

DEL *SPALTUNG* A LA LIBERTAD DE CONCIENCIA: EL LIBERALISMO DE JOSÉ BLANCO WHITE

JUAN BAGUR TALTAVULL

Universidad Complutense de Madrid

juanbagur@ucm.es

1. Introducción

En el presente trabajo estudiaremos el liberalismo de José María Blanco White (1775-1841), centrándonos en el aspecto más importante en su concepción del mismo: la libertad de conciencia. El autor sevillano no sistematizó su teoría en ningún texto, pero el análisis de sus obras más importantes permite reconstruir el significado que le atribuyó a esta ideología y filosofía política.

Integrante de la primera generación del liberalismo español, fue protagonista de acontecimientos clave en su configuración, tales como la reunión de las Cortes de Cádiz en 1810, la aprobación de la Constitución de 1812, o la independencia hispanoamericana. Igualmente, su exilio en Inglaterra le integró en importantes debates desarrollados en el país que fue durante un tiempo su modelo político y social, lo que aumenta el interés por este andaluz de proyección europea, pues su condición de exclérigo católico facilitó que se viera envuelto en varias polémicas religiosas que, entre otras cosas, tuvieron proyección en relación con la emancipación católica y la tolerancia religiosa.

Además, Blanco White es un autor de gran relevancia por su interpretación de la realidad y de la historia de España. Como se sabe, el liberalismo y el nacionalismo se encuentran directamente relacionados, ya que el proceso de construcción del Estado-nación tuvo en la idea liberal uno de sus pilares.

Utilizando como modelo el paradigma de las dos Españas¹, podemos ver en Blanco White a uno de los integrantes del nacionalismo liberal, de la tradición que según Juan Marichal conecta a los ilustrados del XVIII con personas como Manuel Azaña y Américo Castro². Pese a sus enormes diferencias, les vincula la opción por una idea cívica de nación, al mismo tiempo recurrente al historicismo³, donde la tolerancia es un ingrediente clave. Frente a ello, se alzaría una propuesta conservadora de la que es uno de los principales exponentes una de las personas que precisamente más contribuyeron a la interpretación sesgada del pensamiento de Blanco White: Menéndez Pelayo. El catolicismo, tanto por su esencia como por su papel en la historia de España, es la piedra de toque de las dos concepciones, y por ello su análisis según el andaluz estará muy presente en las siguientes páginas.

La lectura del pensamiento filosófico y político de Blanco que pretendemos realizar en esta comunicación parte del marco teórico de la historia de las emociones⁴. No únicamente por ser un campo de estudio incipiente y prometedor en la historia intelectual española, sino también porque se adapta muy bien a la persona que estamos estudiando por dos motivos. El primero, su personalidad, dado que, contra lo que dijera Menéndez Pelayo, no fue un «lastimosísimo ejemplo de la desorganización moral» obrada por la imaginación, ni actuaba «levantándose cada mañana con nuevos apasionamientos»⁵. Muy por el contrario, su conversión del catolicismo al anglicanismo, y del anglicanismo al unitarismo, sigue una lógica muy concreta: la búsqueda de una religiosidad en la que se sintiera sinceramente integrado⁶. Así lo señala en una de sus obras de madurez, *Second Travels of*

1 La genealogía de las dos Españas ha sido reconstruida por Santos Juliá. Vid: JULIÁ, S., *Historias de las dos Españas*, Madrid, Taurus, 2005.

2 MARICHAL, J., *El secreto de España: ensayos de historia intelectual y política*, Madrid, Taurus, 1996, p. 348.

3 El «historicismo nacionalista» es una nota característica de la tradición liberal española según Varela Ortega. Vid: VARELA ORTEGA, J., *Los señores del poder y la democracia en España: entre la exclusión y la integración*, Barcelona, Galaxia Gutenberg, 2013, p. 237.

4 Para profundizar en la historia de las emociones, y al mismo tiempo constatar su actualidad en el debate historiográfico, puede consultarse *Cuadernos de Historia Contemporánea*, 36, 2014. Disponible en: <http://revistas.ucm.es/index.php/CHCO>.

5 MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles. Vol. II*, Madrid, Homo Legens, 2007, p. 656.

6 Durán López llama la atención acerca de un hecho paradigmático: la gran mayoría de los escritos de Blanco White son de temas religiosos, aunque paradójicamente no se ha prestado demasiada atención a los mismos desde que autores como Goytisolo comenzaron a recuperar

an Irish Gentleman in Search of a Religion (1833), donde se retrata al decir que «I had by nature, very strong devotional feelings» y que «I have always wished some religion to be true»⁷. La segunda razón se deriva de ésta, y es el carácter de sus obras: tienen gran contenido autobiográfico, y su estilo refleja las emociones y sentimientos que experimentó a lo largo de su peregrinaje existencial. Tal y como ha escrito Fernando Durán, la emotividad «es una de las marcas indelebles de su estilo de pensamiento y escritura»⁸.

