

Sobre otro origen de la democracia

JOSÉ ANDRÉS-GALLEGO *

DEL libro de Richard Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: the moderate literati of Edinburgh*, se ha asegurado que es uno de los más sólidos estudios de cuantos han aparecido acerca de la Ilustración escocesa. El *Scottish Enlightenment*, menos conocido que el francés en el mundo latino, por lo tanto en el nuestro, por meras causas de influencia y proximidad, tiene como se sabe una particularísima importancia por cosas tan diversas como su reflexión antropológica, su éxito en la lucha por la alfabetización o el desarrollo de las ciencias médicas.

El libro de Sher se centra en el grupo de los *Edinburgh Moderates*, y eso es lo que realmente quiero traer a colación en primer lugar. La de los moderados escoceses fue tan sólo una de las varias corrientes de aquel iluminismo británico, pero tuvieron una importancia tan notable y eficaz como paradójica. Desde los últimos años cincuenta del siglo xviii, controlaron la *Church of Scotland* y la Universidad de Edimburgo; dominaban los patronatos que designaban a los regentes de las parroquias más notables, y con ello los pulpitos principales de la ciudad, y por el mismo medio las cátedras universitarias. Pero lo singular es que consiguieron todo esto —constituir, al cabo, una suerte de oligarquía— so capa de renovación intelectual y de ortodoxia, las dos cosas a un tiempo, y usaron de la Iglesia y la universidad para llevar a cabo la más potente contrarrevolución política y al tiempo una verdadera revolución intelectual.

Aquí está la cuestión. Alguien ha escrito que éste es precisamente uno de los ejemplos que nos brinda la historia de cómo la pelea por la emancipación intelectual puede servir para la consolidación del *establishment* y hasta de sus fundamentos —precisamente— intelectuales, aunque parezca contradictorio. Claro que es también un ejemplo de las capacidades de reformar al prójimo que tienen incluso los tiranos y déspotas, y esto oscurece un tanto el juicio.

Porque en seguida llama la atención el paralelismo que hay entre ese iluminismo reaccionario escocés y el despotismo ilustrado de los países latinos (despotismo, recuérdese, que no sólo encarnaron los monarcas sino sus ministros civiles, eclesiásticos y, cómo no, universitarios). Hay paralelismo hasta en las réplicas que

* 1944. Investigador científico del CSIC.

recibe esa oligarquía ilustrada. En la Escocia de aquellos días, nos cuenta Sher, había también un *Popular party*, así denominado; el partido popular carecía de ilustración, en aquel sentido más culto, pero pedía democracia« cosa que se le aproximara y se oponía por lo tanto a los moderados. Al conocedor de la historia de España le sonará seguramente esta otra aparente contradicción. Cuando buscaba Herr los orígenes de las dos Españas —no del mito, que de éste ya hemos dicho que era simplemente francés y decimonónico, sino de la realidad de la división de los españoles beligerantes en dos mitades enconadas—, los creyó hallar en los enfrentamientos dieciochescos —polémicas cultas las más de las veces— entre *novatores* y escolásticos. Pues bien, sin necesidad de ampliar mucho más las lecturas, no tarda uno en encontrar en España —es imposible que no encuentre—, sin demasiado esfuerzo, una contraposición paralela a la de Escocia: si el racionalismo reformador de los políticos del despotismo ilustrado correspondía aquí en cierta medida a la postura que los *novatores* tenían en el campo científico, y ese racionalismo reformador era precisamente absolutista, resulta que a él se contraponía —como los populares escoceses a los moderados— el escolasticismo. Y, como aquéllos a éstos, se le contraponía doblemente: era a la vez populista y contrarrevolucionario, al menos contrarreformador. Ya se sabe que el populismo escolástico es aún en el xviii el que da fundamento doctrinal a todas las rebeliones contra el poder constituido, desde los humildes atumulados, que en tal o cual momento del siglo piden que el pan sea barato porque lo exige «el bien común y el gobierno cristiano», hasta los pioneros de la Emancipación americana. La famosa tesis de Stoetzer, que ahora se nos ha renovado, y las propuestas anteriores de Giménez Fernández abundan en pruebas de esta paradoja.

Pero acaso no se conozcan en la misma medida las semejanzas que se vuelven a hallar en el mundo anglosajón. Ahora en Irlanda y un punto más adelante en la reflexión. Irlanda, atiéndase, es en el siglo xviii como el Paraguay jesuítico era en la monarquía hispana, un territorio en el que la escolástica no se luce como filosofía oficial sino que intenta dar sentido a una comunidad en peligro por mor de los intereses comerciales y diplomáticos de los grandes. Aludo, claro está, al enfrentamiento a que da lugar el tratado de límites de 1750, por el que se intenta ceder a la corona portuguesa aquel espacio; tratado que suscita la rebelión de los indios, ¿instigada?, al menos tolerada como doctrinalmente correcta por los misioneros.

