

# TRADICIÓN Y HETERODOXIA: LA INTERPRETACIÓN DE MENÉNDEZ PELAYO SOBRE LOS MOZÁRABES. CONTEXTO HISTORIOGRÁFICO E INTELECTUAL

## TRADITION AND HETERODOXY: MENÉNDEZ PELAYO'S INTERPRETATION OF MOZARABS. HISTORIOGRAPHICAL AND INTELLECTUAL CONTEXT

Pedro Mantas-España

Universidad de Córdoba

### Resumen

El análisis sobre la conocida posición de Marcelino Menéndez Pelayo en torno a los mozárabes del siglo IX podría ser tratado como un estudio de caso donde se pone de manifiesto una de las muchas instancias de persistente tradicionalismo ideológico que podemos encontrar en la historiografía española del siglo XIX. El artículo analiza algunas de sus raíces e implicaciones.

### Palabras claves

Mozárabes; historiografía; siglo XIX; Marcelino Menéndez Pelayo; tradicionalismo

### Abstract

The analysis of Marcelino Menéndez Pelayo's well-known position on 9<sup>th</sup>-century Mozarabs can be taken as a case study, highlighting one of the many instances of persistent ideological traditionalism found in 19<sup>th</sup>-century Spanish historiography. The paper analyses some roots and implications.

### Keywords

Mozarabs; Historiography; 19<sup>th</sup> Century; Marcelino Menéndez Pelayo; Traditionalism

El origen de este artículo se remonta a la presentación de un panel sobre “heterodoxos en la península ibérica”.<sup>1</sup> Sin embargo, pasado un tiempo, el contenido que sirvió de base a dicha presentación se fue extendiendo en una dirección que considero particularmente interesante y que deviene objeto de estudio en sí mismo: el análisis de una visión de la historia intelectual española excesivamente ideologizada y tradicionalista, muy activa en el siglo XIX, que se plasma en la sorprendente valoración sobre la España musulmana expuesta por Menéndez Pelayo – tomando su evaluación sobre los mozárabes como un caso especialmente representativo de su actitud intelectual.

En las observaciones iniciales incluidas en el Prefacio de la segunda edición de la *Historia de los Heterodoxos Españoles*<sup>2</sup> (HHE) puede leerse: “He procurado aplicar a la materia que trato aquellas sapientísimas reglas de crítica que Benedicto XIV dio a los censores de libros en su egregia constitución *Sollicita et provida*: ‘III. [...] libro contentis, animo a *preiudiciis omnibus vacuo, iudicandum sibi esse sciant*’”.<sup>3</sup>

Para un investigador contemporáneo resultaría del todo inasumible la posibilidad de este *animo a preiudiciis omnibus vacuo*, nada menos que una mente liberada de cualquier tipo de prejuicios o anticipaciones – en hermenéutica contemporánea una suposición así sería sencillamente inabordable. Sin embargo, hemos de situarnos a mediados del siglo XIX y el largo camino por recorrer hasta la epistemología y hermenéutica contemporánea. No obstante, nada más leer las páginas siguientes del Prefacio (HHE), inmediatamente nos encontramos con varias afirmaciones en las que D. Marcelino

<sup>1</sup> La comunicación original “Radical Thought. Roots of the Spanish Tradition against Heterodoxy” formó parte de la sección *Hétérodoxies ibériques et au-delà. Pour revisiter Menéndez Pelayo*, en el “XVe Congrès International de Philosophie Médiévale, Paris-Aubervilliers, 22-26 août 2022”.

<sup>2</sup> Marcelino Menéndez Pelayo, *Historia de los heterodoxos españoles* (HHE), edición a cargo de Enrique Sánchez Reyes, 8 vols. (Madrid: CSIC, 1963), es esta edición la que cito a menos que se indique lo contrario. La primera edición en tres volúmenes fue publicada en Madrid: Imprenta de F. Maroto e hijos (1880-1882). La segunda edición fue impresa en Madrid en la Librería Victoriano Suárez (1911). El plan inicial de la obra apareció en la *Revista Europea* 8 (1876): 459-485, 522.

<sup>3</sup> Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 52, n. I. Sobre Benedictus XIV, *Sollicita ac provida*, §17: como se desprende de la presentación general que sobre esta constitución han elaborado Hubert Wolf y Bernward Schmidt, en la época de la Ilustración el *Índice de libros prohibidos* causaba una indignación generalizada; los procedimientos de prohibición se consideraban difíciles de entender e injustos. En 1753, el Papa Benedicto XIV quiso cambiar esta situación. Con la constitución “*Sollicita ac provida*” estableció por escrito las normas de la censura. Para una edición reciente de la constitución de Benedicto XIV, véase: Hubert Wolf y Bernward Schmidt, “Die Konstitution „*Sollicita ac provida*””, en Hubert Wolf y Bernward Schmidt (eds.), *Benedikt XIV. und die Reform des Buchzensurverfahrens. Zu Geschichte und Rezeption von „Sollicita ac provida“*, Römische Inquisition und Indexkongregation 13 (Paderborn: Brill – Schöningh, 2019), 115-173. El objetivo primordial de la constitución consistía en seguir un procedimiento justo que debía lograrse principalmente reformando el trabajo de los revisores. Como indican los autores en el estudio de la edición, resulta muy interesante constatar cómo en un memorándum previo a *Sollicita*, sorprendentemente se hacía referencia al rigor que los revisores habían de guardar al evaluar las obras, partiendo de un sometimiento estricto a las “leyes de la verdad, la razón y la caridad” (Wolf y Schmidt, 195).

