

# **LA HISTORIA DE LOS HETERODOXOS, MENÉNDEZ PELAYO Y LA HISTORIA DE LAS RELIGIONES (CON UN EXCURSUS SOBRE EL BUDISMO)**

*Francisco Díez de Velasco*

*Universidad de La Laguna<sup>1</sup>*

## **1. MENÉNDEZ PELAYO NO ES UN HISTORIADOR DE LAS RELIGIONES**

**L**A aproximación entre Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones que se intentará en estas páginas no se origina, desde luego, en el carácter de clásico en dicha disciplina de su trabajo más famoso y enteramente dedicado a temas de índole religiosa, la *Historia de los heterodoxos españoles*. De hecho el enfoque profundamente religiocéntrico de esta obra (encuadrado en la más explícita y combativa identificación católica) parecería convertir en principio su rescate sin más en tarea bien difícil, aún para los más laxos metodólogos.

Se puede decir *a priori* que Menéndez Pelayo no hacía historia de las religiones cuando escribió su obra. Podríamos incluso apuntar que aborrecía los presupuestos en los que se basaba la Historia de las Religiones, que eran la apertura a la diversidad y la renuncia de las posiciones *insider*.

Este hecho resulta evidente en el prólogo de la primera edición del libro, fechado en Bruselas en 1877:

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

- 1.<sup>ª</sup> En sentido de indiferencia absoluta, sin apreciar el valor de las doctrinas o aplicándoles la regla de un juicio vacilante con visos de imparcial y despreocupado.
- 2.<sup>ª</sup> Con criterio heterodoxo, protestante o racionalista.
- 3.<sup>ª</sup> Con el criterio de la ortodoxia católica.

---

<sup>1</sup> Este trabajo se encuadra en el proyecto de investigación «La Historia de las Religiones y el Estudio de las Religiones en España antes del Concilio Vaticano II» (HAR2011-25292).

No debe ser escrita con esa indiferencia que presume de imparcialidad, porque este criterio sólo puede aplicarse (y con hartas dificultades) a una narración de hechos externos, de batallas, de negociaciones diplomáticas o de conquistas (y aun éstas, en sus efectos, no en sus causas): nunca a una historia de doctrinas y de libros, en que la crítica ha de decidirse necesariamente por el bien o por el mal, por la luz o por las tinieblas, por la verdad o por el error, someterse a un principio y juzgar con arreglo a él cada uno de los casos particulares. Y desde el momento en que esto hace, pierde el escritor aquella imparcialidad estricta de que blasonan muchos y que muy pocos cumplen, y entra forzosamente en uno de los términos del dilema: o juzga con el criterio que llamo heterodoxo, y que puede ser protestante o racionalista según que acepte o no la Revelación, o humilla (¡bendita humillación!) su cabeza al yugo de la verdad católica, y de ella recibe luz y guía en sus investigaciones y en sus juicios. Y si el historiador se propone únicamente referir hechos y recopilar noticias, valiéndose sólo de la crítica externa, pierde la calidad de tal; hará una excelente bibliografía (...) pero no una historia.

Gracias a Dios, no soy fatalista, ni he llegado ni llegaré nunca a dudar de la libertad humana, ni creo, como los hegelianos, en la identidad de las proposiciones contrarias, verdaderas las dos como manifestaciones de la idea o evoluciones diversas de lo Absoluto, ni juzgo la historia como simple materia observable y experimentable al modo de los positivistas. Católico soy, y, como católico, afirmo la providencia, la revelación, el libre albedrío, la ley moral, bases de toda historia. Y si la historia que escribo es de ideas religiosas, y estas ideas pugnan con las mías y con la doctrina de la Iglesia, ¿qué he de hacer sino condenarlas? En reglas de lógica y en ley de hombre honrado y creyente sincero, tengo obligación de hacerlos.

Y ¿para cuándo guardas la imparcialidad?, se me dirá. ¿No es ésa la primera cualidad del narrador, según rezan todos los tratados de conscribenda historia desde Luciano acá? La respuesta es fácil: mi historia será parcial (y perdóneseme lo inexacto de la frase, puesto que la verdad no es parte, sino todo) en los principios; imparcial, esto es, veracísima, en cuanto a los hechos, procurando que el amor a la santa causa no me arrastre a injusticias con sus mayores adversarios, respetando cuanto sea noble y digno de respeto, no buscando motivos ruines a acciones que el concepto humano tiene por grandes; en una palabra, con claridad hacia las personas, sin indulgencia para los errores. Diré la verdad lisa y entera a tirios y a troyanos sin retroceder ante ninguna averiguación, ni ocultar nada, porque el catolicismo, que es todo luz, odia las tinieblas y ninguna verdad puede ser hostil a la Verdad Suma, puesto que todas son reflejos de ella, y se encienden y apuran en su lumbre (...)<sup>2</sup>.

Por el contrario, frente a lo que acabamos de leer, donde se expone una clara profesión de fe, la tendencia en la disciplina Historia de las Religiones ha sido justamente la de la búsqueda de la imparcialidad, de la neutralidad, a pesar de los muchos problemas implicados. Se fue con-

<sup>2</sup> Tomo I, págs. 54-55.

formando por medio de un alejamiento de las tomas de partido radicales, gracias a una diferenciación respecto de las aproximaciones al mismo tema (la religión y las religiones) que se hacían desde mucho antes de que naciese como disciplina la Historia de las Religiones (balbuciente en el siglo XVIII, desarrollada posteriormente en los siglos en los que vivió Menéndez Pelayo). Téngase en cuenta que, además, para la “ciencia” premoderna esta perspectiva conformaba la disciplina culmen, la Teología, vértice de la pirámide del saber. Las universidades occidentales surgieron en torno a las enseñanzas teológicas, y otro tanto puede decirse de universidades mucho más antiguas como las budistas, donde la religión en tanto que vivencia personal (porque quizá el término etnocéntrico de Teología cumpliría peor en ellas) era clave. La separación del estudio de la religión (y su pluralización, las religiones) de las afirmaciones creyentes que caracterizan a la Teología fue un combate clave en la configuración de la disciplina Historia de las Religiones. Bien lejos, desde luego de las sendas por las que discurre Menéndez Pelayo.

La rivalidad con la Teología, que para muchos estudiosos (algo laxos en la metodología, algo postmodernos) quizá puede parecer un tema pasado de moda, no solo ha sido, sino que a mi entender sigue siendo, una piedra angular en la delimitación del campo disciplinar de la Historia de las Religiones. Resulta una seña de identidad plantear justamente que los estudios sobre religión y religiones en las universidades no confesionales no se enmarquen en los presupuestos y modelos teológicos. Y hay que tener en cuenta que en muchos casos la Historia de las Religiones (o los otros diversos nombres que se dieron en diferentes ámbitos, como *Religionswissenschaft*, *Religious Studies*, etc.) nació del enfrentamiento con la Teología (lo habitual en los países francófonos y en los del Sur de Europa) o de su transformación por la vía de la progresiva desconfesionalización (que es el caso más común en los países escandinavos y anglófonos)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Para los planteamientos relativos a la disciplina que se han esbozado puede resultar interesante revisar, por ejemplo, los trabajos de Russell T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion. A Reader*, Nueva York, Cassell, 1999 (como editor), *Manufacturing Religion: The Discourse on Sui Generis Religion and the Politics of Nostalgia*, New York, Oxford University Press, 1997 o *Critics Not Caretakers: Redefining the Public Study of Religion*, Nueva York, State University of NY Press, 2001 entre otros, pero también teniendo en cuenta, por ejemplo lo planteado, por Benson Saler, *Conceptualizing Religion: Immanent Anthropologists, Transcendent Natives, and Unbounded Categories*, Leiden, Brill, 1993, Donald Wiebe, *The Politics of Religious Studies*, New York, Palgrave 1999 o Tomoko Masuzawa, *The Invention of World Religions*, Chicago, University of Chicago Press, 2004; también las líneas de trabajo que se recogen en Pe-

Justamente la posición de nuestro autor en este asunto no puede, otra vez, ser más diáfana, y la expone en las advertencias preliminares a la segunda edición del libro, que firma en Santander, en julio de 1910:

Mucho antes había desaparecido de nuestras universidades la Facultad de Teología, que gozaba de poco prestigio en los últimos tiempos, mirada con recelo por unos, con desdén por otros, con indiferencia por la mayor parte. Nadie le echó muy de menos, y nadie ha intentado seriamente su restauración, aun, que medios había para ello dentro del régimen concordado en que legalmente vivimos. De este modo nos hubiéramos evitado el oprobio de que España, la patria de Suárez y Melchor Cano, sea el único pueblo de Europa que ha expulsado la teología de sus universidades. Todos, católicos y protestantes, la conservan sin que este acatamiento rendido a la ciencia de las cosas divinas en centros de cultura abiertos a todo el mundo, se considere como signo de atraso en Alemania ni en Inglaterra ni en parte alguna<sup>4</sup>.

No podemos entrar a discutir el trasfondo de las palabras del autor, que requerirían un largo cotejo de casos particulares en los que Francia ilustraría una forma diferente de la que Menéndez Pelayo expone tan rotunda y pontificalmente. Lo que nos interesa es evidenciar la posición del autor, defensor claro de las enseñanzas teológicas en las universidades públicas, es decir, lo contrario de lo que haría un historiador de las religiones estándar.

En pocas palabras, desde una posición cómoda (que así rehúye la compleja experiencia de tener que leer los *Heterodoxos*) se zanjaría aquí el análisis que propongo y se podría sencillamente concluir que la relación de Marcelino Menéndez Pelayo con la Historia de las Religiones es un tema no pertinente o directamente inexistente.

Muchas veces se suele optar por este tipo de planteamientos que convierten al olvido (que se suele adobar con cierta dosis de desprecio desde la autocomplacencia de quien se permite el *non legitur* de lo que se etiqueta como *démodé* o caduco) en el principal método en el trabajo bibliográfico.

Pero con Menéndez Pelayo las cosas no son tan sencillas. Es bien cierto que hay en su obra una búsqueda permanente de la afirmación doctrinal

---

ter Antes, Armin W. Geertz y Randi R. Warne, *New Approaches to the Study of Religion*, Berlin, Walter de Gruyter, 2008 o Gregory A. Alles, ed. *Religious Studies: a Global View*, London, Routledge, 2010; Robert A. Orsi, ed. *The Cambridge Companion to Religious Studies*, Cambridge, CUP, 2011, págs. 17ss.; más bibliografía y discusiones en Francisco Díez de Velasco, «El estudio de la religión: autonomía, neutralidad, pluralidad» en F. Díez de Velasco y Francisco García Bazán (eds.), *El estudio de la religión*, Madrid, Trotta, 2002, págs.361-401, o *Id. La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Madrid, Akal, 2005 o en general en Manuela Cantón, *La razón hechizada*, Barcelona, Ariel, 2ª ed. 2009.

<sup>4</sup> Tomo I, pág. 20.

que se evidencia en la exigencia del *nihil obstat*, de una adecuación casi fantasmagórica a una ortodoxia que en cierto modo es justificación del propio ser del libro, a la par también hay un fascinante trabajo que no es desde luego el del mero teólogo.

Hay muchas páginas magistrales, donde los análisis, la erudición, la perspicacia, la fuerza de la capacidad sintética evidencian un historiador de gran calidad. Pero además no desdeña un instrumento metodológico que aborrecía el historicismo imperante en su época, que es la comparación, que resulta por otra parte una de las señas identitarias del quehacer del historiador de las religiones.

Pero desde luego no podemos retorcer los argumentos de un modo que le hagamos decir algo que no es cierto, pues Menéndez Pelayo no se considera historiador de las religiones, ni cultivador de la Ciencia de las Religiones y cuando define su dedicación en los *Heterodoxos*, dice claramente: "A quien, como yo, escribe historia eclesiástica, no le incumbe tratar..."<sup>5</sup>.

Pero curiosamente, al hablar del modelo de universidad que prefiere, y en el que la autonomía (independencia frente a los poderes políticos –no así frente a la Iglesia–) es básica, escoge como modelo de profesor de referencia junto con Mommsen a Max Müller, justamente el padre de la disciplina que se ha denominado Ciencia de la Religión:

¿Quién concibe a Max Müller o a Mommsen ajustando el modo y forma de su enseñanza al capricho de un oficial de secretaría o de un covachuelista sin más letras que las que se adquieren en la redacción de un periódico o en la sala de conferencias? Nadie más amigo que yo de la independencia orgánica de las universidades'.

Nos encontramos ante un punto muerto en nuestra argumentación y optaremos ahora por invocar la autoridad de dos ancestros de la disciplina Historia de las Religiones para apuntalar nuestras reflexiones y adentrarnos someramente en un aspecto de la recepción de la obra de Menéndez Pelayo.

## 2. ALGUNOS ARGUMENTOS DE AUTORIDAD:

### MENÉNDEZ PELAYO EN MIRCEA ELIADE Y ÁNGEL ÁLVAREZ DE MIRANDA

**M**IRCEA Eliade, por mucho que se pueda criticar su pasado de conivencia o colaboración en los años del auge de los fascismos y su silencio respecto de ese periodo a lo largo de toda su vida, que le ha

<sup>5</sup> Tomo VI, pág. 42.

<sup>6</sup> Tomo VI, pág. 277.

llevado a un cierto ostracismo (que propicia el *non legitur*) en la actualidad, sigue mostrándose como el historiador de las religiones de referencia de la segunda mitad del siglo XX.

Tenemos la fortuna de poder conocerle muy bien, ya que llevó a cabo, a lo largo de toda su vida, una minuciosa relación de sus actividades, intereses, lecturas, encuentros y pensamientos, que plasmaba primero en sus diarios, y luego en sus memorias (reelaboración de los anteriores) y sus obras de carácter autobiográfico. En ellas encontramos a Menéndez Pelayo en una posición muy destacada que no han dejado de evidenciar sus biógrafos<sup>7</sup>.

Por ejemplo en su libro de memorias dedicado a la época de juventud, cuenta lo siguiente:

(En Italia) Había descubierto a Menéndez y Pelayo, aunque al principio no me entusias mó porque caí sobre una de sus obras primerizas, *La Ciencia española*. Pero un poco más tarde tuve la ocasión de leer *Ideas estéticas*, *Heterodoxias* y *Los orígenes de la novela*. Más que libros, se trataba de monumentos realmente imponentes, obras que ocupaban cinco o seis tomos cada una y que devoré literalmente. La erudición de Menéndez y Pelayo me pasmaba, y otro tanto la claridad fascinante de su pensamiento y la suntuosidad de su estilo...<sup>8</sup> Hay que reconocer que Menéndez había conseguido dominar el inmenso material que había reunido y fue a él a quien opté por tomar como modelo. Cuando descubría que también había escrito un libro de poesías, mi entusiasmo llegó a su culmen. No podía más que envidiar a este autor sobre el que escribí, para *Cuvântul*, un artículo diti rámico<sup>9</sup>. Me habían atraído los grandes eruditos desde mi adolescencia. La obra de Menéndez y Pelayo me incitaba a sumergirme en la historiografía española. Por ese camino llegué a la revelación de los sabios trabajos de Adolfo Bonilla y San Martín. Le dediqué igualmente una crónica<sup>10</sup> y probablemente se trate del único artículo jamás consagrado a este enciclopedista en toda la prensa de la Europa del Este<sup>11</sup>...

Resulta más interesante lo dicho en los diarios, por tratarse de un nivel de redacción más íntimo, menos reelaborado y por tanto más libre. Contamos con las reflexiones que aparecen en el *Diario Portugués*, a la espera de la futura publicación de los diarios no censurados de Eliade en 2018

<sup>7</sup> Destaca Florin Turcanu, *Mircea Eliade. Le prisonnier de l'histoire*, Paris, La Découverte, 2003, pág. 74 (hay una edición rumana puesta al día: *Mircea Eliade. Prizonierul istoriei*, Bucuresti, Humanitas, 2006).

<sup>8</sup> En este punto (que no se reproduce) Eliade compara al polígrafo rumano Nicolae Iorga con Menéndez Pelayo.

<sup>9</sup> «Menéndez y Pelayo», *Cuvântul*, 25/04/1928.

<sup>10</sup> «De la literatura española contemporánea: Adolfo Bonilla y San Martín», *Cuvântul*, 2/12/1926, contamos con una traducción al español por Joaquín Garrigós en *Revista de Occidente*, 258, nov. 2002, págs.174-176.

<sup>11</sup> *Mémoire I (1907-1937): Les promesses de l'équinoxe*, Paris, Gallimard, 1980, pág. 206.

donde quizá estas informaciones estén más desarrolladas. En la anotación del 10 de noviembre de 1941 dice que en 1928, en Italia, empezó a estudiar la lengua española justamente a la par que encaraba la lectura de las obras de Menéndez Pelayo:

Un hombre al que me parezco mucho: Menéndez Pelayo. Estoy terminando *La historia de las ideas estéticas en España*, que no conocía. (Yo descubrí a Menéndez y Pelayo en Roma, en 1928, cuando preparaba mi tesis de licenciatura en la Biblioteca Vittorio Emmanuele, y leí, aprendiendo al mismo tiempo español, la *Historia de los heterodoxos españoles* y *La ciencia española*, junto a dos volúmenes de estudios sobre Lope de Vega. Creo que soy el primer rumano que ha escrito algo consistente, aunque apasionado, sobre él: un artículo en *Cuvântul* lleno de erratas de imprenta.) Al igual que Menéndez, tengo un hambre inmensa de saber. Como él, siento pasión por trabajos de grandes proporciones, eruditos pero con una visión amplia y filosófica. En lo negativo, tengo toda su inmensa ciencia filológica y bibliológica. En lo positivo, talento de escritor narrativo y originalidad filosófica. También creo que le supero en curiosidad<sup>12</sup>.

Resulta aún más interesante, porque en ella pulsamos ese análisis sin censuras, que rara vez suele permear desde la intimidad del juicio individual hasta la letra impresa, en el *Diario Portugués*, en la anotación del 15 de noviembre de 1942:

He empezado a leer *Orígenes de la novela*, de Menéndez y Pelayo, mi viejo ídolo de juventud / Roma). A pesar de sus enormes conocimientos, Menéndez escribía de cosas que no sabía. Muchísimos libros hojeados en su vida. Abundancia de títulos copiados de notas y bibliografías.

Pero hay algo de Menéndez y Pelayo que no deja de impresionarme: el valor de sus gigantescas obras. Uno de los pocos hombres del siglo XIX que logró conservar su pasión por lo universal a pesar del historicismo<sup>13</sup>.

Sin duda hay bastantes parecidos entre Menéndez Pelayo y Eliade: el deseo de alcanzar un saber enciclopédico, las lecturas imponentes, la erudición unida a una prosa atractiva y hasta incluso el fracaso en alcanzar el Premio Nobel, puesto que Eliade fue candidato en 1980 tres cuartos de siglo después de que lo fuera Menéndez Pelayo.

En general el juicio eliadiano respecto de Menéndez Pelayo, aunque interesante y significativo, no se refiere de un modo explícito al tema que

<sup>12</sup> *Diario Portugués*, (traducción española de J. Garrigós), Barcelona, Kairós, 2001, págs. 23-24; *Jurnalul Portughez si alte scrieri*, (texto rumano establecido por Florin Turcanu), Bucuresti, Humanitas, 2006 vol. 1, págs. 110-111.

<sup>13</sup> *Diario Portugués* (citado en la nota anterior), pág. 58; *Jurnalul Portughez* (citado en la nota anterior), pág. 152. En la frase siguiente, que no se reproduce, Eliade compara a Menéndez Pelayo con el escritor rumano Bogdan Petriceicu Hasdeu.

nos interesa (aunque la obra que tratamos esté citada en todos los casos), así que invocaremos ahora a otra autoridad en la disciplina, el primer historiador de las religiones español en sentido pleno, Ángel Álvarez de Miranda, que fue catedrático de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid desde 1954 hasta su muerte prematura en 1957.

En su famosa lección inaugural de la cátedra, que dictó en octubre de 1954, y en la parte de la misma en la que intenta plantear el interés que tiene la recién estrenada disciplina en el panorama de la ciencia española, dedica un muy largo párrafo a Menéndez Pelayo, que es el autor a quien, curiosamente, más cita junto con Mírcea Eliade:

Ya Menéndez Pelayo vislumbró, en los últimos años de su vida, la importancia que podrían tener las viejas estructuras del pensar mítico precristiano en relación con el desarrollo histórico-religioso de la vida española. Y así en la reedición de los *Heterodoxos*, al dedicar un volumen entero a lo que en la edición primitiva había despachado en cuatro páginas, esto es, el cuadro de la religiosidad precristiana, dió principio a su tarea con estas palabras:

«La historia de las creencias religiosas profesadas en España antes del cristianismo es peculiar e indispensable a la historia de los heterodoxos españoles. En estos cultos primitivos, indígenas o importados, está acaso la explicación de algunos fenómenos que durante el curso de los siglos se repiten en nuestras sectas heréticas y son o pueden ser una prolongación atávica... Aquilatar el influjo y persistencia de estos elementos no es materia ajena del historiador eclesiástico... Esta materia puede dar ocupación provechosa a la vida de un hombre y exige un cúmulo de conocimientos especiales, puesto que sus fuentes no pueden ser más diversas. Mucho deseamos que algún erudito... se decida a recoger sistemáticamente el material que poseemos y a interpretar los hechos conforme a los positivos resultados que va logrando, merced a los progresos de la lingüística y la arqueología, la Ciencia de las Religiones o Mitología Comparada».

Dejando de lado, en estas palabras de Menéndez Pelayo, la discutible conexión que tiende a establecer entre religiosidad primitiva y heterodoxia, es indudable en todo caso que el gran historiador presintió y palpó más que nadie en su época la conveniencia de vitalizar la comprensión de nuestra cultura desde el saber histórico-religioso. No es éste el lugar adecuado para examinar hasta qué punto se han realizado las desiderativas palabras de Menéndez Pelayo. En todo caso es indudable que los fenómenos histórico-religiosos de la cultura española polarizan el creciente interés de muchos estudiosos...<sup>14</sup>

Más adelante, ya en el colofón de su lección, vuelve a exponer el argumento como broche final de toda la argumentación:

<sup>14</sup> *El saber histórico-religioso y la ciencia española. Primera lección dada en la cátedra de "Historia de las religiones".* Madrid, Universidad de Madrid, 1955, págs. 32-34.



Hoy no sería posible seguir circunscribiendo la España religiosa a la España cristiana, la España cristiana a la España eclesiástica y la España eclesiástica a la España de los fastos episcopales... Esto lo vislumbró en su gloriosa madurez Menéndez Pelayo al propugnar la Ciencia de las Religiones como un saber fértil para la Hispanística.

A tal posibilidad, acreditada en primer lugar por la propia tarea del maestro, se añaden, como hemos visto, la necesidad de incorporar a la Historia General de las Religiones los hechos del afluente hispánico, y sobre todo, el imperativo, para un país de tradición y vocación universalista, de estar presente en una ciencia cuyo objeto no puede ser más universal. Todo sumado hay motivos para acoger de buen grado a la disciplina que hoy se incorpora a nuestra Universidad como una más entre las profesadas. Disciplina a la que ojalá puedan servir en algo las flacas fuerzas de este nuevo profeso<sup>15</sup>.

Por desgracia el nuevo catedrático no pudo encarar la docencia más que durante un curso académico, el tiempo que la terrible enfermedad invalidante que ya comenzaba a manifestarse durante los ejercicios de la oposición a cátedra en julio de 1954, le permitió moverse en silla de ruedas antes de paralizarle en una cama de hospital. La cátedra terminó desapareciendo de facto, dado el ambiente universitario del momento<sup>16</sup>. En el caso contrario, hay que reconocer que el trabajo que me atrevo a esbozar en estas páginas seguramente hubiera sido mucho antes emprendido, quizá incluso por el propio Álvarez de Miranda.

Más allá del recuerdo de una oportunidad perdida para la disciplina en nuestro país, el planteamiento de Álvarez de Miranda es especialmente interesante en un punto. Aunque quizá no del modo en que lo expresáramos ahora, el entonces reciente catedrático no dejó de reivindicar lo cerca que estaba el trabajo de madurez de Menéndez Pelayo de lo que se podía hacer desde la Historia de las Religiones.

Menéndez Pelayo en su afán de expandir su análisis de la religión en España había terminado estirando el argumento de tal modo que de hecho se había apartado del corsé intelectual que encerraba su obra como consecuencia de ceñirla al concepto heterodoxias-ortodoxia. Había desembocado en la pluralidad de religiones, las que existían en la Península Ibérica con anterioridad al cristianismo católico. Al dedicarle un voluminoso tomo en tanto que precursoras de las futuras heterodoxias (un argumento bien

<sup>15</sup> *Id.* págs. 37-38.

<sup>16</sup> Véase Francisco Díez de Velasco, *Ángel Álvarez de Miranda, historiador de las religiones*, Madrid, ediciones del Orto, 2007; *Id.* «Ángel Álvarez de Miranda y la cátedra de Historia de las Religiones de la Universidad de Madrid: un proyecto truncado», *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 1, 2007, págs. 83-133.

leve como no deja Álvarez de Miranda de evidenciar) estas religiones no pueden menos que romper la ecuación españolidad igual catolicidad, un paso que desde luego, en mi opinión, el autor no hubiera estado dispuesto a dar de modo explícito, aunque lo haga de modo implícito (si bien en última instancia el problema radique también en la esencialización del concepto de España, añadido a la esencialización del propio catolicismo que maneja el autor, un tema complejo que desborda los límites de nuestra aportación).

En todo caso Menéndez Pelayo se había internado en un territorio en el que no necesitaba ya pensar de modo permanente desde la referencia al *nihil obstat*. Territorio, por otra parte bastante cómodo, por el que transitaron tantos especialistas españoles en la época del nacional-catolicismo franquista incluyendo al propio Álvarez de Miranda (que trabajó principalmente las religiones antiguas y cuando trató el cristianismo lo hizo con una cautela que no desdeciría del autor de los *Heterodoxos*). No podemos olvidar que estudiar religiones desaparecidas y anteriores al cristianismo permitía una enorme libertad metodológica. Justamente la libertad que propone la Historia de las Religiones pero para el estudio de cualquier religión, y que la ideología católica, de hecho hasta el Concilio Vaticano II, toleraba mal en su aplicación al cristianismo (por principio incomparable y sobre el que, en ciertos aspectos, como en España el marianismo –al que se dedicó Álvarez de Miranda, no lo olvidemos<sup>17</sup>– no cabía deambular fuera de los límites de lo aceptable, de lo ortodoxo, del Magisterio de la Iglesia).


Menéndez Pelayo en mi opinión, y teniendo en cuenta el momento en el que escribe este trabajo sobre las religiones anteriores al cristianismo (las postrimerías de la primera década del siglo XX), actúa como un historiador de las religiones, o quizá para localizarlo más según la denominación a la alemana en la que se hallaría más a gusto, trabaja según los parámetros de la Ciencia de la(s) Religion(es), al modo maxmülleriano. Hasta incluso se atreve con comparaciones indoeuropeas en una línea que no desdice de lo que otros fuera de España hacían en el mismo entorno cronológico, y valga el ejemplo del análisis del largo episodio de Gerión, donde se entremezclan la iconografía vascular griega y la comparación védica con la antigua religión persa y los mitos germánicos<sup>18</sup> para probarlo.

<sup>17</sup> «Sociología religiosa del marianismo Hispánico»: *Cuadernos Hispanoamericanos*, 54, 1954, págs. 253-264 (recopilado en A. Álvarez de Miranda, *Obras II (Ensayos histórico-religiosos*, Madrid, Ediciones Cultura Hispánica, 1959, págs. 213-232).

<sup>18</sup> Tomo VIII págs. 259-266.

Como vemos, Menéndez Pelayo no resulta tan sencillo de ubicar entre los autores simplemente malditos, silenciando así su trabajo, incluso para una disciplina tan exigente metodológicamente como la Historia de las Religiones. Así cuando no pesaba de modo incontornable para alguien de su ideología la losa del singular (la religión entendida como la única verdadera frente a la cual en última instancia todo lo divergente sería desviación, y en mayor medida en el caso español para el que la imbricación catolicismo y españolidad era insoslayable), entonces la pluralidad, las religiones, podían surgir en toda su variedad, un plural que es, desde luego, necesaria seña de identidad del quehacer del historiador de las religiones. Al tratar esas épocas remotas el Menéndez Pelayo historiador tomaba la delantera al Menéndez Pelayo creyente fundamentalista y su orientación comparatista le llevaba casi de modo imparable hacia los fascinantes territorios de análisis que producía la Ciencia / Historia de la(s) Religion(es).

### 3. EXCURSUS: EL TRATAMIENTO DEL BUDISMO EN LOS HETERODOXOS

 A tercera parte de este trabajo es un intento de pulsar los límites del análisis de Menéndez Pelayo en lo relativo al tratamiento de las religiones, en plural, por medio de un ejemplo. Escogeremos al budismo, una religión que aunque muy importante a nivel global, y que durante siglos fue, además, la que más seguidores tuvo en el mundo (en el entorno del primer milenio de la era), no tuvo la menor importancia en España ni en las épocas que trató Menéndez Pelayo en los *Heterodoxos*, ni tampoco (salvo como opción de paradoja) en vida del autor, por mucho que su amigo Valera en 1887 le hubiese hablado largamente en una carta de lo que él entendía como una de sus formas, que denominaba «budismo esotérico»<sup>19</sup> y que no resultaba ser más que la confusa ideología orientalizada de la Sociedad Teosófica de su época bajo la dirección de Madame Blavatski).

Es un ejemplo que se ha intentado buscar voluntariamente como el más desusado posible. Estamos ante una minucia en la obra del autor, que ni siquiera está reflejada en los índices que acompañan a la edición del CSIC de 1948 en su volumen VII, pero que quizá nos permita, casi de modo paradójico pues al hablar de budismo nos libramos en parte del estigma

<sup>19</sup> Juan Valera, «El budismo esotérico», *Obras completas*, Madrid, Aguilar, 1958, vol. 3 págs. 645-650, véase en general Juan Torres-Pou, «Esoteric Buddhism in the Works of Juan Valera», *Japan Studies Review*, 11, 2007, págs. 119-128, más detalles en Francisco Díez de Velasco, *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid, 2012, §2.1.2.

de lo heterodoxo, evidenciar los aspectos que tratamos de destacar en este trabajo.

Las citas del budismo en la *Historia de los Heterodoxos* se pueden clasificar como de tres tipos:

- a) las que detectan al budismo como influencia lejana de ciertos modelos heterodoxos españoles y en particular de Miguel de Molinos,
- b) las que lo evidencian como un ingrediente de la diversidad de opciones que caracteriza a la España de la libertad de cultos que tanto aborrece el autor,
- c) las que lo traen a colación en calidad de elemento paradójico.

#### a) El budismo como influencia en la heterodoxia

Conforma el mayor número de citas, pero también las más estereotipadas, se trata de referencias al nirvana budista (o en general al nirvana sin referencia expresa al budismo).

Quizá la cita más clara y en la que se exponen los planteamientos del autor del modo más sistemático sea la siguiente en la que desarrolla, de modo introductorio, sus puntos de vista de base en el apartado sobre “El quietismo y la mística ortodoxa” que forma la parte final del capítulo sobre las sectas místicas.

La impiedad moderna, en su diabólico afán de confundir la luz con las tinieblas y llamar bueno a lo malo, y malo a lo bueno, ha dicho por boca de sus doctores sin luz que el quietismo y las sectas alumbradas nacieron del misticismo español y son su fruto legítimo. Mil veces he leído y oído decir que Molinos descendiende de Santa Teresa, que la mística española es panteísta y otros mil absurdos de la misma laya.

Pero quien con atención siga la historia de las herejías, verá, como al principio de este capítulo queda explicado, que la genealogía de Molinos se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y que desde ellos descendiende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los begardos y los fraticellos y los místicos alemanes del siglo XIV. Y sabrá también que las gotas de sangre española que el quietismo tiene son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofáil (el filósofo autodidacto), ya de los alumbrados del siglo XVI. Y ni estos alumbrados, ni menos los fraticellos y los begardos, aunque unos y otros hayan sonado más o menos ruidosamente en nuestra Historia, son planta indígena, pues en Provenza, en Italia y en Francia los hubo antes, y de más importancia y en mayor número. Ni había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los alumbrados. Ni Molinos dogmatizó en España, ni tuvo aquí discípulos hasta el siglo XVIII, ni hizo aquí ruido su herejía,

ni leyó nadie su libro, que es y ha sido siempre rara avis en nuestras bibliotecas. Y si por haber dado cuna al heresiarca aragonés se nos califica de nación embrutecida, ignorante, fanática y sensual, ¿qué diremos de la Francia de Luis XIV, donde el rey, y madama de Maintenon, y Bossuet, y Fenelón, y la corte, y los literatos, y cuanto había de culto y elegante en aquella sociedad se apasionó en pro o en contra de esa doctrina española que aquí mirábamos con indiferencia? ¿Qué de Italia, donde hasta un cardenal fue discípulo de Molinos y tuvo la secta iglesias y congregaciones? ¿Qué de los protestantes ingleses y alemanes, que pusieron la Guía espiritual sobre sus cabezas? ¿Qué de Leibnitz, que no se desdendió de intervenir en la cuestión del amor puro? ¿Qué de los pesimistas, que reproducen hoy, en otro sentido, la doctrina del nirvana, y de los innumerables sofistas que, desde Fichte acá, preconizan la moral desinteresada?<sup>20</sup>.

Un poco más adelante, en el párrafo final del apartado termina del siguiente modo:

¡Y éste es el misticismo español, no enfermizo ni egoísta e inerte, sino viril, y enérgico, y robusto hasta en la pluma de las mujeres! Nadie ha descrito como Santa Teresa la unión de Dios con el centro del alma, nadie la ha declarado con tan graciosas comparaciones, ya de las dos velas de cera que juntan su luz, ya del agua del cielo que viene a henchir el cauce de un arroyo. Pero esta unión no trae consigo el aniquilamiento ni el nirvana; el alma reconoce y afirma su personalidad, y, fortificada «con el vino de la bodega del Esposo», vuelve a la caridad activa y a las obras. (Moradas, VII.)<sup>21</sup>.

Anteriormente, en este mismo capítulo y en el epígrafe dedicado específicamente a Molinos y a la exposición de la *Guía espiritual*, terminaba el mismo desentrañando la filosofía del quietismo que enjuicia como un nihilismo que se origina en el nirvana budista y termina en Schopenhauer:

La nada es el camino más breve para llegar al soberano Bien, a la pureza del alma, a la contemplación perfecta y a la paz interior. «Abismaos en la nada y Dios será vuestro todo». En no considerar nada, en no desear nada, en no querer nada..., consiste la vida, el reposo y la alegría del alma, la unión amorosa y la transformación divina. Y con una especie de himno en loor de la nada cierra Molinos su tratado, poético en verdad, aunque con cierto género de poesía enfermiza y enervadora. Es el nirvana búdico, la filosofía de la aniquilación y de la muerte, la condenación de la actividad y de la ciencia; el nihilismo en suma, al cual vienen a parar, por diferente camino, los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente. Eso es el quietismo, y hoy le volvemos a tener en moda, arreado con los cascabeles germánicos de Schopenhauer y Hartmann. De un modo más idealista y espiritual en Molinos, más grosero y material en los modernos, la cesación y muerte de la conciencia individual es el paradero de ambos sistemas: la felicidad está en la nada<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Tomo IV, págs. 279-280.

<sup>21</sup> Tomo IV, pág. 284.

<sup>22</sup> Tomo IV, pág. 262.

Menéndez Pelayo propone de un modo muy claro en todos estos pasajes una aproximación (que desde luego muchos budistas estimarían muy inexacta) del nirvana con la aniquilación, se trata de un estereotipo que aparecía en la obra por primera vez ya en el discurso preliminar de 1877 donde de modo genérico (no específicamente referido al budismo) decía lo siguiente:

El siglo XVII es en todo una secuela del anterior. Sólo hay que notar (...) un como renacimiento de las doctrinas iluminadas reducidas a cuerpo de sistema por Miguel de Molinos. El quietismo vino a reproducir en medio de la Europa cristiana las desoladoras teorías de la aniquilación y del nirvana oriental<sup>23</sup>.

En otra ocasión califica al nirvana como indostánico, en un contexto semejante al anterior en la referencia a la aniquilación: el pasaje trata de la descripción de los rituales que realizaba en la Francia revolucionaria Martínez Pascual al que califica como teósofo:

He aquí como explica Fournie la reintegración: «Y conforme recibamos el Espíritu de Dios, que insensiblemente se nos comunica, y lleguemos al conocimiento perfecto de su esencia, nos haremos uno, como Dios es uno, y seremos confundidos en la unidad eterna de Dios Padre, Hijo y Espíritu Eterno y anegados en el piélago de las celestiales y eternas delicias.» Pero lo curioso para nosotros en el libro del abate Fournie no es esta especie de aniquilación o nirvana indostánico, sino los datos que nos comunica sobre los procedimientos de iniciación que en su logia usaba Martínez<sup>24</sup>.

Sin calificativos (nirvana a secas) es la cita en la que realiza una crítica destructiva e inmisericorde de Voltaire, al que al compararlo con Schopenhauer denomina “simio de la filosofía”:

No llamemos a Voltaire pesimista, ni hagamos a Leopardi, a Schopenhauer y a Hartmann la afrenta de compararlos con este simio de la filosofía, incapaz de sentir tan altos dolores, ni de elevarse a las metafísicas de la desesperación, de la muerte, del aniquilamiento o nirvana, y de la voluntad fatal e inconsciente. No cabían tales ideas en la cabeza de aquel epicúreo práctico, cortesano y parásito de reyes, de ministros y de favoritas reales<sup>25</sup>.

Schopenhauer será una referencia que aparecerá en más lugares de la obra del autor y tendremos ocasión de ver uno de los casos en el apartado siguiente, lo interesante de este párrafo es que no solo hace una genealogía del planteamiento místico de Molinos, sino que detecta sus secuelas en el presente, conformando una constante que toma cuerpo a la par que el budismo impacta en la palestra de las creencias europeas más allá de constituir una mera referencia del pasado.

<sup>23</sup> Tomo I, pág. 69.

<sup>24</sup> Tomo V, pág. 425.

<sup>25</sup> Tomo V, págs. 16-17.

Pero antes de pasar a estas citas dedicadas al impacto del budismo en el presente revisemos las otras que inciden, de modo más sucinto en la génesis de Molinos y del quietismo o del gnosticismo y maniqueísmo.

Una de ellas aparece al exponer las críticas al quietismo y su asimilación al budismo por parte de Couplet:

Al fin abrieron los ojos los celadores de la fe, y Jesuitas y Dominicos se conjuraron contra los quietistas. El P. Couplet, en el prólogo de su traducción de Confucio, no dudó en asimilarlos con los budistas de la China. Y el P. Segneri, insigne entre los predicadores y místicos italianos, sostuvo en su libro del *Accordo dell'azione e del riposo nell'orazione* que tal estado no es para todos, ni puede ser continuado por largas horas, ni menos en todo el curso de la vida; y que para el común de las gentes vale más atenerse a la meditación y a los usos de la Iglesia. Acusaba a Molinos de olvidar demasiado la humanidad de Cristo y aun toda la parte dogmática de la religión<sup>26</sup>.

También aparece otra cita, en este caso relativa a la figura de Buda, de modo muy tangencial, en la exposición que realiza sobre el maniqueísmo y los orígenes gnósticos del priscilianismo, en el capítulo II del libro primero:

Ascética en grado sumo era la moral de los maniqueos, prohibiendo el matrimonio y el uso de las carnes. Constituían la jerarquía eclesiástica doce llamados apóstoles y setenta dos discípulos, que muy pronto se pusieron en discordia, como era de sospechar. Algunos confundieron a Cristo con Mithra, cuando no con Zoroastro o con Buda. En Occidente penetró no poco la doctrina maniquea, porque no era pura especulación teosófica como la gnosis, sino que llevaba un carácter muy práctico y quería resolver el eterno y temeroso problema del origen del mal. A espíritus eminentes como San Agustín sedujo la aparente ilación y claridad del sistema, libre ya de las nebulosidades en que le envolviera la imaginación persa o siria<sup>27</sup>.

## b) El budismo como opción religiosa y la “religión del futuro”

Otra serie de citas tienen que ver con el impacto que el budismo está teniendo en algunos pensadores europeos y también españoles coetáneos de Menéndez Pelayo.

Sin duda es Schopenhauer el más importante puesto que con él las influencias budistas toman un cuerpo “a la europea”.

Ya hemos visto citado a este autor en varias ocasiones, pero quizá la más significativa sea la siguiente que sirve de argumentación final al

<sup>26</sup> Tomo IV, pág. 265.

<sup>27</sup> Tomo I, pág. 183.

discurso preliminar de presentación de la parte dedicada a lo que podríamos denominar “Modernidad” de la obra que tratamos.

¿No está herida de muerte una sociedad en que puede nacer y desarrollarse, no a modo de aberración particular o desahogo humorístico, sino con seriedad dialéctica, la doctrina pesimista, que por boca de Schopenhauer recomienda no sólo la aniquilación, como los budistas, sino el suicidio individual, y aspira, con Hartmann, a cierta especie de suicidio colectivo? ¿Cuán horrendo retroceso no sólo respecto del cristianismo, sino respecto de la civilización greco-latina arguyen esas tentativas de budismo y de religión del porvenir!<sup>28</sup>.

Insiste de nuevo en el carácter del budismo como religión de la aniquilación, pero lo hace en el seno de una reflexión relativa al presente, de ahí que las citas al budismo que ahora repasaremos hilarán personajes reales, porque el budismo se convierte en aquel entonces ya en una de las posibles opciones en un nuevo contexto ideológico en el que la libertad individual prima también en lo religioso.

Aparece citado un anónimo compañero de estudios de Menéndez de Pelayo que sirve al autor para hacer una notable descripción de la elección religiosa individual posible en su tiempo entre los que denomina “demócratas”. De todos modos hay que reconocer, que el budismo sirve como elección extrema, que por lo desusada, resultaría inapelable en esta situación de subasta de lo disparatado que el autor recrea para ridiculizarla:

Por eso, el demócrata rompe los antiguos moldes históricos y comulga en el universal sentimiento religioso de la humanidad, concertando en vasta síntesis los antropomorfismos y teogonías de Oriente y Occidente. A veces, para hacerlo más a lo vivo, suele alistarse en algún culto positivo, buscando siempre el más remoto y estrafalario, porque en eso consiste la gracia, y, si no, no hay conflicto religioso, que es lo que a todo trance buscamos. El ser ateo es una brutalidad sin chiste, propia de gente soez y de licenciados de presidio; el verdadero demócrata es eminentemente religioso, pero no en la forma relativa y falta de intimidad que hemos conocido en España, sino con otras formas más íntimas y absolutas. Así, v.gr., se hace protestante unitario, cosa que desde luego da golpe, y hace que los profanos se devanen los sesos discuriendo qué especie de unitarismo será éste, si el de Paulo de Samosata, o el de Servet, o el de Socino. Y yo tuve un condiscípulo de metafísica que, animado por los luminosos ejemplos que entonces veía en la universidad, tuvo ya pensado hacerse budista, con lo cual, ¿qué protestante liberal hubiera osado ponerse delante?<sup>29</sup>.

Las citas del budismo, en un tono de crítica inmisericorde, se convierten en moneda repetida al hablar de una de las bestias negras de

<sup>28</sup> Tomo V, págs. 29-30.

<sup>29</sup> Tomo VI, pág. 280.



Menéndez Pelayo, Fernando de Castro, que además le permite personificar su resentimiento contra los krausistas y su modelo educativo abierto a múltiples influencias entre las que el budismo no se desdénaba.

Fernando de Castro, antiguo monje franciscano, tras una crisis de fe en la que las lecturas católicas al uso no le satisfacían tiene un «renacimiento religioso» como resultado de la lectura de diversas obras, que Menéndez Pelayo ridiculiza y entre las que se cita tres veces (casi como un estereotipo de lo aberrante) la doctrina de Buda:

¡Y qué libros leyó! Es cosa de transcribir al pie de la letra la lista que él pone, porque sólo así podrá comprenderse el batiburrillo de ideas científicas y vulgares, nuevas y viejas, que inundaron de tropel aquel espíritu mediano, superficial y sin asiento: «La doctrina de Buda y de los aryas (¿qué doctrina será ésta?), la moral de los estoicos, los oficios de Cicerón, las biografías de Plutarco, el estudio de la Edad Media según las investigaciones modernas, el Abulense (también el Tostado metido en esta danza!), Erasmo y los reformistas españoles del siglo XVI, el concilio de Trento por Sarpi, el célebre dictamen de Melchor Cano a Carlos V (querrá decir a Felipe II) sobre las cosas de Roma, el Juicio imparcial sobre el monitorio de Parma (!!), el Febronio, las principales obras de los regalistas españoles, las de los galicanos en Francia, Fenelón, Pascal, Nicole, Tamburini, Montesquieu, Vico, Filangieri, Jovellanos y Quintana, Guizot, Laurent (!!!), Tocqueville, Petrarca (?), Renán (¡no es nada el salto!), Boutteville, Michel Nicolás y los trabajos críticos de la escuela de Tubinga sobre los orígenes del cristianismo, Macaulay, Lecky, Buckle, Hegel, Herder, Lessing y Tiberghien (¡estupendo maridaje!), Humboldt, Arago (?), Flammarión (!!), Channing, Saint-Hilaire, la Analítica y el ideal, de Sanz del Río, y el frecuente trato con este mi inolvidable compañero...»

¡Cómo estaría la cabeza del pobre ex fraile gilito entre Buda y los aryas, y los estoicos, y los regalistas, y la escuela de Tubinga, y Hegel, y Flammarión..., y, además, el frecuente trato de Sanz del Río! Había de sobra para volverse loco. ¡Qué documento el anterior para muestra del método, del buen gusto y de la selección que ponen en sus lecturas los modernos sabios españoles!

«Vi luz en mi razón y en la ciencia, y comprendí entonces la fuerza del signatum est super nos, y me acordé del ciego de Jericó cuando decía a Jesús: 'Señor, que vea, y vio'.»

¡Ocurrencia más extraña que ir, a fines del XIX, a buscar la luz en Febronio, en Sarpi, en Tamburini y en el Juicio imparcial, de Campomanes, mezclados con Buda, Flammarión y el Petrarca! ¡Tendría que ver, sobre todo por lo consecuente y ordenado, la doctrina que de tales cisternas sacaría D. Fernando de Castro!

En suma: lo que pervirtió a D. Fernando de Castro fue su orgullo y pretensiones frustradas de obispo, su escaso saber teológico junto con medianísimo entendimiento, la lectura vaga e irracional de libros perversos unos y otros achacosos, la amistad con Sanz del Río y los demás espíritus fuertes de la Central y, finalmente, los viajes que hizo a Alemania, corroborando sus doctrinas con el trato de Roeder y otros. De las demás causas no hay para qué hablar, puesto que

él se guardó el secreto en su conciencia. El niega que la licencia de costumbres influyese en su caída, y yo tengo interés en sostener lo contrario. A su muerte se escribió y creyó por muchos que D. Fernando de Castro estaba casado (sic), pero sus testamentarios lo desmintieron, y a tal declaración hemos de atenernos. Por otra parte, tratándose de un cura renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos<sup>30</sup>.

Más adelante Menéndez Pelayo enjuicia el rectorado de Fernando de Castro y volvemos a encontrar la cita de Buda, pero en este caso relativa no a libros doctrinarios sino a una nueva religión que ideó y en cuyo templo junto a muchos otros personajes aparecería una imagen de Buda:

La temporada del rectorado de D. Fernando de Castro fue la edad de oro de los krausistas. Su actividad y fanatismo no tenían límites. Empezó por dirigir una circular a las universidades e institutos de España y del extranjero invitándoles a hacer vida de relación y armonía. Fundó el Boletín-Revista de la Universidad, órgano oficial del krausismo y fábrica grande de introducciones, planes y programas. Estableció las conferencias para la educación de la mujer y la Escuela de Institutrices; fue presidente de la Sociedad Abolicionista y proyectó un culto sincrético, de que da idea en su Memoria testamentaria. Había de llamarse Iglesia universal o de los creyentes. Sus sacerdotes serían los ancianos. Sus santos, todos los fundadores de religiones, todos los heresiarcas y todos los hombres famosos de la humanidad. En el templo figurarían mezcladas las imágenes de Buda, Zoroastro, Sócrates, Marco Aurelio, San Pablo, Séneca, Platón, San Agustín, Hypatia, San Juan Crisóstomo, Gregorio VII, Lutero, San Francisco de Asís, San Luis y San Fernando, el Dante, Savonarola, Servet, Luis Vives, Cervantes, Melanchton, Fenelón, Miguel Ángel, Palestrina y Mendelssohn, Santa Teresa, Copérnico, Bernardo de Palissy, Newton, San José de Calasanz, Descartes, etc., etc. En las grandes solemnidades habría conciertos aéreos y el culto consistiría en discusiones y conferencias<sup>31</sup>.

La crítica al krausismo en tanto que método de enseñanza abierto la desarrolla en un pasaje muy cercano al texto anterior, pero en el que lanza sus invectivas contra otro de sus autores poco apreciados, Canalejas:

La doctrina religiosa del Sr. Canalejas viene a ser un misticismo racionalista, si no parece absurda la frase. Muchas veces usa términos cristianos, pero siempre con sentido panteísta. Así, v. gr., cuando habla de la revelación, ha de entenderse no de la revelación por el Cristo, sino de «la que atenta y piadosamente goza toda alma nacida, luciendo en ella el esplendor de lo divino». De aquí que el Sr. Canalejas sostenga muy formalmente que todo racionalismo predica religión y estudia dogmas y es esencialmente cristiano. De todas las añagazas que han podido imaginarse para que los hombres llamen bien al mal, y mal al bien,

<sup>30</sup> Tomo VI, págs. 397-398.

<sup>31</sup> Tomo VI, pág. 468.

o los tengan por idénticos, no conozco otra menos especiosa ni más absurda que ésta. Pues qué, ¿no sabemos ya lo que significa la palabra Dios en el sistema de Krause? ¿No sabemos que la religión no es otra cosa para el Sr. Canalejas que «lo absoluto en la intimidad de espíritus que son y serán y en la transformación de modos y existencias de que sean susceptibles»? ¡Y el que esto dice, propone a renglón seguido el establecimiento de cátedras de teología libre y laica para contrariar el monopolio del clero y educar seres religiosos que no sean católicos, protestantes, judíos, ni budistas! ¿Qué religión les quedará a los seres educados por tal procedimiento, o qué podrán ser sino krausistas, es decir, ateos disfrazados?<sup>32</sup>

Esta curiosa propuesta, sino fuera por el extraño nombre con el que se la bautiza (teología libre y laica) y la idea de fondo que subyace en ella (educar a seres religiosos) no estaría muy lejos de una de los empeños fundamentales de la Historia de las Religiones en lo que se refiere al ámbito educativo: la enseñanza no confesional de la pluralidad de religiones del mundo, en la que, evidentemente, el budismo tiene un puesto notable en tanto que cuarta religión del mundo en número de fieles.

### c) El budismo como paradoja

Menéndez Pelayo no podía dejar de evidenciar el carácter paradójico del budismo frente a otras religiones y en particular en lo que tenía que ver con la idea de Dios:

¡Con qué pocas ideas viven una secta y un siglo! Bastóles a los protestantes la doctrina de la justificación por los solos méritos de Cristo y sin la eficacia de las obras. Bastóles a los alumbrados y quietistas la idea de la contemplación pura, en que, perdiendo el alma su individualidad, abismándose en la infinita Esencia, aniquilándose por decirlo así, llega a tal estado de perfección e irresponsabilidad, que el pecado cometido entonces no es pecado.

Lejos de ser esta herejía una secuela o degeneración de nuestra grande escuela mística, es muy anterior en su desarrollo al crecimiento de esta escuela. No nace en el siglo XVII, ni tampoco en el XVI, ni aún en la Edad Media, sino que se remonta a los primeros siglos cristianos. Y aún no había cristianismo en el mundo, cuando ya enseñaban las brahmanes o gimnosofistas de la India que el fin último y la perfección del hombre consiste en la extinción y aniquilación de la actividad propia hasta identificarse con Dios, y librarse así de las cadenas de la transmigración. Todo el panteísmo indio descansa en el mismo principio, que no rechazan los yoguis o discípulos de Patandjali. Y sabido es que los budistas, con ser ateos, según la opinión más recibida, ponen por término y corona de su sistema el nirwana, es decir, la muerte y aniquilación absoluta de la conciencia

<sup>32</sup> Tomo VI, pág. 474.

individual. Y, sin embargo, la moral de los budistas, por una rara inconsecuencia, es pura y severa, en cuanto lo consentían las nieblas de la ciega gentilidad<sup>33</sup>.

El episodio se enmarca de nuevo en la argumentación sobre la genealogía precristiana del quietismo, en la misma línea antes evidenciada, pero plantea un desarrollo más detallado que anteriormente, en el que delimita la diferencia entre la religión de los brahmanes y los yoguis que caracteriza como panteísmo y el budismo al que caracteriza como religión atea. El estereotipo de la aniquilación se repite de nuevo pero en un caso se trataría de la aniquilación del yo para derivar en la identificación con Dios, en el segundo caso, al no haber Dios invocable en el proceso, el resultado sería la aniquilación absoluta del yo, que equivaldría al nirvana. A la paradoja de la religión atea se añade, además otra paradoja para el autor, la de proponer una moral estricta y “pura” a pesar de carecer de la idea de un Dios castigador de las desviaciones y garante del correcto comportamiento.

Más allá de los ríos de tinta que se han vertido sobre el ateísmo budista, cuestión bien difícil de resolver puesto que incluso en la actualidad pueden encontrarse budistas teístas a la par que budistas que se consideran ateos, resulta interesante que Menéndez Pelayo se haya atrevido a exponer este espinoso asunto, uno de los retos que desde el punto de vista teórico tiene desde sus comienzos la Historia de las Religiones puesto que atañe en última instancia a la propia definición de religión. De hecho si el budismo es ateo resulta necesario buscar otro referente que la creencia en Dios, Dioses o seres sobrenaturales a la hora de plantearla. De todos modos no se puede dejar de evidenciar que el final del párrafo anula, con su fuerte carga ideológica, la potencia del análisis mostrando, otra vez, la complejidad de la ubicación disciplinar del autor, tan necesitado de evidenciar en todo momento su catolicismo sin fisuras.

La última cita del budismo por parte de Menéndez Pelayo que trataremos aparece en un contexto desde luego inesperado y cargado del humor socarrón que en ocasiones destila de modo magistral el autor. Al hablar de la abolición del Santo Oficio por parte de las Cortes de Cádiz expone lo siguiente:

Increíble es la contradicción y vaguedad de ideas de este famoso dictamen. A renglón seguido de haber encomiado las ventajas de la unidad religiosa, afirma que «es propio y peculiar de toda nación examinar y decidir lo que más le

<sup>33</sup> Tomo IV, pág. 210.

conviene según las circunstancias, designar la religión que debe ser fundamental y protegerla con admisión o exclusión de cualquiera otra». ¡Lástima grande que a los omniscientes legisladores de Cádiz no se les hubiese ocurrido designar como religión fundamental en España el budismo!<sup>34</sup>.

Esta cita que roza el humor absurdo, tiene un hondo calado, pues evidencia la crítica, por otra parte bastante actual en sus fundamentos, que expone el autor, gran defensor de la Inquisición y notorio crítico de la acción legislatora emprendida en Cádiz. Caricaturiza al legislador como transformador de la realidad, capaz hasta de mutar memoria e historia, dispuesto a mirar hacia otro lado y negarse a visibilizar las creencias colectivas, llevando a un país católico como era España a deambular allá donde el capricho de los Padres Constituyentes pudieran haber estimado oportuno decidir con sus soberanos votos. Critica la ceguera de los políticos incapaces de pulsar la verdadera opinión popular y que, estirando el argumento hasta el absurdo, eso sí, hubieran incluso podido hacer del budismo la religión única de la Nación española.

Bromas aparte, Menéndez Pelayo era a mi entender muy consciente de las contradicciones que caracterizaban a la Pepa y quizá la mayor de ellas resulte la que atañe al artículo 12, que propone el nacionalcatolicismo como senda por la cual construir la identidad<sup>35</sup> de la Nación Española (como si una religión universalista y en ese momento excluyente como la católica pudiese domesticarse en los límites de un territorio en un regalismo que no podía menos que retorcer la certeza para alguien de la ideología de Menéndez Pelayo de que el mundo –sin fragmentaciones– no tiene más que un rey que es Cristo). A este respecto expone lo siguiente, con una lógica implacable que evidenciaba el absurdo de las componendas constitucionales que él intenta ridiculizar con la no menos absurda humorada budista que acabamos de citar:

Otra concesión de mayor monta, bastante a indicar por sí sola cuán cautelosa y solapadamente procedían en aquella fecha los innovadores, fue el consignar en la constitución de 1812, democrática en su esencia, pero democrática a la francesa e inaplicable de todo punto al lugar y tiempo en que se hizo, que «la nación española profesaba la religión católica, apostólica, romana, única verda-

<sup>34</sup> Tomo VI, pág. 63.

<sup>35</sup> Resulta por tanto necesario matizar lo que entendía por identidad católica el autor, en la que universalismo y localismo español se hibridaban en una línea quizá puntualmente distinta de la que propone Luisa Marco Sola, «El catolicismo identitario en la construcción de la idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su “Historia de los Heterodoxos Españoles”», *Ilu* 14, 2009 págs. 101-116.

dera, con exclusión de cualquier otra». Y aun fue menester añadir, a propuesta de Inguanzo, caudillo y adalid del partido católico en aquellas Cortes y señalado entre todos por su erudición canónica, «que el catolicismo sería perpetuamente la religión de los españoles, prohibiéndose en absoluto el ejercicio de cualquier otra». A muchos descontentó tan terminante declaración de unidad religiosa, pero la votaron, aunque otra cosa tenían dentro del alma, y bien lo mostró la pegadiza cláusula que amañadamente ingirieron, y que luego les dio pretexto para abolir el Santo Oficio: «La nación protege el catolicismo por leyes sabias y justas.» Y a la verdad, ¿no era ilusorio consignar la intolerancia religiosa después de haber proclamado la libertad de imprenta y en vísperas de abatir el más formidable baluarte de la unidad del culto en España? Más lógico y más valiente había andado el luego famoso economista asturiano D. Álvaro Flórez Estrada en el proyecto de Constitución que presentó a la junta Central en Sevilla el 1º de noviembre de 1809, en uno de cuyos artículos se proponía que «ningún ciudadano fuese incomodado en su religión, sea la que quiera». Pero sus amigos comprendieron que aún no estaba el fruto maduro, y dejaron en olvido ésta y otras cosas de aquel proyecto<sup>36</sup>.

En conclusión, todas estas citas del budismo, más allá del humor magistral que en ocasiones vehiculan, resultan en última instancia estereotipadas, repetitivas y poco respetuosas en el contexto del asunto que intentamos evidenciar, es decir la mayor o menor aproximación del autor a los presupuestos de la Historia de las Religiones. Certifican lo lejos que Menéndez Pelayo estaba de los enfoques habituales de la disciplina. Al aborrecer la libertad de cultos y al estimar irrenunciable el carácter exclusivo de la revelación cristiana en su forma católica más «ortodoxa», no podía menos que estimar al budismo una opción inaceptable.

Probablemente hubiera sido diferente el caso si su estudio se hubiese dirigido al budismo más antiguo, al anterior al cristianismo, seguramente el respeto que hemos visto que evidencia en lo relativo a los valores morales de esta religión, a pesar de su supuesto ateísmo, hubieran primado en el análisis y las descalificaciones hubieran sido menos imprescindibles en su discurso.

Pero el contexto de uso del budismo era de carácter secundario, no el objeto principal, mera palanca en argumentaciones en las que el catolicismo es el centro del debate, por tanto, la visión del budismo que expresa no desdice la lógica general de la obra (a diferencia de lo que ocurre con el tomo dedicado en la edición de 1910 a las religiones precristianas de la Península Ibérica).

<sup>36</sup> Tomo VI, págs. 46-47.

#### 4. CONCLUSIÓN

**M**ENÉNDEZ Pelayo no podía hacer Historia de las Religiones porque su religiocentrismo consciente y deseado se lo impedía, por mucho que su fuerte vocación de historiador y comparativista le derivase, en mi opinión, progresiva y necesariamente hacia ella cuando trataba ese tipo de temas (de ahí que evidencie Álvarez de Miranda en el Menéndez Pelayo de la madurez una mirada afín a la suya, como vimos).

De haber dado el paso, probablemente hubiera sido un historiador de las religiones de primer orden, pero a la par hubiera dejado de ser él mismo. Según esos presupuestos, quizá la edición última de *Heterodoxos* hubiese incluso tenido que renunciar a su propio título.

En resumen, la cuestión que hemos intentado esbozar en estas páginas no deja de seguir siendo un tema controvertido, como mucho de lo que atañe a una obra tan fascinante pero a la vez tan impertinente como la *Historia de los heterodoxos*. No se trata de un trabajo de Historia de las Religiones, desde luego, pero no deja su lectura de resultar interesante, aunque sea como contramodelo desde el punto de vista metodológico. Además nos ilustra los complejos derroteros por los que deambuló la investigación española sobre religión y religiones en los años en los que se formaba y florecía la generación del 98 y en los que fuera de nuestras fronteras se consolidaba, aunque de un modo bien diferente a lo producido en España<sup>37</sup>, la disciplina Historia de las Religiones tal como hoy la conocemos.

<sup>37</sup> Véase Francisco Díez de Velasco, «La storia delle religioni in Spagna: particolarità e prospettive», *Humanitas*, 66,1, 2011, págs. 151-176.