En las catacumbas, el catolicismo escolástico acentúa su populismo. Siempre. La Ilustración católica irlandesa —se sabía ya y nos lo dice ahora Carey— era más liberal que la de los países católicos latinos. Y dé hecho se puede hablar —sin exageraciones— de un verdadero catolicismo liberal de principios del siglo -xix, en Norteamérica, gestado por irlandeses inmigrados al tiempo o antes que otros lo esbocen en Bélgica y en Francia.

Esta doble contradicción entre autoritarismo reformista y populismo conservador ha sido uno de los dramas de nuestro mundo occidental, desde luego del español y del latino. Y sin embargo, el libro de Carey y aún más aquel de Sher dan pie a insistir en que en

realidad lo ha sido de todo el mundo europeo y americano. En la cercana Inglaterra, la función de los *populares* escoceses y la de los populistas escolásticos españoles la efectúan *mutatis mutandis*, salvando sobre todo las diferencias en la función social, y más aún en la política, los *lories* dinásticos y los radicales *óid whigs*; la de los moderados de Edimburgo y los déspotas ilustrados hispanos, los *whigs* que están en el Gobierno de Londres. En Escocia no había *lories* ni *óid whigs* sino jacobitas, dicen que dijo Hume.

Se trata, pues, y esta es otra anotación importante, de un paralelismo que nos descubre que esa importante contraposición que cruza toda nuestra historia reciente, desde 17 SO (y antes) hasta hoy, entre autoritarismo reformista y popu) imo conservador, trasciende en realidad lo específico de cada pe 4 no es española ni escocesa.

Pero trasciende, por lo tanto, incluso la *r* Altura misma concreta de cada país. Tiene sus raíces en otrn» hechos (que, lo adelanto, no me atrevo a asegurar cuáles sean) El *Popular party* juega en Escocia un *rol* —el esnobismo viejo ~qái hace al caso— semejante al que el populismo escolástico d« ¿empeña en España. Pero el *Popular party* era además y sin embargo rígida y fanáticamente calvinista a comienzos del xvñ, en que aparece ya en perfiles, y apasionadamente anticatólico en el siglo xvm. Por tanto, antiespañol y antilatino, siquiera en lejanías. En las postrimerías del setecientos, además, se dejará llevar por fuertes simpatías por la América anglosajona, que, ya se sabe, desde su rebelión contra Inglaterra se convierte en ejemplo y en paladín de la libertad de la patria —cada patria— y siembra de *patriotas*, precisamente así llamados, el lenguaje y la palestra política de media Europa, desde Alemania a España y desde España a la América española, de regreso del mito, ya entrado el xix. En otras palabras, el populismo conservador se ciñe en cada país a las necesidades, conveniencias o preferencias respectivas, por más que eso le lleve a adoptar posturas no sólo distintas sino contrarias entre sí. Si se hubieran conocido, los populares escoceses y los populistas hispánicos habrían sido enemigos, aunque desempeñaran una función pareja en su respectivo universo.

Penúltima anotación: esta paradoja europea es también y en parte la paradoja pluriforme (y la pluralidad paradójica de formas) de la democracia. Explico el trabalenguas con otro recuerdo historiográfico. Alan Gilbert y David Hempton, en fechas sucesivas y una miaja distantes, nos han brindado sendos libros, que no son ni mucho menos los únicos pero tampoco los peores, acerca del metodismo. Gilbert se fija en un hecho que puede parecemos singular: dice que, como el primer metodismo caló inmediatamente en los medios obreros, y por otra parte vivía el principio de la electividad de los pastores, fue una escuela de democracia. Así —la inevitable generalización, que siempre tienta al estudioso—, el arraigo de la democracia civil en Inglaterra y los Estados Unidos, enseguida del xix, tendría que ver con la siembra de democracia eclesiástica que habrían hecho un siglo antes los metodistas.

Ahora lo paradójico, otra vez: los metodistas que gobernaban esta confesión eran unos perfectos paladines del autoritarismo. Con pocas excepciones, los hombres que heredaron el poder de

John Wesley, el creador del «método» de contemplación, tras su muerte en 1791, y que actuaron como jefes de la *Wesleyan Methodist Conference*, que era la principal y más numerosa de las denominaciones metodistas inglesas al comenzar el XIX, destacaron por su reacción conservadora e incluso autoritaria frente a la industrialización y a las revoluciones liberales con que termina el setecientos y empieza el ochocientos. Ellos, que pertenecían a una iglesia germinalada en medios obreros y regida por criterios demócratas.

¿Sería escandaloso añadir, aunque sea en letra pequeña, y sólo para lectores comprensivos, que esto evoca el carlismo? ¿No sonará —otra vez— a cosa conocida y familiar saber que esos dirigentes metodistas de comienzos del ochocientos han sido considerados en la historiografía clásica liberal —claro es que la británica— como obstáculos del progreso, por su acendrado espíritu conservador, y, en la historiografía de orientación marxista, como puros reaccionarios enemigos del pueblo? Ésta es la semejanza a la que me refiero: la de la función, no la de los contenidos.

Porque diferencias, las hay desde luego. Los metodistas en cuestión no eran antidinásticos como nuestros carlistas sino exactamente lo contrario; mostraban claras simpatías pro *lories* y sólo arremetieron contra el Gobierno conservador inglés cuando vieron que amenazaba sus prerrogativas en materia de educación y demás. Es curioso, por cierto, que estas inclinaciones pro *lories* las encauzasen por medio de la invocación del principio *no polines*. Su mera existencia puede empezar a esclarecer un punto oscuro en estos otros pagos del finisterre. Desde las primeras décadas del régimen liberal español, al menos desde la década de los cincuenta y la de los sesenta del siglo XIX, y ya para siempre jamás, hasta hoy, se multiplican en España las sociedades de toda condición —obreras, religiosas, culturales...— que hacen constar en sus estatutos que son enteramente ajenas a cualquier designio político. La salvedad, ¿tendrá ese origen, en el Reino Unido? ¿Cuál es, si no, su posible origen común?

Lo curioso es, insisto, aquella paradójica ambivalencia, como escuela de demócratas, de un movimiento que era antidemocrático. Al cabo, es cierto, las actitudes autoritarias de los líderes religiosos wesleyanos pondrían fin al crecimiento del metodismo. Pero esto ocurrió tarde, en la segunda mitad del siglo XIX, y no sólo por eso. El crecimiento había proseguido hasta la década de los cuarenta. En realidad, la unanimidad política brillaba por su ausencia en las filas de la *Conference*; aquel espíritu conservador, es cierto, estaba profundamente arraigado en la jerarquía ministerial metodista y en muchos de los fieles, especialmente en Irlanda y en las minorías que dirigían algunos de los capítulos más ricos; pero, por lo menos en algunos lugares de Inglaterra, entre los laicos, apuntaba también una opinión decididamente *whig* e inequívocamente liberal, cuando no radical. Más aún: la existencia de esta dualidad de tendencias daría lugar a tensiones entre el conservatismo dominante en la jerarquía del «método» y ese liberalismo de los laicos hasta el punto de conducir a un cisma abierto en bastantes casos. Esto, no obstante, antes de que cesara el crecimiento. La vitalidad, en otras palabras, fue más allá que las «contradicciones internas del sistema».

Hace años observé, y a esto iba, la importancia que podía tener, en este mismo sentido, un hecho histórico español muy poco conocido, al que ahora ha dedicado un pequeño pero enjundioso estudio Antón Pazos: desde tiempo inmemorial —odiosa imprecisión, ya lo sé—, al menos ya en el siglo xvi, hasta muy entrado el xix —supongo que hasta el arreglo de las diócesis que ordenó el concordato de 1851, y que en algunas regiones se hizo casi cuando acababa el siglo—, abundaban las parroquias de patronato de los pueblos, cuyo párroco era elegido democráticamente —entre clérigos aspirantes— por los vecinos.

Hablo de España y el lector ha entendido bien: en las primeras décadas del siglo xix (y en el xviii, y en el xvii, y en el xvi, hasta sumergirse en «la noche de los tiempos», origen de tantas instituciones y fórmulas legales) una parte —pequeña— de la Iglesia católica española se gobernaba democráticamente en la esfera local, igual que algunas comunidades protestantes.

Y el uso era —asómbrese el amigo del tópico— especialmente frecuente y generalizado en Navarra. Y más —y es lógico, por más pobres y menos apetecidas— en las pequeñas parroquias de la mitad septentrional, la de los valles pirenaicos y vascongados, donde dominarían los carlistas, justo en aquellos años.

La moraleja de esto es clara: demasiadas veces, nuestros historiadores —y no sólo los que hablan del pensamiento, también los que rehacen el pasado propiamente político— interpretan las cosas en función de sistemas teóricos a los que previamente se atribuye una determinada correspondencia social y una específica dinámica de reacción o progreso. Lo democrático, por ejemplo, ha de ser rousseauniano en el mundo latino; lo reaccionario pertenece, en el nuestro, sin duda a la familia del padre Vélez. Quizá valga la pena pensar un poco más en la posibilidad de que, también aquí, el origen de las libertades y de las actitudes que se han adoptado ante ellas hayan tenido raíces más complejas.

BIBLIOGRAFÍA

- Patrick Carey, *An immigrant bishop: John England's adaptation of Irish Catholicism to American republicanism* (Yonkers, 1982).
- Alan D. Gilbert, *Religión and society in industrial England: Church, chapel and social change, 1740-1914* (Londres, 1976).
- Manuel Giménez Fernández, *Las doctrinas populistas en la independencia de Hispanoamérica* (Sevilla, 1946).
- David Hempton, *Methodism and politics in British society, 1750-1850* (Stanford, 1984).
- Antón M. Pazos, «Les présentations populaires de cures dans la diocèse de Pampelune autour de 1808», *Actes de la Neuvième Rencontre d'Histoire religieuse tenue a Fontevraud... 1985...* (Angers, 1986).
- Richard B. Sher, *Church and University in the Scottish Enlightenment: the moderate Uterari of Edinburgh* (Princeton, 1985).
- Otto Carlos Stoetzer, *El pensamiento político en la América Española durante el período de la Emancipación (1789-1825): las bases hispánicas y las comentes europeas* (Madrid, 1966, 2 volúmenes).