contradice claramente su afirmación anterior. Aquí se nos dice que una historia de la heterodoxia podría concebirse a partir de tres criterios:

1. Lo que él denomina “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 des-preocupado”.
2. Con un criterio heterodoxo, protestante o racionalista.
3. Con el criterio de la ortodoxia católica.

Respecto al primero, Menéndez Pelayo no aceptaba la idea de una “indiferencia absoluta” 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.<sup>4</sup>

Pero nuestro insigne polímata asume que, procediendo de ese modo, el historiador corre el riesgo de perder una estricta neutralidad, viéndose necesariamente atrapado en un dilema: o evalúa con criterios racionalistas, o lo hace con criterios religiosos – según crea o niegue la Revelación, nos dice, o adopta, lo que él denomina “la verdad católica”. Al hacerlo así “recibe luz y guía en sus investigaciones y en sus juicios”. Pues bien, las incoherencias se acrecientan aún más cuando él mismo se pregunta por la imparcialidad del historiador:

Mi historia será parcial (y perdónese 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.<sup>5</sup>

Por tanto, parcial en los principios que rigen su investigación, es decir, conforme a ciertos principios de investigación histórica, pero “imparcial” al tratar los hechos.

¿Qué puede decirse? Aunque en HHE, Menéndez Pelayo hace referencia tanto al ejercicio de la crítica diplomática como a la crítica textual, parece claro que no asume el proceder de la crítica textual como principio sino como herramienta o metodología. En realidad, los principios de los que habla son sus principios cristianos, sus creencias religiosas.

---

<sup>4</sup> Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 54-55.

<sup>5</sup> Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 55.

Al abordar el segundo enfoque que acabamos de mencionar (con criterios heterodoxos, protestantes o racionalistas), parece claro que tal criterio le resulta inaceptable puesto que rechaza la premisa subyacente. Para este gran erudito, si el historiador es un creyente honesto, sus creencias religiosas no pueden obviarse, por el contrario, han de ser los principios que guíen su análisis:

¿Cómo el escritor que juzga con prevenciones hostiles al catolicismo, y para hablar de cosas de España empieza por despojarse del espíritu español, ha de comprender la razón histórica, así del nacimiento como de la muerte de todas las doctrinas heréticas, impías o supersticiosas, desarrolladas en nuestro suelo, cuando estas herejías, impiedades y supersticiones son entre nosotros fenómenos aislados, eslabones sueltos de la cadena de nuestra cultura, plantas que, destituidas de jugo nutritivo, muy pronto se agostan y mueren, verdaderas aberraciones intelectuales, que sólo se explican refiriéndolas al principio de que aberran?<sup>6</sup>

¿De qué otro modo estudiar la herejía en España, se pregunta D. Marcelino, si no es desde firmes convicciones católicas? En un país que:

Aún tenía el brazo teñido en sangre mora y acababa de expulsar a los judíos, [que] mostró en la conservación de la unidad, a tanto precio conquistada, tesón increíble, dureza, intolerancia, si queréis; pero noble y salvadora intolerancia. Nosotros, que habíamos desarraigado de Europa el fatalismo mahometano.<sup>7</sup>

Los párrafos precedentes permiten hacerse una idea sobre algunas de las peculiaridades de la ideología con la que estamos tratando – una ideología cuyos síntomas y consecuencias resultaron tan aciagos como ineficaces para el adecuado desarrollo de la investigación histórica en España.<sup>8</sup> Hace casi una década, en las líneas iniciales del artículo que Gerardo Bolado de manera significativa tituló “Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición”, un trabajo sobre Menéndez Pelayo y su mentor intelectual Gumersindo Laverde Ruíz, Bolado afirmaba: “El proyecto historiográfico de restauración de la tradición intelectual española llevado a cabo por Menéndez Pelayo no podía considerarse la obra de un ideólogo tradicionalista, de un propagandista católico”.<sup>9</sup> En su opinión, la obra de D. Marcelino es el resultado de una monumental investigación histórica sobre la cultura intelectual española. En efecto, una obra que proporcionó repertorios bibliográficos y una cronología básica que sirvieron de referencia obvia para posteriores investigaciones en sus campos de estudio, pero una obra que rezuma una ideología

---

<sup>6</sup> Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 56.

<sup>7</sup> Menéndez Pelayo, HHE, vol. I, 58.

<sup>8</sup> Véase n. 10 y la referencia a la ineficacia y el sentido contraproducente que se derivó de la respuesta de Menéndez Pelayo a los artículos publicados en 1876 por Gumersindo Azcárate, así como la disputa que todo ello originó.

<sup>9</sup> