836 Larra tradujo *Paroles d'un croyant* de Lamennais<sup>1</sup>, obra que publicó en forma de libro en septiembre siguiente bajo el título de *El dogma de los hombres libres*, precedida de un breve pero importante prólogo<sup>2</sup>. Inmediatamente después de la revolución progresista de julio de 1854, Joaquín María López, por su parte, escribió una Glosa a las palabras de un creyente, de Mr. Lamennais, que permaneció inédita hasta la publicación póstuma de una colección de trabajos del autor<sup>3</sup>. Ambos textos constituyen el fundamento del presente trabajo.

Larra y J. M.<sup>a</sup> López son notorios representantes del Liberalismo español. Ambos pertenecieron al sector progresista, aunque de manera distinta.

Mientras López fue uno de los dirigentes del partido<sup>4</sup>, Larra propiamente nunca quedó inscrito en él, mas por su talante y por sus ideas cabe considerarlo como caracterizado progresista. En cualquier caso, cuando uno y otro recurren a la obra de Lamennais lo hacen en circunstancias especiales, tanto desde el punto de vista personal, en relación a la propia actitud política, como desde la óptica del desenvolvimiento de la revolución liberal en España. En 1836 Larra está comprometido en la lucha política activa y el Liberalismo español reinicia, tras las interrupciones absolutistas de 1814 y 1823, el proceso revolucionario. En 1854 los progresistas acometen la democratización de una España decantada, tras la larga etapa de gobierno de los moderados, hacia posturas claramente conservadoras que han desvirtuado la revolución; al mismo tiempo, J. M.<sup>a</sup> López, retirado en ese momento de la vida política activa, sigue ostentando la cualidad de prohombre del progresismo con amplia audiencia entre los dirigentes del partido. En tales circunstancias el recurso a la obra de Lamennais tiene una clara intencionalidad política. Larra y López no toman *Paroles...* como ejercicio literario o por un deseo meramente particular de sintonizar con las ideas del clérigo francés. Consideran, más bien, que esa obra contiene un conjunto de ideas aplicable a la situación política española, en definitiva ven en ella una ayuda para realizar la revolución liberal que con tanto ahínco como infortunio se pretende.

Los personajes de que nos ocupamos no son teólogos o teorizantes de la religión. En este punto la diferencia con Lamennais es bien patente y asimismo lo ha de ser la intencionalidad de los escritos de unos y otro. Los españoles no buscan en *Paroles...* la fundamentación de su fe religiosa ni un sistema de renovación profunda de la Iglesia Católica, sino el sentido democrático que Lamennais imprime a la religión, el acercamiento al pueblo y la fuerza para luchar contra el Absolutismo. De esta manera se refuerza la finalidad práctica pretendida por los dos liberales españoles con la divulgación del famoso escrito del clérigo francés. Tal vez no sea baladí, en consecuencia, tener en cuenta ya desde este momento que no nos hallamos ante un intento de importar los postulados del catolicismo liberal francés en cuanto cuerpo doctrinal, sino de servirse de ellos para mejor realizar la revolución política.

### 1. Actitud de Larra y J. M.<sup>a</sup> López ante la religión

Larra y J. M.<sup>a</sup> López no son agnósticos. En nuestra opinión es difícil, de manera general, hallar en España durante la primera mitad del s. XIX auténticos ateos o agnósticos, ni siquiera entre los liberales más notorios por su lucha contra la Iglesia nacional. Es bien sabido, y ya resulta innecesario detenerse en ello en exceso, que una cosa no implica la otra. La necesidad de despojar a la Iglesia y al clero de privilegios y del poder que poco tenían que ver con su misión y carácter espiritual no puede ser confundida con el propósito de acabar con la religión, ni siquiera con la misma Iglesia. Por ello no cabe equiparar el anticlericalismo o el apoyo a las medidas desamortizadoras o la oposición

a las actitudes absolutistas de la corte de Roma con el agnosticismo ni con el propósito de acabar con la Iglesia.

Se ha mantenido con excesiva frecuencia, desde mi punto de vista, que Larra carecía de fe o, por decirlo de forma más dulcificada, que se mostró ajeno a la religión, asunto que en realidad, según esta tesis, no llegó a interesarle. «No tenía en su seno ni un átomo de fe», afirmó Ferrer del Río<sup>5</sup>; según R. Gómez de la Serna fue un escéptico que «no tenía su cabeza llena de obcecaciones ni entrapajada por la fe»<sup>6</sup>. Para Lomba y Pedraja las declaraciones religiosas de Fíguro son meras concesiones al público y no expresan en modo alguno su manera de pensar, informada en todo momento por la doctrina racionalista y naturalista del siglo XVIII francés<sup>7</sup>. J. L.

Alborg, sintetizando esta manera de entender a Larra, afirma rotundamente: «El sentimiento religioso, efectivamente, falta en Larra de manera total; no se hace nunca cuestión de problema religioso alguno ni alimenta a este respecto ningún género de angustia o de inquietud; todas sus alusiones en este campo son glaciales, cortantes, definidas, problemas resueltos que despacha con ironías displicentes y que hubieran sido mayores de haberse podido expresar con libertad»<sup>8</sup>. Para estos críticos la raíz de la increencia de Larra se halla en su actitud racionalista, mostrada en todo momento, en su acendrado volterianismo y, en suma, en su formación dependiente de las corrientes más avanzadas de la Ilustración francesa. Creemos que no cabe sacar de estas bases conclusiones tan definitivas como la anteriormente citada de Alborg. Hace tiempo ya puntualizó C. Seco, a este respecto, que el volterianismo de Larra es relativo y, en todo caso, aun admitiendo la existencia de un «íntimo fallo religioso», no habría que magnificar el asunto: «Todo lo más que con respecto a Fíguro puede decirse -escribe Seco en la introducción a las obras de Larra- es que nos hallamos ante un anticlerical convencido, como lo son cuantos por progresistas se tienen en 1836»<sup>9</sup>.

Los ataques de Larra al clero partidario del Carlismo son ciertamente virulentos y bien conocidos, pero esto no tiene significado alguno en cuanto a dilucidar el pensamiento religioso del autor. Tampoco revisten especial importancia sus opiniones sobre las órdenes regulares. Hablar a principios del s. XIX de la corrupción de los conventos, de los abusos de los frailes, de su vida desordenada, etc., es lugar común, incluso entre los miembros del ala más moderada del Liberalismo. Y sin embargo Larra no siempre ataca a los regulares. Así, si bien en *Conventos españoles*. Tesoros artísticos encerrados en ellos mantiene su convencimiento en la desaparición, más tarde o más temprano, de los conventos, en *El Cartujo*, donde asimismo hace una dura crítica del clero regular, reconoce la existencia de frailes virtuosos e, incluso, heroicos en ocasiones. Sirva este ejemplo, que no es el único aducible, para demostrar que no es siempre negativa la visión del articulista incluso frente a los regulares que, repito, poco tenían susceptible de escapar a la crítica, incluso benevolente, en aquellos momentos.

Al margen de su crítica anticlerical, Larra expresa opiniones religiosas en diversos momentos de su obra. Estos casos revisten mayor interés en orden a clarificar su actitud ante la religión que, por lo demás, él profesa. Susan Kirkpatrick ha señalado con acierto que la concepción inmanentista del mundo es una idea fundamental en Larra. Éste niega la

intervención de la providencia en los asuntos temporales, que son competencia exclusivamente de los hombres. Pero tal cosa no significa que rechace la religión, sino que distingue entre el mundo temporal y la fe religiosa<sup>10</sup>. El sentido de la inmanencia en Larra creo queda perfectamente expresado en la conclusión a El Pobrecito Hablador: aclarando el sentido de su patriotismo afirma que escribe para «los españoles juiciosos..., para los que piensan que el hombre es sólo lo que de él hacen la educación y el gobierno; para los que pueden probarse a sí mismos esta eterna verdad con sólo considerar que las naciones que antiguamente eran hordas de bárbaros son en el día las que capitanean los progresos del mundo; para los que no olvidan que las ciencias, las artes y hasta las virtudes han pasado del oriente al occidente, del mediodía al norte, en una continua alternativa, lo cual prueba que el cielo no ha monopolizado en favor de ningún pueblo la pretendida felicidad y preponderancia tras que todos corremos; para éstos, pues, que están seguros de que nuestro bienestar y nuestra representación política no ha de depender de ningún talismán celeste, sino que ha de nacer, si nace algún día, de tejas abajo, y de nosotros mismos...»<sup>11</sup>.

Si los asuntos del mundo son cometido exclusivo de los hombres no se puede aceptar ningún atisbo de sacralización de la sociedad ni veleidad teocrática alguna. La separación de los ámbitos religioso y temporal es evidente en Larra, como lo es en la mayor parte de los liberales españoles, herederos del regalismo. Precisamente partiendo de una actitud regalista defendieron los liberales en Cádiz, cuando tuvieron oportunidad de gobernar por primera vez, la separación entre lo espiritual y lo temporal, dejando bajo la jurisdicción del poder temporal los asuntos relativos a la organización social y económica de la Iglesia. Esta separación, empero, no fue tajante en Cádiz, como lo demuestra la redacción del artículo 12 de la Constitución. Larra, años después de 1812, cuando el Liberalismo español se ha asentado mucho más, propugna con absoluta claridad esa separación. Con ello continúa la línea abierta tímidamente en Cádiz y conecta con el pensamiento europeo avanzado, pero no niega la religión, sino al contrario, varias veces afirma su necesidad para el hombre. En Casarse pronto y mal ironiza acerca de la actitud de su hipotética hermana, quien llega del extranjero, «trayéndonos entre otras cosas noticias ciertas de cómo no había Dios, porque eso se sabe en Francia de muy buena tinta». Al final de este mismo artículo afirma en la carta que escribe a su madre el sobrino burlado por la esposa: «Que aprendan -se refiere a sus hijos, que deja al cuidado de su madre- en el ejemplo de su padre a respetar lo que es peligroso despreciar sin tener antes más sabiduría. Si no les podéis dar otra cosa mejor, no les quitéis una religión consoladora»<sup>12</sup>. Ciertamente esta última frase se puede entender en un doble sentido: bien como afirmación de la necesidad de la religión, bien como expresión de la superioridad de ciertas actitudes no religiosas (¿qué es el «algo mejor» que la religión?). De todas formas Larra nunca explicita este segundo sentido, mientras que en otros escritos sí defiende expresamente la necesidad de la religión para el hombre y para la sociedad y se burla de la actitud escéptica de los petimetres. En Empresas y desengaños ridiculiza la ignorancia de uno de ellos, diciendo entre otras cosas: «Por supuesto que no cree en Dios, porque quiere pasar

por hombre de luces»<sup>13</sup>.

El texto definitivo en este caso es el prólogo a *El dogma de los hombres libres*. El libro de Lamennais se apoya en «dos grandes verdades», dice Larra. La primera es «la necesidad de una religión en todo estado social; necesidad innegable, pues que la experiencia no nos presenta en el transcurso de los tiempos un solo caso de un pueblo ateo». La segunda verdad se refiere al ámbito político: ningún hombre puede adjudicarse más predominio sobre los demás que el que éstos le adjudiquen, esto es, no cabe el absolutismo. Ambas verdades se fundan en el orden natural, que es, en palabras de Larra, «anterior al hombre mismo, indestructible y superior, no sólo a su fuerza, sino a su propia inteligencia; en una palabra, sobrehumano; orden inmutable que revela un poder mayor existente». De este orden se derivan lo que nuestro autor denomina dos dogmas: la religión, «dogma de los deberes del hombre para con el Poder Superior preexistente a él... y fuente de la moral», y la justicia, «dogma de los deberes de los hombres entre sí y fuente del orden». La religión, derivada de la naturaleza humana es, por lo demás, un hecho en las sociedades más avanzadas: «Volvamos la vista a todas partes -dice Larra al final de este prólogo-, a esa Francia que ha vuelto a su religión después de tan violentas sacudidas, a esa Inglaterra tan adelantada, y tan religiosa, a esos estados del Norte de América tan citados. Donde quiera hallaremos una religión; donde quiera hallaremos a Dios presidiendo a las acciones más indiferentes de los hombres, por voluntad de esos hombres mismos, y de esos hombres libres»<sup>14</sup>.

No cabe duda que Larra confiesa claramente la necesidad de la religión, fundamentándola, apunta Kirkpatrick, mediante argumentos existencialistas (la naturaleza y la historia humanas) y no esencialistas<sup>15</sup>. En consecuencia, la religión, como las ideas y el orden social en su conjunto, está sujeta a cambios. La concepción de orden cambiante, la creencia en el progreso, es una de las ideas básicas de Larra, perfectamente analizada por S. Kirkpatrick. Por ello Larra no está conforme con el uso que se hace de la religión en España. La religión ha sido desvirtuada por la superstición y se ha recurrido a aquélla para fundamentar la desigualdad entre los hombres y el absolutismo político. Tal manera de entender la religión es rechazable por completo, como muestra Lamennais en *Paroles d'un croyant*.

En definitiva, Larra acepta la religión, pero no la que mantenía la ortodoxia oficial en la España de la época. El concepto de religión de Larra difiere en muy poco del que manifestaran los primeros liberales en las Cortes de Cádiz, por ejemplo, un J. L. Villanueva y el grupo de los entonces denominados «jansenistas». Larra no acepta una religión que fundamente el fanatismo (escribió contra esto repetidas veces en sus artículos y en ello se basa buena parte de la crítica constante que realiza a los carlistas y al clero) ni la opresión, de cualquier clase que sea. Pero acepta una religión «grandiosa y de consuelo, sin víctimas fanáticas y fanatizadoras»<sup>16</sup>, una religión de paz y concordia (es el ideal erasmista, tan repetido por la Ilustración francesa y española), que esté de parte de los pueblos y no de la tiranía, en definitiva, como escribe en el último párrafo del prólogo a *El dogma de los hombres libres* «religión como únicamente puede existir, acompañada de la tolerancia y de la

libertad de conciencia». Para Larra el objetivo consiste en aunar el deseo de ilustración nacional con una religión que no sea rémora en el progreso civil<sup>17</sup>. Así pues, la religión fue importante para Larra, pero dejemos bien claro que siempre abogó por una religión libre, como también solicitó libertad en política, en literatura... Y sin embargo todo esto no significa que Larra careciera de dudas religiosas. Era lógico las tuviese, máxime si reparamos en que a un espíritu crítico como el suyo la vivencia de la religión en aquella época propiciaba cualquier cosa menos el entusiasmo. La duda, el «íntimo fallo religioso» del que habla Seco, no impide que nuestro autor reflexione seria, hondamente, sobre el hecho religioso en España, como apuntó Mateo del Peral<sup>18</sup>.

Joaquín M.<sup>a</sup> López manifiesta un concepto de la religión similar. Según Fermín Caballero, su amigo íntimo y biógrafo, López mantuvo siempre la fe, aunque fue muy poco aficionado a cumplir con los ritos religiosos<sup>19</sup>. Su concepto de la religión queda resumido en el siguiente párrafo de uno de sus escritos no publicados durante su vida e inacabado, como la mayoría de los aparecidos en la Colección de discursos..., titulado Pensamientos sobre la reacción: «Temo mucho por la libertad de mi patria -López escribe esto en torno a 1850, en plena etapa moderada- Cuando veo esa combinada reacción que se despliega por todas partes...; cuando veo que millones de frailes van a poblar nuestro territorio; cuando veo que se traen congregaciones determinadas con sus intrigas, con sus tendencias perturbadoras y con sus pérfidos consejos, temo que dentro de poco dispongan de esta nación y unos cuantos sagaces jesuitas. No temo yo a la religión que profeso y amo. ¿Ni cómo temer una religión de paz, de caridad, de amor y de beneficencia, según la doctrina de Jesucristo, si los hombres no la hubieran desfigurado con sus vicios y sus imposturas? Pero temo al fanatismo, que es tan contrario a la verdadera religión como el error a la verdad...»<sup>20</sup>. Aquí están condensados el típico anticlericalismo, especialmente dirigido contra los regulares, y la creencia, como ocurre con Larra, en una religión despojada de los vicios que las supersticiones y el fanatismo han introducido. Una religión, de nuevo el argumento de raíz erasmista, de paz y de caridad. López insiste en varias ocasiones, además, en la tolerancia como elemento fundamental en la auténtica religiosidad. Personalmente fue «tolerantísimo con toda clase de sectarios», según F. Caballero<sup>21</sup>, dándose además la circunstancia de haber buscado la oportunidad de conocer directamente las doctrinas protestantes durante el período que vivió como emigrado en Montpellier<sup>22</sup>. Durante el debate parlamentario de la Constitución de 1837 fue López uno de los pocos diputados que votaron en contra del artículo 11 de la Constitución por no declarar la tolerancia de cultos<sup>23</sup>.

Tanto en sus escritos como en su actuación vital López reduce la religión casi por completo a la fe. ¿De qué sirven las ceremonias religiosas y las prácticas de piedad, donde sólo se necesita la fe?, se pregunta en el artículo Al Escorial<sup>24</sup>. Tal vez entre esta actitud filo-protestante y el catolicismo místico y sentimental que López toma de Chateaubriand con evidente agrado se sitúa la auténtica manera de entender la religión este distinguido político. En Mis horas de recuerdos, las únicas y escasas páginas autobiográficas que escribió, insiste varias veces en que el sentimiento lo es todo en la vida. La soledad engendra el pensamiento y

también «revela al alma el conocimiento de la divinidad, y le inspira los principios de una religión bienhechora y común». Estos apuntes los finaliza calificando a los actos de piedad y los ritos religiosos como «prácticas inútiles, privaciones estériles e infecundas, que de ningún bien son para la humanidad. No: la verdadera religión es la fe; la verdadera virtud es la caridad»<sup>25</sup>. En general, López no sólo es contrario al abuso en las prácticas religiosas, sino a todo acto que suponga la concesión de prerrogativas o privilegios para la Iglesia y sus ministros. Así, por ejemplo, en una actuación como abogado defensor en los tribunales calificaba la donación de tierras a la Iglesia por parte de los fieles como «alucinaciones de una devoción indiscreta y mal aconsejada que cree ganar los intereses del cielo sacrificando los de la tierra»<sup>26</sup>. Podríamos decir que para López pocas devociones dejaban de ser indiscretas y más aconsejadas; tal vez sólo aquellas prácticas religiosas celebradas en determinados marcos, donde el ambiente y los efectos estéticos mueven a la emoción, como una Semana Santa en el Escorial, que alaba López derrochando su característica elocuencia<sup>27</sup>.

## 2. El ejemplo de Lamennais

A nuestro juicio Larra y Joaquín M.<sup>a</sup> López, cada uno a su modo, dejan bien sentada su fe religiosa y, al mismo tiempo, su rechazo de la Iglesia española -y, en general, la católica- tal como aparecía en su época. Las supersticiones y el fanatismo, antesala de la intolerancia, son los grandes males de la Iglesia, según nuestros autores, quienes apuntan asimismo a los vicios de una sociedad clerical insostenible. No cabe duda que esta situación constituía un obstáculo para conseguir una sociedad española moderna, es decir, para llevar a buen término la revolución. Importaba modificar, en consecuencia, tanto la estructura externa de la Iglesia, lo que entonces se denominaba su disciplina exterior, como el sentido que pudiera tener la religión para el ciudadano en cuanto constitutiva de una forma de pensar. La primera modificación constituía un asunto de primordial importancia en el conjunto de los cambios políticos a efectuar, y consistía en múltiples actuaciones (desde la reforma de determinadas órdenes religiosas y la desamortización a la abolición del diezmo o la reestructuración del clero parroquial); tal era el objeto de la política eclesiástica emprendida por los diversos gobiernos liberales. Los cambios en la manera de entender la religión, segundo ámbito susceptible de transformación antes apuntado, entrañaban mayores dificultades. Requerían aquéllos una adecuación de la mentalidad de los españoles a los tiempos modernos y, sobre todo, importaba mucho suprimir los elementos que pudieran actuar como retardarios. Estos últimos elementos eran, en el pensamiento de nuestros autores, el clero español, por un lado, y la política seguida por Roma, por otro. Contra ambas cosas había que luchar tratando de convencer al pueblo que la religión y la libertad estaban hermanadas, que la religión no era instrumento al

servicio de los poderosos sino elemento de igualdad social y de democracia, en definitiva, la doctrina que Lamennais expone en *Paroles...* se ajustaba a la perfección a los presupuestos de nuestros liberales. Lamennais, clérigo famoso en Europa, reputado teólogo y distinguido por su actitud contestataria hacia la jerarquía y su ruptura con Roma precisamente consumada por la publicación de la obra mencionada, era un modelo inigualable a los ojos de nuestros liberales. Según todos los indicios Larra conoce la obra de Lamennais durante el viaje que realiza a París en 1835. Se halla entonces ante una situación que sin duda le agradó: la Santa Sede había condenado a Lamennais, mediante la encíclica *Singulari Nos*, lo que supuso para éste una liberación espiritual e intelectual que le permitió, entre otras cosas, profundizar con mayor libertad en el intento emprendido de compatibilizar Ciencia y Religión, Catolicismo y mundo moderno<sup>28</sup>. La situación personal de Lamennais debió convencer de manera especial a un Larra empeñado, a su modo, en una lucha parecida en España. Por lo demás, el libro que acababa de ser el detonante de la condena pontificia de Lamennais, *Paroles...*, era ante todo, como ha señalado Le Guillou<sup>29</sup>, un acto de protesta contra el control de las conciencias por Roma y la fijación de una postura claramente contraria a todo intento de tiranía sobre los pueblos. Larra, llegado de una España en guerra, muy sensibilizado hacia los obstáculos puestos por la jerarquía eclesiástica española a todo intento de apertura en la Iglesia y abrumado por el escaso espíritu crítico del pueblo español, dependiente en extremo de la doctrina oscurantista (y en la práctica procarlista) que se hacía derivar de la religión, halló así en *Paroles...* como en la actitud personal de su autor un buen campo de inspiración y un ejemplo digno de tener en cuenta.

Para Joaquín M.<sup>a</sup> López, aunque casi veinte años después que Larra, el problema es el mismo. En 1854 la Iglesia española había iniciado la recuperación de las pérdidas materiales sufridas durante los primeros tiempos liberales, las órdenes religiosas habían regresado y crecido al amparo de la política de los gobiernos moderados y la mentalidad de los españoles no había progresado: el nombre de la religión proseguía usándose para controlar al pueblo, para asegurar todo tipo de opresión. Tan necesario y urgente era el cambio de mentalidad en 1854 como en 1836. Además, J. M.<sup>a</sup> López, hombre curtido en materias de gobierno y dedicado a la política activa durante toda su vida, estaba tremendamente sensibilizado contra Roma. En 1841, bastantes años antes de escribir su glosa a Lamennais, López denuncia con tremenda claridad en las Cortes el origen de una de las razones fundamentales retardatarias de la revolución liberal en España: la política de la Santa Sede. El clero español, dijo el 16 de abril de aquel año, intenta toda suerte de ardides para oponerse a los liberales y a sus realizaciones. «La voz de alarma para estos hombres -los clérigos- de abusos, de error y de hipocresía, pues aun ellos mismos no creen lo que propalan, ha sido sin duda el papel incendiario que ha venido de Roma... de donde por desgracia sólo vienen palabras de ira, de saña, de zozobra, de inquietud y desasosiego, si no son de agitación y de trastorno»<sup>30</sup>.

En suma, Larra y López no buscan en Lamennais una doctrina que fundamente la libertad de la Iglesia frente al Estado, sino al contrario, la



separación de la Iglesia y el Estado para que éste y también la sociedad queden libres de la ingerencia de la Iglesia. Se pretende que la religión no sea un obstáculo para lograr la libertad de conciencia de los españoles. Por este motivo López insistió tanto en la tolerancia y Larra criticó con cierta dureza la Constitución de 1812. Ellos deseaban crear una situación nueva en España, acorde con su tiempo.

### 3. Necesidad de la revolución

Larra luchó enconadamente por dotar a España de una nueva Constitución, toda vez que el Estatuto Real era inaceptable para el liberalismo avanzado y la Constitución de 1812 resultaba obsoleta en muchos puntos, en concreto en lo relativo a la religión. Durante el primer semestre de 1836, cuando traduce a Lamennais, está comprometido en la lucha política activa. El año anterior había criticado con dureza el régimen político del Estatuto porque era imposible que de él se derivara una situación de libertad<sup>31</sup> y al mismo tiempo expresaba su decepción causada por el pueblo español, que es «un caos de fanatismo, de incredulidad, de errores»<sup>32</sup>. El Gobierno de Mendizábal despierta el entusiasmo inicialmente en Fíguro: por fin pueden llegar las reformas necesarias para implantar la libertad<sup>33</sup>; la decepción, sin embargo, llega de inmediato: Mendizábal gobierna en favor de intereses económicos muy concretos y no hace las reformas necesarias para avanzar la revolución y clarificar el panorama político español<sup>34</sup>. Larra se halla en una difícil tesitura: en modo alguno renuncia a la revolución, pero no los progresistas de Mendizábal ni los más exaltados, quienes propugnan la vuelta a la Constitución de Cádiz, le convencen y, por supuesto, nada puede esperarse del conservadurismo. Como ha señalado C. Alonso sólo le quedaba una opción para salvar la revolución liberal, la inclusión en el sector de Istúriz. Con él se compromete Larra hasta el punto de concurrir como candidato al Parlamento por Ávila<sup>35</sup>. En abril ha dejado bien sentado en su artículo Los barateros las dos carencias básicas en España para hacer la revolución: la base (el pueblo) y el cerebro (los dirigentes). La actuación personal de Larra a partir de junio, cuando ejerce una actividad intensa y parece mantiene mayor optimismo que nunca<sup>36</sup>, se dirige a subsanar tales carencias. En el prólogo a El dogma de los hombres libres, que escribe por estas fechas, expone su programa político, lo que es necesario conseguir para hacer de España un país poderoso en el que la religión y la justicia (los dos «dogmas» derivados de la naturaleza humana, como apuntamos al principio) sean una realidad: «Religión pura, fuente de toda moral, y religión, como únicamente puede existir, acompañada de la tolerancia y de la libertad de conciencia; libertad civil; igualdad completa ante la ley, e igualdad que abra la puerta a los cargos públicos a los hombres todos, según su idoneidad, y sin necesidad de otra aristocracia que la del talento, la virtud y el mérito; y libertad absoluta del pensamiento escrito. He aquí la profesión de fe del traductor de las PALABRAS DE UN CREYENTE»<sup>37</sup>.

Para llegar a este fin no existe otro camino que la revolución. Larra es inflexible en esto, si bien se cuida en apuntar que se trata de una revolución de la palabra, la propiciada por los votos. Esa revolución logrará acabar con las supersticiones que han desvirtuado el sentido de la religión y de la justicia, consiguiendo: 1) La separación entre la Iglesia y el Estado. 2) Poner la religión de parte del pueblo y no de la tiranía. 3) Hermanar religión y libertad. Esto suponía una importante reforma del Catolicismo, que Larra, conscientemente, no apunta cómo podría hacerse pero sí señala un modelo a seguir: el Protestantismo. Según él, el Protestantismo «aseguró la libertad arraigándola primero en las conciencias, en las costumbres después. Hermanó la libertad con la religión. Aunque más tarde, ¿por qué no hemos de hacer lo propio en el catolicismo?»<sup>38</sup>.

Larra apunta, como podremos comprobar, a una reforma sustancial de la vivencia y de la manera de entender la fe. No estamos sólo ante el deseo de cambiar aspectos de la disciplina de la Iglesia, alterar el régimen del clero o el sistema económico, sino ante un cambio de las conciencias. El Liberalismo español se había detenido en exceso en los aspectos externos, importantísimos sin duda, pero insuficientes. Quizá para Larra el ejemplo más claro fuera el proporcionado por Mendizábal, autor de una de las reformas más importantes en la estructura externa de la Iglesia española, como fue la supresión de órdenes religiosas y la desamortización de sus bienes. A pesar de todo, acababa de salir un Gobierno Mendizábal y no se había logrado la libertad, la democracia, en España. Para Larra la cuestión es meridiana: «Los liberales... y los reformadores hubieran triunfado hace mucho tiempo completamente y para siempre si en vez de envolver en la ruina de los tiranos la religión, necesaria a los pueblos, y de que ellos había hecho un instrumento, se hubieran asido a esa misma religión, apoderándose de esta suerte de las armas mismas de sus enemigos para volverlas contra ellos»<sup>39</sup>. Es decir, constituye un error prescindir de la religión, como pretende el ala extrema del liberalismo exaltado, porque -una vez más lo apunta Larra- la religión es necesaria a los pueblos. El único camino es el de la reforma: una religión abierta, tolerante, etc. hace mayor servicio a la causa revolucionaria que las actitudes arreligiosas. Larra se ve forzado a recurrir a Lamennais para hallar formulado el concepto claro de la religión necesaria para la libertad. En este punto, Lamennais y, en definitiva, la corriente francesa del catolicismo liberal, son el modelo a seguir propuesto por Larra. ¿Se carecía en España de teóricos al respecto? Sin duda que sí. Larra no halla un modelo español más claro que supere la doctrina menesiana. Porque el Liberalismo español, ya lo dice el propio Larra, despreció, o no llegó a preocuparse, por la dimensión interior, por el impacto que la religión tiene en la formación de las conciencias libres. Y Larra tenía razón. Como apuntábamos antes, desde Cádiz hubo serios y bien planteados intentos de reformar la Iglesia española, pero pocos fueron quienes pretendieron hallar una manera nueva de entender la religión. Y aunque éstos existieron (cual es el caso de J. L. Villanueva y el grupo de clérigos jansenistas) perdieron credibilidad a los ojos de los jóvenes liberales como Larra porque en la práctica hicieron demasiadas concesiones a la reacción. El ejemplo más palmario lo proporcionaba la misma Constitución de 1812.

En el prólogo a *El dogma de los hombres libres* reconoce a los liberales de Cádiz un esfuerzo por asumir la religión, hacerla suya sin despreciarla<sup>40</sup>, pero este reconocimiento no implica que Larra esté de acuerdo con el resultado final. Unos meses antes de publicar la traducción de Lamennais, en abril, escribe en su artículo *Dios nos asista* que la Constitución de Cádiz es inservible en el día: «Fue gran cosa en verdad, pero para el año 12... Las circunstancias del año 12, la guerra que sosteníamos apoyada en el fanatismo popular y el mayor atraso de la época exigieron concesiones, en el día no necesarias, ridículas»<sup>41</sup>. Estas concesiones fueron, menciona a continuación, la invocación a la Trinidad en el preámbulo y el artículo 12. En ambos casos detecta Larra un acusado propósito de mantener la sacralización de la sociedad y la intervención de la religión en asuntos temporales.

Finos analistas de la obra de Larra, como S. Kirkpatrick, detectan una contradicción en ambos juicios sobre la Constitución del 12, y toman pie en ello para suponer que Larra está más interesado en el prólogo a *El dogma de los hombres libres* por ganarse la opinión pública que por declarar su auténtica manera de pensar<sup>42</sup>. Sin desechar por entero esta hipótesis, nosotros consideraríamos la situación de Larra de otra forma. En *Dios nos asista*, artículo dedicado por completo a la crítica política, Larra contesta a quienes desde el liberalismo exaltado patrocinan como solución óptima el recurso a la Constitución del 12 y les señala los defectos, o mejor las anacronías, que contiene. En el prólogo a Lamennais sostiene ideas sobre el papel que la religión debe tener en la revolución. Expone detenidamente, en tanto es posible en unas breves páginas, la necesidad de una nueva manera de entender la religión y la clara separación de las esferas religiosa y temporal, por lo que no resultaba necesario insistir en los fallos de la de Cádiz. Pero sí era de interés para Larra resaltar que en el proceso revolucionario no sólo podía ser peligroso prescindir de la religión, sino que ésta se constituía en elemento esencial para crear una conciencia libre en los individuos. Como ejemplo de intento de realizar una revolución en España alude, lógicamente, a Cádiz y menciona sus aspectos positivos; no venía al caso, en el contexto de este prólogo, insistir en lo que había escrito meses antes.

Los legisladores liberales de Cádiz captaron, piensa Larra, un aspecto esencial de la revolución: que no podía hacerse al margen de la religión. Los resultados finales, sin embargo, quedaron desvirtuados porque una revolución no la hacen sólo los dirigentes. El pueblo español, marcado por el fanatismo, obligó a desvirtuaciones. En 1836 resulta necesario, por consiguiente, evitar este peligro. Hay que educar previamente al pueblo, crear conciencias libres, para hacer la revolución sin peligros. En Lamennais encuentra Larra las ideas precisas para llevar a cabo tal educación. Por eso la obra del francés sirve para el proceso revolucionario español.

También Joaquín M.<sup>a</sup> López halla en el libro de Lamennais un conjunto de enseñanzas que deben llegar al pueblo con el objeto de prepararlo adecuadamente para la revolución. La finalidad de ésta es bien clara: acabar con la tiranía y lograr la libertad. Pero los tiranos han pretendido apoyar su poder en la voluntad de Dios. Lamennais enseña cómo

eso es una mala interpretación de la doctrina de Jesucristo. Jesucristo «enseñó que todos - los hombres- eran iguales y hermanos, y que a la ley de aversión debía suceder una ley de amor y de fraternidad. Él predicó la igualdad y la libertad...»<sup>43</sup>. En modo alguno puede tomarse pie en la religión católica, mantiene López, para sustentar la tiranía. El Absolutismo ha buscado su legitimidad en la voluntad de Dios, en el origen divino de su poder. López, con su habitual retórica, exclama ante esto: «¡El derecho divino!... ¡Qué blasfemia! Apoyar la tiranía en la voluntad de Dios, cuando Dios mira a todos los hombres como hijos (...) y cuando Jesucristo predicó la igualdad, la paz, la caridad y la mansedumbre»<sup>44</sup>. El único hecho que explica la aparición de los déspotas es la desunión de los pueblos, pues el despotismo sólo tiene un apoyo, que es la fuerza de las armas.

Una vez desmantela López el concepto erróneo de la religión como apoyo del despotismo, afirmando por el contrario la identificación entre religión y libertad, emplea su comentario a Lamennais a instar a la unión de todos los españoles para conseguir la libertad. Al igual que Larra, el concepto de religión tomado de Lamennais tiene una finalidad clara, la de servir para la revolución. López analiza otras cuestiones, además de las religiosas, que le inspira la lectura de *Paroles...*, como el concepto de propiedad. No sabemos la estructura definitiva que debiera adquirir la Glosa de López, pues se trata de una obra inacabada<sup>45</sup>, pero es evidente en las 43 páginas que dejó escritas, que López no profundiza como Larra en el sentido de la religión (aquél se limita a reflejar sintéticamente el concepto menesiano, pero Larra lo analiza) y que tampoco está tan preocupado como Fíguro en la creación de una nueva conciencia entre los españoles. López es más pragmático que Larra, como político profesional que fue toda su vida, y nos da la sensación, además, que no se interesa con la profundidad que lo hace Larra por la religión. De todas formas la coincidencia entre ambos, al tomar como modelo la obra de Lamennais, es suficientemente clara como para que aceptemos que en el sector del liberalismo progresista hubo un claro interés por cambiar el sentido que la ortodoxia católica imprimía a la religión.

#### 4. Debilidad del catolicismo liberal en España

Los casos de Larra y Joaquín M.<sup>a</sup> López son una muestra fehaciente del interés que suscitó en España el sentido que el catolicismo liberal francés dio a la religión. *Paroles d'un croyant* fue un libro muy apreciado, especialmente en dos momentos: en 1834-36 y en 1854, precisamente las fechas en que recurren a él Larra y López. Palau consigna la existencia de dos traducciones al castellano en 1834 (publicadas en Marsella y Burdeos), otras dos al año siguiente (aparecidas en Cáceres y Sevilla) y la de Larra en 1836. En 1838 aparece una nueva en Sevilla, pero ya no encontramos más hasta 1854, en que se publica el libro de Lamennais en Madrid en tres ocasiones<sup>46</sup>. El tema no está suficientemente estudiado,

pero no resulta aventurado afirmar, a juzgar por diversos indicios, que el eco de Lamennais y de otros integrantes de su escuela<sup>47</sup> entre el Liberalismo español fue notable en estos años. No deja de tener interés la circunstancia de que en 1836 *El Español*, el periódico dirigido por Andrés Borrego y en el que colabora asiduamente Larra, defiende en diversos artículos, aparecidos sistemáticamente sin firma, las mismas ideas que expone Larra en su prólogo a Lamennais. El 18 de marzo, por ejemplo, el titulado *Filosofía de la Historia. Sociedades bíblicas* elogia la labor de estas asociaciones y propugna una actitud tolerante hacia el Protestantismo, mostrado como modelo a seguir para los católicos a causa de su gran esfuerzo en favor de la educación cristiana del pueblo. Aunque apuntando a otro aspecto, este artículo considera modélica, como Larra, una actividad del Protestantismo y aprovecha, asimismo, para apuntar la necesaria compatibilidad entre fe religiosa y Liberalismo<sup>48</sup>. En otras ocasiones, pero siempre durante la primavera de 1836 (recordemos que es el momento en que Larra traduce a Lamennais), el periódico defiende la compatibilidad entre el Catolicismo y el progreso o la tolerancia<sup>49</sup>. Si bien somos conscientes de que estos datos no resultan suficientes para llegar a afirmaciones generales, sí los estimamos de interés para constatar una situación favorable a la reforma del Catolicismo en España. Mas reparemos que tal interés procede principalmente de personas y medios laicos. J. M. Cuenca lo observó hace algunos años: los hipotéticos sectores eclesiásticos vanguardistas estuvieron lejos de plantearse los problemas que constituían la gran preocupación de los redactores de *L'Avenir*<sup>50</sup>. En efecto, detectamos una debilidad manifiesta en los planteamientos mentales del clero en estos años, en contraste con lo que ocurrió en las etapas constitucionales anteriores. En Cádiz habían sido clérigos los más distinguidos en la lucha por la reforma religiosa; durante el Trienio también son ellos quienes afrontan la necesidad de compatibilizar Religión y Liberalismo<sup>51</sup>. En 1836 la iniciativa la toman los laicos. ¿Se debe este hecho a que el anticlericalismo es el arma que esgrimen inicialmente todos aquéllos que desean reformar la religión o es que el clero ha quedado tan debilitado tras la política religiosa de los primeros gobiernos liberales que a la altura de 1836 sólo sabe estar a la defensiva?

Las muestras de anticlericalismo son abundantes entre los españoles interesados por Lamennais. La que probablemente sea la primera traducción al castellano de *Paroles...*, realizada por un tal Juan Bauzá y publicada en 1834 en Marsella por Julio Barile y Boulouch<sup>52</sup>, contiene una nota del traductor al final del canto XVIII del siguiente tenor: «¿Qué respondes a esto, chusma fraylesca? ¿Qué respondes a esto, raza de mentira y de iniquidad? (...) Un apóstol de la verdad dice que la libertad viene de Dios; mientras que tú envileciendo tu ministerio, predicas sin pudor alguno que no puede venir sino de Satanás; un apóstol de la verdad dice que los reyes son el azote del género humano, y tú seduces al vulgo necio, diciendo que estos liberticidas representan en la tierra al ser supremo...». Este duro brote de anticlericalismo, aunque se debe a un personaje que vive en Francia, que a tenor de otras palabras suyas del prólogo suponemos es un exiliado seducido por completo por el republicanismo jacobino francés<sup>53</sup>, situación poco frecuente entre los

liberales que desarrollan su actividad en España, no desentona del que mantienen los liberales españoles más avanzados. El anticlericalismo era, sin duda, una actitud lógica para quienes estimaban que el clero, como cuerpo social, constituía la mayor amenaza para la revolución y, además, la guerra carlista se encargaba de recordar de continuo esta realidad. Así pues, como hemos dejado apuntado ya, no es un obstáculo especial el anticlericalismo para quienes en España están sinceramente interesados en la reforma del Catolicismo. Si en Francia o en Bélgica, por ejemplo, los partidarios del catolicismo liberal no dan muestras de anticlericalismo, el hecho de que surjan en España se explica por una situación específica, pero no obstaculiza la recepción de un pensamiento religioso que traspassa la lógica inquina de cualquier liberal hacia un clero siempre hostil a sus ideas.

La debilidad de la línea católico-liberal en España habría que explicarla, evidentemente, por otros motivos. J. M. Cuenca ha apuntado varios: la confesionalidad del Estado y la prohibición legal de la libertad de cultos, el peso de la jerarquía y del clero sobre las decisiones de la Corona, la religiosidad de la enseñanza<sup>54</sup>. Faltaron además personas interesadas en la renovación del Catolicismo. Los liberales anduvieron excesivamente ocupados en su lucha por conseguir las mínimas reformas en la estructura económica, política y social de la Iglesia y del clero, desgañitándose en demasiadas polémicas muchas veces artificiales. Los absolutistas y, en general, una gran parte de lo que podría calificarse como el liberalismo moderado, no pasaron en materias religiosas de practicar la oposición ciega; como ha escrito M. Revuelta, «no hubo entre nuestros conservadores cosa nueva digna de notarse, como no fuera el aferramiento a la Inquisición, la repetición de sobados argumentos apologeticos y la defensa a ultranza de unos privilegios que sólo servían para atenzar a la Iglesia»<sup>55</sup>. No nos extraña, por consiguiente, que para el hombre preocupado por conseguir libertades y guiado por el racionalismo propio del siglo XIX sea la defensa de la religión, incluso procurando una reforma en la manera de entenderla, asunto cargado de tales connotaciones oscurantistas y retardatarias que no podía asumirse. Esta actitud, frecuente entre los hombres más preparados mentalmente de esta época, le dolió a Larra. No fue él de ellos -aunque ciertos críticos opinen de otra forma- y no creyó oportuno mantener tal postura, pero hubo de procurarse la defensa ante posibles críticas provenientes de este sector. Parece que el objeto de escribir un prólogo a su traducción de *Paroles...* fue precisamente dejar salvada su intencionalidad y su carácter de sincero liberal a pesar de ocuparse de asuntos de religión. «No conteniéndose los partidos nunca en los justos límites, no consintiendo el calor de la lucha la reflexión, el traductor de esta obra, leído con ligereza, y sin esta previa explicación, estaba expuesto a un doble riesgo. Podía aparecer a los políticos modernos, preocupado en religión; epíteto poco envidiable en el día, y a los religiosos fanáticos desorganizador en política. Sin embargo, ni es ni uno ni otro. Si este libro puede conquistar a la causa liberal muchos de los fanáticos que creen que la religión se opone a las instituciones libres, si puede convencer a la multitud poco instruida de que la religión cristiana es una religión democrática y popular, si puede cimentar la libertad, destruyendo su mayor enemigo el fanatismo, el

traductor corre con gusto el riesgo de aquella doble inculpación; no, empero, sin declarar que ningún escritor ha escrito nunca para los que no saben leer»<sup>56</sup>.

Puede ser que en esta ocasión Larra pecara de ingenuidad respecto a las posibilidades del catolicismo español; puede ser que este prólogo fuera, en realidad, un arma más de su táctica política para llegar a amplísimos sectores, como han sustentado algunos de los estudiosos de Fíguro. En cualquier caso, lo que realmente nos interesa ahora es constatar el inmediato fracaso de los ideales de Larra. A partir de las revueltas de agosto de 1836, esto es, muy pocos meses después de escribir Larra lo anterior, los acontecimientos políticos le demostraron que resultaba imposible plasmar en España su ideal. Algo similar podríamos decir que le ocurrió a López: el posible optimismo suyo en 1854 habría de quedar truncado de inmediato. Ambos, Larra y López, murieron al año siguiente de escribir sus comentarios a Lamennais y con ellos no cabe duda que desapareció un serio intento por reflexionar sobre el catolicismo español. Los ejemplos siguientes, en este mismo empeño, los protagonizarán hombres con otro talante, los krausistas, entre quienes habría que destacar, como más próximo al momento del que nos hemos ocupado aquí, a Fernando de Castro<sup>57</sup>.

A Larra y a Joaquín M.<sup>a</sup> López, y con esto concluimos, les interesó especialmente la carga política del libro de Lamennais. De él y de su escuela no tomaron más cosas, entre otros motivos porque no resultaba sencillo adaptarlas a España. ¿Cómo hablar aquí de libertad de la Iglesia o de catolización de la sociedad? Al contrario, la tarea a realizar consistía, sobre todo, en liberar a la sociedad de la tutela de la Iglesia católica. Por eso criticaba Larra la Constitución del 12 y López insistía tanto en la unión del pueblo para luchar contra la tiranía, a la que estaba aliada la Iglesia oficial. Un requisito esencial para lograr la sociedad laicizada era la libertad de conciencia, cuyo principal obstáculo provenía de la Iglesia. En este aspecto sí que sirvió la doctrina menesiana: su anteposición de la conciencia a la obediencia ciega a la autoridad, que le supuso la ruptura con la jerarquía religiosa<sup>58</sup> era un buen ejemplo dado por Lamennais. La vía hacia un catolicismo liberal en España resultó en parte diferente, por tanto, a la francesa (y a la seguida en otros países europeos), pero ello no implica que neguemos la existencia de un serio intento para implantar en España esa manera de entender la religión<sup>59</sup>.

2006 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#) [www.biblioteca.org.ar](http://www.biblioteca.org.ar)

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). [www.biblioteca.org.ar/comentario](http://www.biblioteca.org.ar/comentario)