Para concretar este paradigma historiográfico en nuestro objeto de estudio, acudiremos a una categoría analítica, el *Spaltung* o «desgarramiento de conciencia», noción que en los años veinte utilizó Gebhardt para la comprensión del marranismo y que es aplicable en el mismo sentido para Blanco White: como los judíos, se sentiría atormentado por la incompatibilidad entre lo que anhelaba pero estaba ausente, y lo que rechazaba y era la norma, de lo que resultaría un alejamiento de la religión establecida⁹. De la experiencia vital de Blanco White se derivaría, y esta es nuestra hipótesis, su opción por un liberalismo entendido como apuesta por la libertad de conciencia. No tanto por métodos de análisis racional o de observación empírica de la realidad —elementos sin duda también presentes—, sino especialmente como consecuencia de su vivencia, defiende esta postura tan contraria a las de la España y la Inglaterra tradicionalistas. Como dijera Miguel de Unamuno en su reflexión sobre el hombre como «animal afectivo o sentimental», la historia de la filosofía no ha de ser la de los sistemas, sino antes que nada la de los filósofos de las que se derivan, las del hombre que «nace, sufre y muere», el «hombre de carne y hueso»¹⁰.

De esta manera, para conocer las ideas que queremos indagar recurriremos al método hermenéutico, adaptando el círculo de Dilthey al marco

al escritor sevillano en la década de los setenta. Vid: DURÁN LÓPEZ, F., «El destierro infinito de Blanco White en la mirada de Juan Goytisolo», *Revista de literatura*, 143, 2010, pp. 69-94, p. 82.

7 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels of an Irish Gentleman in Search of a Religion. Not by the Editor of «Captain Rock's Memoirs»*. In *Two Volumes. Vol II*, Dublin, Richard Milliken and Son, 1833, p. 7.

8 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria. Edición de Fernando Durán López*, Sevilla, 2010, p. XXVIII.

9 LOMBA FALCÓN, P., «Marranismo y disidencia. Un origen hispánico de la crítica moderna», en *Daimon: Revista de filosofía*, 57, 2012, pp. 67-80, p. 71.

10 UNAMUNO, M., *Del sentimiento trágico de la vida en los hombres y en los pueblos*, Madrid, Biblioteca Nueva, 2006, p. 79.

teórico: estudiaremos cómo las ideas vertidas en los textos de Blanco White reflejan no únicamente el contexto histórico-social¹¹, sino también las emociones del autor, y asimismo, cómo éstas condicionan a aquéllas. Finalmente, es necesario aclarar que trataremos en conjunto todas las obras del autor, pues aun sabiendo que pasa por diversas fases en su biografía personal y que en historia intelectual siempre hay que tener presente el contexto exacto de cada escrito, existe una gran continuidad en el tema que permite que, por falta de espacio, no entremos en más detalles.

2. El régimen emocional de España: la conciencia desgarrada

Según afirmó Donoso Cortés, «en toda gran cuestión política va envuelta siempre una gran cuestión teológica»¹². Si esto es cierto para Blanco White, es porque su concepción del liberalismo se desarrolla en oposición al sistema político absolutista que en España estaba íntimamente enlazado con el catolicismo. En las *Cartas de España* afirma que el «carácter nacional» de su patria únicamente puede comprenderse desde el «carácter de la religión nacional». Como muchos autores, señala que la identidad española se vincula a la Iglesia de Roma, pero no entendiéndolo como una esencia beneficosa, sino un estado nocivo¹³ en base al que se asociaron las «leyes españolas con el despotismo y el Cristianismo con la persecución y el absurdo»¹⁴. Todo sistema político tiene según Reddy un «régimen emocional»¹⁵, conjunto de emociones y prácticas inculcadas para cohesionarlo, y en el caso de España esto se encontraba muy bien fundamentado porque comenzaba con el carácter de la relación personal de cada individuo con una religión que, como veremos más abajo, concebía Blanco como sentimentalista.

11 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 8.

12 DONOSO CORTÉS, J., *Ensayo sobre el catolicismo, el liberalismo y el socialismo*, Salamanca, Almar, 2003, p. 95.

13 Fernando Durán López resalta esta concepción de la identidad como «estado» que se deduce del análisis literario de Blanco. Vid.: BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica...*, O. C., p. XVII.

14 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España. Edición de Antonio Garnica*, Sevilla, Fundación José Manuel Lara, 2004, pp. 11 y 42.

15 PLAMPER, J., «Historia de las emociones: caminos y retos», *Cuadernos de Historia Contemporánea...*, O. C., pp. 17-29, p. 24.

Pero el elemento clave que define al catolicismo según Blanco, y que explica su dominio sobre las conciencias, es el principio de infalibilidad. Aunque las tesis religiosas del autor sevillano cambian notablemente entre la pérdida de su fe católica hacia 1802 y la conversión al unitarismo en 1835, siempre se aprecia una constante en esta crítica. La enseñanza que el Concilio Vaticano I declararía dogmática décadas después de su muerte, era según su visión causa de una interpretación sesgada del cristianismo a nivel teológico, pero sobretodo fuente de malestar psicológico para las personas que recibían el influjo de quienes creían en una verdad absoluta. Su argumento, presente desde que comienza a polemizar con el catolicismo en los albores del XIX, se mantendrá con pocos matices idéntico en sus obras de madurez. Si en *Practical and Internal Evidence against Catholicism* (1823) afirma que la infalibilidad «makes the church of Rome, essentially and invariably, tyrannical» y que hace de la Iglesia «the declared enemy of mental Independence»¹⁶; en los *Second Travels* resume su concepción de la religión oficial de España al decir que todo su sistema se construye sobre una «legal fiction» en virtud de la que «the King can do no wrong», lo que prevendría para la Iglesia —y consecuentemente el Estado— «the numerous dangers which arise from granting to every man the right of judging by himself». La trágica consecuencia de la infalibilidad de la Iglesia era que confundía la opinión con la verdad, pues los sacerdotes convertían sus ideas en «the archetype and model of the true and right human mind», condenando de esta suerte a quienes tuvieran «a different intellectual taste or constitution». Considera que existe una pluralidad epistemológica con «different degrees of evidence» en cuanto al conocimiento de la realidad, y señala así con Paley que «every one will find a favourite foundation» para su fe¹⁷. Frente a este hecho, la Iglesia católica trataba de imponerse, y por ello la práctica totalidad de las condenas de Blanco al sistema religioso que profesó en su juventud parten del intento de mostrar que, desde Trento, el bautismo se constituyó en «an indelible brand of slavery»; y aunque a veces acude a razonamientos teológico-filosóficos, para justificarlo recurre constantemente a su propio testimonio¹⁸.

16 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence against Catholicism, with Occasional Strictures on Mr. Butler's Book of the Roman Catholic Church; in Six Letters Addressed to the Impartial among the Roman Catholics of Great Britain and Ireland*, Georgetown D.C., Printed and published by James C. Dunn, 1826, pp. 127 y 155.

17 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 8 y 69-74.

18 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 130.

Así, haciendo memoria de su niñez, en la autobiografía publicada en 1845 muestra que su familia fue la primera circunstancia que condicionó esta experiencia religiosa. Aunque elogia el espíritu caritativo de su padre, señala que para él la educación cristiana que tanto se esforzó en transmitirle se entendía como «perfecta sumisión a las opiniones de su director espiritual», y afirma que puesto que «mi felicidad dependía de ellos», la desgracia de todos venía de la «obediencia ciega a la religión según la cual vivieron y murieron». En este marco, la confesión auricular será el sacramento que repetidamente describirá como herramienta de control más perniciosa, recordándola al modo de una «cruel disciplina» que le obligaba a desnudar sus pensamientos más íntimos, constituyendo para él un «castigo» el acompañar domingo tras domingo a su padre a la iglesia¹⁹. Más tarde al describir a Mrs. Cusiack, personaje imaginario de sus *Second Travels*, se refiere a este sacramento aludiendo al dominio que el también inventado padre Sohan ejercía sobre la familia entera, definido como «his most powerful instrument of annoyance», y diciendo que era «quite dangerous to the health and spirits»²⁰. Los hechos de este libro se refieren a experiencias concretas que pudo haber vivido y conocido, pero a sí mismo se refiere cuando habla en su *Autobiografía* del «espantoso espectro» que supuso para él guardarse un pecado durante catorce años, pues creía firmemente en el infierno²¹, y negando que la inmoralidad fuera siempre causa de increencia —como diría sobre él Menéndez Pelayo— afirma en otra ocasión que el error de los pecados contra la fe estaban «deeply implanted by education in my soul»²². Blanco nunca negó la sinceridad con la que durante años profesó el catolicismo, reconociendo la fortaleza con la que sus principios habían entrado en su conciencia. Durante su noviciado, recuerda como una de las cargas más pesadas que tenía la de rezar el Breviario cada día, experimentando una contradicción entre sus principios y su tendencia natural: «se me había hecho creer que este deber había que cumplirlo también bajo pena de pecado mortal»²³. Vemos así un ejemplo de lo que el ya citado Reddy definía como «objeto emocional»

19 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía de Blanco White*. Edición de Antonio Garnica, Sevilla, Universidad de Sevilla, 1988, pp. 30-31.

20 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 21.

21 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 62.

22 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence ...*, o. c., p. 18.

23 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía...*, o. c., p. 45.

o «emotive»²⁴: la codificación de un sentimiento —en este caso el miedo al pecado— que produce efectos subjetivos —el *Spaltung*.

Expresiones como estas muestran la realidad del desgarramiento de Blanco, que vinculaba también a la creación de un estado de infantilismo en las personas. Desde su perspectiva, la actuación de confesores y directores espirituales evitaba la emergencia de aquello que Kant consideraba base de la vida adulta y responsable: la autonomía moral. Eran instituciones que, erradicando la «determinación personal» y evidenciando que «la conciencia de los individuos está en poder de otra persona», provocaban que la «responsabilidad moral» no se afanzara, dañando de esta suerte el «desarrollo normal de la conciencia personal»²⁵. En 1833, por boca de Mrs. Cusiack afirma que esta sujeción moral provoca una «spiritual anxiety»²⁶, algo que en numerosas ocasiones había llamado «mental slavery»²⁷ resaltando que una de sus principales consecuencias era el «dividir a los españoles (o irlandeses en el libro de 1833) en dos grupos: fanáticos e hipócritas»²⁸. Quienes asumían la infalibilidad de la Iglesia, insiste recurrentemente, se convertían en integrantes del primer grupo, y aquéllos que como él la cuestionaban, quedaban desgarrados para siempre: puesto que el orden eclesiástico se confundía con la civil, «the law left me no choice between death and hypocrisy»²⁹.

Blanco White desnudaba su alma en la mayoría de sus escritos, porque acudía al individualismo metodológico y daba por supuesto —desde su experiencia como confesor— que lo que ocurría en su conciencia era lo mismo que se daba entre su compatriotas, que «few among my own class [...] think otherwise than I did»³⁰. Haciendo extensivo su desgarramiento, dice por ejemplo al prologar en 1822 sus *Cartas de España* que pretende describir la «situación moral» de su patria, y que los elementos biográficos que en ellas se muestran dan idea del estado del país entero³¹, de una auténtica «comu-

24 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», *o. c.*, p. 24.

25 *Ib.*, pp. 50-51 y 60.

26 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, *o. c.*, p. 37.

27 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 23.

28 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 12.

29 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 23.

30 *Ib.*, p. 39.

31 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 4.

nidad emocional»³². También al publicar *Practical and Internal Evidence* cita «my knowledge of the most enlightened classes of Spain» para negar que todo el sufrimiento descrito sea obra de su carácter³³. En esta línea, una de las experiencias vitales que más marcó a Blanco fue la etapa en la que, recién ordenado sacerdote, en 1800 acostumbraba a confesar durante dos horas diarias a monjas. Esta labor es la que más firmemente le convenció del daño a la conciencia personal provocado por la creencia en la infalibilidad y la derivada autoridad sacerdotal, pues las consecuencias del desgarramiento se ven con claridad en las numerosas descripciones que hace de las mujeres con votos perpetuos. Define a las que profesaban contra su voluntad como «uno de los resultados más tristes que jamás haya producido la superstición», que generaba personas desesperanzadas y con un «secreto íntimo» de infelicidad únicamente conocido por el confesor³⁴, y no duda en denominarlas «pobres prisioneras» de «conciencia enfermiza»³⁵. En definitiva, lo característico de las monjas es que renunciaban a su voluntad, «and made herself a passive mas of clay in the hands of a superior»³⁶. Además el infantilismo, y consecuente servilismo, que devenía del principio de infalibilidad y de la manipulación de la emotividad, no se reducen ni mucho menos a formas de vida como la consagrada o a sacramentos como la confesión, sino también a creencias muy enraizadas en la cultura católica, como la del Purgatorio. De ello se derivaba la venta de bulas y dispensas, con las que lograba la Iglesia no tanto un beneficio económico como especialmente perpetuar la «spiritual dependence»³⁷.

3. La nación católica frente a la nación protestante

Tal y como ha dicho Moreno Alonso, al escribir constantemente sobre su experiencia, Blanco estaba desarrollando una «acción terapéutica» contra su tormento, que es sin embargo indisoluble de una crítica a España³⁸. Estaba «obsesionado» por su patria, y en sus textos autobiográficos manifiesta que

32 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», *o. c.*, p. 24.

33 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 19.

34 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, *o. c.*, p. 138.

35 BLANCO WHITE, J. M., *Autobiografía...*, *o. c.*, p. 83.

36 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, *o. c.*, p. 146.

37 *Ib.*, p. 94.

38 MORENO ALONSO, M., *Blanco White: la obsesión de España*, Sevilla, Alfar, 1998, p. 74.

conoce plenamente la relación indisoluble del yo con su circunstancia. Asumía lo que Ortega llamaría «patriotismo del dolor»³⁹, una actitud de amor a España que excluía toda idealización, buscando por contra los orígenes de sus males para tratar de mejorarla. Llama así la atención la gran diferencia que existe entre Blanco White y otros intelectuales liberales de las primeras décadas del siglo XIX en cuanto a su interpretación de la identidad española y su vínculo con el liberalismo. Siguiendo los postulados de ilustrados como Cadalso, los integrantes de las Cortes de Cádiz desarrollaron un metarrelato llamado a veces «austracismo», que exaltaba un supuesto carácter liberal en los españoles, innato y manifestado en la Monarquía limitada medieval. Esta concepción se mantuvo en las décadas siguientes, y por ejemplo el moderado Martínez de la Rosa sostenía que la Monarquía templada —aquella que contrapesaba el elemento aristocrático y el popular— tenía únicamente dos precedentes históricos: la Constitución inglesa y las Cortes de Castilla⁴⁰.

Blanco White también optaba en su modelo político por una Monarquía de este estilo, y ya en el debate gaditano se oponía al a unicameralidad apostando por la creación de un Senado con representación de nobleza e Iglesia⁴¹. E igualmente apelaba al ejemplo inglés —en su etapa anglicana—, pero no para ponerlo en relación con España, sino señalando que es el único país que «ha gozado de una libertad moderada en todos puntos, y casi ilimitada en cuanto a la imprenta»⁴². No creía tampoco que el régimen político ideal para España partiera de un precedente histórico en el que se hubieran manifestado la supuesta esencia liberal de los españoles. Muy por el contrario, para él la Edad Media es en gran medida origen de los males de la nación: su historicismo nacionalista no exalta la esencia, sino que critica el estado, y así una década antes del libro de Martínez de la Rosa, tras el fenecido Trienio liberal, escribía un interesante trabajo, el *Bosquejo de la historia del entendimiento humano en España desde la restauración de la literatura hasta nuestros días*. Allí,

39 ORTEGA Y GASSET, J., «La herencia viva de Costa», en: ORTEGA Y GASSET, J., *O. C. Tomo I (1902-1915)*, Madrid, Taurus: Fundación José Ortega y Gasset, 2005, pp. 401-404, p. 401.

40 MARTÍNEZ DE LA ROSA, J., *Espíritu del siglo. Volumen I*, Madrid, Imprenta de D. Tomás Jordán, 1835, p. 76.

41 LÓPEZ DE LERMA GALÁN, J., «El pensamiento político de Blanco-White: sus conflictos con las Cortes de Cádiz por la publicación del número 13 del periódico «El Español»», *Ámbitos: Revista internacional de comunicación*, 17, 2008, pp. 291-308, p. 292.

42 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., p. 134.

además de reivindicar el pasado árabe, sostenía la tesis de que «desde la cuna de la monarquía» en la Edad Media, «el entendimiento humano ha estado en completo vasallaje en todos los dominios de España»⁴³. Siendo para él la libertad de conciencia la base de la dignidad humana, no podía aceptar que las Cortes medievales –según habían indicado autores de la talla de Cadalso, Argüelles o Martínez Marina–, fueran un precedente apto para el siglo XIX, dado que antes que contrapeso de poderes, el liberalismo era para él libertad de conciencia. Lo que hacía de Inglaterra el ejemplo a imitar no era únicamente su organización política, sino antes que nada el carácter nacional que la había generado, y que partía de los principios de la Reforma. Por esto, ya en 1811 negaba la tesis principal de los creadores del mito historicista liberal⁴⁴: las Cortes de Cádiz no eran una actualización de la legislación secular española, sino la imposición de una utopía alejada de la situación real. Desde Inglaterra, veía que las Cortes españolas poco tenían que ver con el Parlamento inglés porque pretendían hacer «una constitución por teoría» en lugar de «una por experiencia»: tanto para España como para América había que «acomodarse a las circunstancias», lo que entre otras cosas implicaba ir a la raíz del mal español: la tiranía religioso-política⁴⁵. En la concepción de Blanco White, el poder político tenía que intervenir para evitar cualquier tipo de tiranía religiosa, porque «las virtudes públicas sólo florecen en el suelo de la libertad», tal y como afirmó con ocasión de los debates sobre la emancipación hispanoamericana: demandaba como un derecho natural la libertad de comercio y la autonomía política, pero sobretodo de religión⁴⁶. Si pudiera rescatarse lo aprovechable de las antiguas libertades españolas, ello tendría que acompañarse de lo realmente importante: una reforma religiosa que rectificara la naturaleza de la religión católica⁴⁷. En otra ocasión sostiene que para España y los países que han estado bajo su influencia, los cambios legislativos no serán importantes si no se establece la «libertad intelectual o

43 *Ib.*, p. 120.

44 Álvarez Junco, J., y DE LA FUENTE MONGE, G., «Orígenes mitológicos de España», en: MORALES MOYA, A., FUSI AIZPURÚA, J. P., y DE BLAS GUERRERO, A. (dirs.), *Historia de la nación y del nacionalismo español*, Barcelona, Galaxia Gutenberg: Círculo de lectores, 2013, pp. 3-46, pp. 39-40.

45 BLANCO WHITE, J. M., *El Español y la independencia de Hispanoamérica. Edición de Juan Goytisolo*, Madrid, Taurus, 2010, p. 192.

46 *Ib.*, p. 130.

47 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 328.

moral», única capaz de estimular las actuaciones capaces de «recuperar a una nación decaída»⁴⁸.

En esta línea, son constantes los escritos de Blanco sobre la Inquisición, instrumento paradigmático del entrelazamiento de Iglesia y Estado en su combate común por la unidad católica. En abril de 1811 había denunciado el recurso a la censura con fines aparentemente benéficos —como quienes en el siglo XX la plantearían en la línea de Leo Strauss—, porque el paternalismo no eliminaba el error: al contrario, la razón es lo único legítimo para combatir el mal, porque la masa del pueblo no podría ser engañada con una discusión libre⁴⁹. Pero más que de cualquier otra cosa, la Inquisición era causa del desgarramiento de las conciencias, y así recuerda el enorme sufrimiento de su madre cuando comenzó a enterarse de que su hijo tenía dudas de fe, quedando atormentada por «the fear that she might be obliged to accuse me to the Inquisition»⁵⁰. Pero si en su madre era la adhesión firme al catolicismo lo que provocaba el mal, en Blanco era su rechazo al mismo, razón por la que se sintió profundamente liberado al huir a Inglaterra, comprobando allí por vez primera que «a Christian is not necessarily a bigot», de que la «British liberty» no era incompatible con el fervor, aunque sí con el catolicismo. A llegar a su tierra de acogida, pudo recuperar el equilibrio psicológico, pues el hecho de arrojar «the mask which the Inquisition had forced me to wear, refreshed my soul»⁵¹. Desde su patria de acogida pudo ver con horror que el Santo Oficio no desaparecería con Fernando VII, lamentándose de que se mantuviera una de las instituciones que juzgaba más perniciosas de la historia de España. Durante tres siglos, había ejercido su influjo sobre España provocando la destrucción de «the soil of Spain», evitando durante generaciones que el pensamiento se desarrollara, y de esta manera la misma hipocresía que se daba en las conciencias desgarradas, se evidenciaba en el estado de la cultura. Afirma que «the same sacrifice of sincerity is required at the Spanish universities», totalmente ajenas a la «intellectual liberty» obrada por la Reforma en países como Inglaterra⁵². Su concepción de la decadencia de España queda resumida en las *Cartas de España*, cuando dice que la «en-

48 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., pp. 129-130.

49 BLANCO WHITE, J. M., *El Español...*, o. c., p. 169.

50 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 74.

51 *Ib.*, p. 25.

52 *Ib.*, pp. 132 y 159.

fermedad nacional» deviene de que los españoles «estamos corrompidos por aquello mismo que debería servirnos para alimentar y promover las virtudes sociales»: la religión⁵³. Señala por tanto que no es el cristianismo como tal, sino el catolicismo –más adelante añadirá el anglicanismo– lo que provoca la destrucción de las naciones al generar la corrupción de los hombres; pero también que precisamente la vivencia de la religión desde la libertad, puede producir en la sociedad toda el progreso.

Así se comprende su actitud aparentemente poco liberal ante la emancipación católica, por lo menos en los años en los que por iniciativa de los *whigs* se debatió en Inglaterra. Blanco White publicó el importante libro *Practical and Internal Evidence Against Catholicism* en 1823, y aunque dijera que se trataba únicamente de un trabajo intelectual sin connotaciones políticas, es difícil creer que realmente lo asumiera, dado que para él religión y política están directamente unidas. En aquella época se mantenía cercano a la concepción *tory* del liberalismo, en virtud de la que el anglicanismo era pieza indispensable del sistema político, y además él mismo había suscrito los artículos de la fe anglicana casi una década antes. Es un libro clave para entender su lectura del liberalismo, puesto que a pesar de sus continuas apelaciones a la libertad de conciencia y su oposición a la tiranía religiosa, no apostó entonces por la emancipación católica, ya que consideraba que el catolicismo era por esencia contrario a la libertad política y conducía a la corrupción de los pueblos: «a Roman Catholic cannot honestly do his duty as a member of the British Parliament whitout moral guilt». Si en los países católicos era la hipocresía el principal obstáculo para el desarrollo civil que se derivaba de la religión, en países como Gran Bretaña o Irlanda, escribe en 1823, «the danger which may threaten this country in the admission of Roman Catholic Church legislators, depends entirely upon their religious sincerity»⁵⁴. Por su propia creencia en que la Iglesia católica es depositaria de la verdad absoluta, los católicos no podrían aceptar la colaboración con herejes ni ser fieles a su gobierno, y nunca podrían legislar en favor de la libertad de conciencia porque no creen como los protestantes que el debate racional pueda llevar a la verdad religiosa, sino que ésta se encuentra ya en manos de la Iglesia. Con el paso del tiempo, Blanco se decepcionaría con el anglicanismo y los *tories*, viendo en toda Iglesia establecida un obstáculo para la

53 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 48.

54 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. VI.

libertad. Así, en el libro *Second Travels* se aprecia una evolución con respecto a *Practical and Internal Evidence*, dado que enfatiza mucho más la posibilidad de que todo cristiano conozca la ley natural desde su razón, y ya no identifica la Iglesia anglicana con la libertad. Pero en todo caso, es la búsqueda de la libertad de conciencia lo que le lleva a huir de las formas de religión que causen desgarró en el alma, pues si bien bajo la Inglaterra liberal no se sentía oprimido como en España, tampoco vio en ella el sistema de perfección que antes sí había atisbado.

4. La rectificación del carácter como reforma de la sociedad conforme a la ley natural: el liberalismo deliberativo

La lectura de la realidad irlandesa está hecha en base a su experiencia de España. Allí el influjo de la Iglesia católica era fundamental, y por esto la importancia de sus descripciones constantes de la vida religiosa radica en que España en tanto que Estado, y nación, es presentada como un auténtico monasterio, sometido a los mismos mecanismos de control subjetivo que atribuía a la relación entre fiel y confesor, únicamente que proyectado a nivel político en la relación entre la masa católica y sus dirigentes políticoseclesiásticos. Afirma sobre los sacerdotes que «they keep kingdoms in subjection», evitando el progreso porque «subdue the will of millions»⁵⁵. La existencia de siete sacramentos, contra los dos del anglicanismo, es descrita como una enorme fuente de poder en sociedades sinceramente católicas, que creían en los dogmas, porque sus consecuencias obraban sobre la vida civil. Por ejemplo, la creencia en la Transubstanciación obligaba a los reyes a besar a los obispos, y el sacramento del matrimonio implicaba que «the source and bond of civil society is directly and primarily subjected to the church»⁵⁶. De esta manera, según su interpretación, el gran problema de las naciones católicas era la unión de la Iglesia y el Estado, que se derivaba directamente de la naturaleza de la primera, pues en un momento histórico «Christianity becomes a political association». Así lo expone por boca de Mr. Fitzgerald en *Second Travels*, quien dice a los interlocutores presentados por Blanco en este libro que en los primeros siglos los cristianos se fueron convirtiendo en «instruments in the hands of the clergy», que utilizó el «enthusiasm» –concepto

55 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 24.

56 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 90.

que entiende en el sentido de emoción religiosa, manipulable—, para controlarles⁵⁷. En este libro sostiene la que ya fue su principal tesis en el de 1823: que la idea de infalibilidad papal conduce irrevocablemente a la tiranía, de suerte que la interferencia en los «civil duties» no es un abuso sino un uso⁵⁸.

La razón por la que se oponga con tanta firmeza al principio de infalibilidad de la Iglesia radica en su concepción de la estructura de la realidad. Sostiene de forma más o menos directa en todos sus libros que existe una verdad única, que identifica con una ley natural. Pero no propone que el Estado convierta esa ley natural en ley positiva, dado que parte de la base de que ningún ser humano puede aprehenderla en su totalidad. En 1824 sostiene que «la causa y los intereses de la verdad no pueden prosperar sino bajo un sistema legal de libertad intelectual», que permita que «la razón humana discuta» y evite «la degradación de los pueblos»⁵⁹. Parafraseando la tesis de Habermas sobre la democracia deliberativa, podríamos señalar que el de Blanco White es un liberalismo deliberativo, en virtud del que es necesario el diálogo para que exista libertad, y todo sistema político ha de impulsarlo. Acude a la historia para mostrarlo, señalando que las grandes verdades que el hombre posee no han sido impuestas por poderes infalibles, sino «by the concurrence of individual *witnesses* to the truth with each found in his mind», partiendo de la «fallibility» de todo ser humano⁶⁰. Aplicándolo a la situación de la opinión pública, en el caso de la de España durante la invasión francesa de 1808, critica el carácter español diciendo que desde hace siglos se caracteriza por el sometimiento, diciendo por contra que «la disidencia es la gran característica de la libertad»⁶¹.

Por tanto, para Blanco el hecho de que no exista una autoridad capaz de mostrar la verdad no implica que ésta no exista, sino que se conoce partiendo desde otra vía. Esto se comprende a partir de la antropología por la que opta, más optimista que la que parece sustentar el catolicismo desde su lectura del mismo. En la concepción del hombre de nuestro autor, todo individuo racional se encuentra en disposición de conocer la verdad, percibiéndola desde lo que define como «internal feeling» por oposición a la «syllogistic convic-

57 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 82-98.

58 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 44.

59 BLANCO WHITE, J. M., *Artículos de crítica e historia literaria...*, o. c., p. 120.

60 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 154.

61 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 316.

tion». Esto tiene una importante dimensión política, que explica el carácter de las naciones, su historia y su presente, dado que es la base de las acciones humanas importantes, lo que reconoce como «the common bond of social life, the ground of retributive justice, the parent of all human laws»⁶². Lo que Blanco veía en el sistema político inglés por oposición al catolicismo, antes de su decepción con el anglicanismo y el liberalismo *tory*, es que facilitaba una libertad que redundaba en la felicidad individual porque estimulaba la adhesión personal, y con ello creaba una nación cohesionada. De nuevo una «comunidad emocional», pero donde el «sistema de emociones»⁶³ interno a la misma fuera acorde con la naturaleza humana y no provocara desgarró, sino felicidad. Muy paradigmática de su concepción es la dedicatoria del libro de 1833, donde asegura que la felicidad de la población de Irlanda «must depend not on the *antiquity* or *nationality*, but on THE TRUTH of their religion, which their great majority shall profess», que alcanzarían desde una «fair and independent examination» libre de prejuicios⁶⁴.

Todo lo contrario se derivaba de las sociedades donde imperaba la Iglesia romana. Lo que él expone desde la experiencia de España, «represents all Catholics countries»⁶⁵, y por eso se escandalizó de que tanto la Constitución de Cádiz como las de las nuevas repúblicas americanas, blindaran el catolicismo como religión de Estado. En junio de 1812, con ocasión de la primera escribía que era menester que el Estado interviniera para mantener la pureza de la religión, dadas las consecuencias políticas que de ello se derivaban, pero legislando para «dejar abierta la puerta para que cada cual tome el partido que su corazón le dicte; y no obligar a nadie a que al error una el perjurio», pues «las leyes no pueden prohibir justamente sino lo que daña injustamente a otros: limitar la libertad individual sin este objeto es indudable tiranía», y se da la circunstancia de que seguir la religión que a cada uno «dicta su conciencia» no daña a nadie⁶⁶. Décadas después seguirá defendiendo lo mismo, al escribir esta vez a los irlandeses para tratar de convencerles de que la infalibilidad católica era expuesta por la Iglesia para prevenir los «numerous dangers which arise from granting to every man the right of judging

62 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 37.

63 PLAMPER, J., «Historia de las emociones...», o. c., p. 23.

64 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 1.

65 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., p. 39.

66 BLANCO WHITE, J. M., *El Español...*, o. c., p. 254.

for himself»⁶⁷. La Iglesia era un eficaz instrumento para el Estado, puesto que lograba introducirse en las conciencias debilitándolas sin necesidad de la violencia. En las *Cartas de España* decía que el «despotismo español» no provocaba la desesperación del pueblo –aunque sí la de individuos como él– pues «no es la tiranía del negrero cuyo látigo siembra deseos de venganza en el corazón de los esclavos», sino al contrario, «la precaución del ganadero que castra el ganado cuya fuerza teme». Lo que había ocurrido entre los españoles es que «nos han prolongado artificialmente la infancia»⁶⁸.

Para prevenir los efectos individuales del desgarramiento espiritual, y los políticos del influjo social del estado de infantilismo que esto provoca, Blanco propone huir del emotivismo, manipulable, en favor del camino que enseña la razón. Mr. Fitzgerald en los *Second Travels* le dice al protagonista del libro –el propio Blanco– cuando éste le plantea que no encuentra seguridad en la Iglesia católica, que la única que encontrará es la derivada de la «rational conviction», que puede aplicarse incluso sobre el Evangelio. Según su teoría, la Iglesia católica –como los pietistas y otros grupos protestantes–, pueden manipular a las masas porque acuden a una parte innoble en el hombre: su elemento irracional. El por él tan denigrado «enthusiasm» es definido, otra vez por boca de Mr. Fitzgerald, como «a spurious faith kept up by means of animal or nervous excitement»⁶⁹. La Iglesia católica habría recurrido a ello durante siglos, y así el mismo Mr. Fitzgerald sostiene que la corrupción católica comenzó desde que «the bishops encouraged superstition when it subjectes people to their own sway». Denuncia de este modo que el propio San Agustín supuestamente promoviera el encuentro de reliquias falsas para utilizar el «popular enthusiasm in the service of the *political church*», dado que lo substancial del catolicismo –además de la creencia en la infalibilidad– sería trabajar sobre «the imagination or the people» recurriendo a las emociones⁷⁰. En su descripción de la religiosidad de los españoles, vincula el infantilismo precisamente con el método utilizado por los evangelizadores, afirmando que «un misionero se siente defraudado si no lo

67 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., p. 8.

68 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., pp. 32 y 51.

69 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 39 y 60.

70 *Ib.*, pp. 98 y 174.

interrumpen los gemidos y si una parte del público femenino no prorrumpe en lamentos histéricos»⁷¹.

Contra ello, el que en 1833 llama «pure Christianity» parte de que todos los hombres son falibles, pero precisamente por ello, no pueden ser dirigidos desde fuera. Sostiene que Dios ha concedido a cada uno la capacidad de establecer «his own principles of belief and conduct», y así cada hombre ha de usar «his own judgement on the subject or Religion». En definitiva, frente a la tiranía de la superstición, dice Mr. Fitzgerald cuando Mrs. Cusiack le pregunta qué es la verdad que el cristiano debe seguir, que ésta no es sino «the only truth to which you can *bear witness* –YOUR TRUTH»⁷². Por esto, en el libro que había escrito en la década anterior decía a los católicos que abandonaran la pretensión de que la suya fuera la única Iglesia capaz de obtener la salvación y «all liberal men in Europe will offer you the right hand of fellowship», pues si «your other doctrines concern but yourselves», la pretensión de monopolizar la verdad «endangers the peace and freedom of every man living». El catolicismo chocaba con la ley natural, no únicamente por cuestiones también muy criticadas por Blanco como el celibato sacerdotal, sino antes que nada porque al denegar la salvación «to those who venture to think for themselves», provocaban una «invasión of men's natural liberty», de los «natural rights of the human mind»⁷³. Antes de escribir esto, afirmaba que la «religión nacional de España» le provocó innumerables males, y que le costó ganar su libertad, pero también que «ningún poder de la tierra me hará renegar otra vez de la guía de mi razón»⁷⁴.

5. Conclusión

Según se ha tratado de mostrar en las páginas precedentes, el liberalismo de Blanco White está íntimamente ligado con su experiencia religiosa, que provocó en él un desgarramiento personal que explica su defensa constante de la libertad de conciencia. Hemos visto que según su interpretación, religión y política están directamente unidas, pues la naturaleza de la primera explica siempre la situación de la segunda. En este marco, considera que el catoli-

71 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 161.

72 BLANCO WHITE, J. M., *Second Travels...*, o. c., pp. 136 y 142.

73 BLANCO WHITE, J. M., *Practical and Internal Evidence...*, o. c., pp. 72, 82 y 121.

74 BLANCO WHITE, J. M., *Cartas de España...*, o. c., p. 60.

cismo se basa en dos cuestiones: el principio de la infalibilidad y el recurso al «entusiasmo», lo que provocaría que el clero penetrara en las conciencias desde la manipulación de las emociones, generando bien un estado de infantilismo en los hombres que les incapacita para la vida pública, bien un carácter hipócrita como el que él vivió. Por el contrario, el protestantismo –en su versión anglicana, o unitaria tras su segunda conversión– parte de una noción antropológica con dos supuestos: la falibilidad de todo hombre y la no por ello inexistente capacidad de comprender la realidad desde un trabajo conjunto y dialogante. Los efectos políticos de esto último serían los que quiso ver durante un tiempo en Inglaterra, y que nunca percibió en España y los países católicos: la libertad de imprenta, intelectual, religiosa... Con ello optaba por una idea del liberalismo en virtud de la que la libertad de conciencia era la base, y no otras cuestiones como el equilibrio de poderes o la libertad económica. Así, según Blanco White, no sujetando la voluntad de un individuo a la de otro se garantizaba su felicidad individual, pero también se estimulaba el bien en la sociedad entera.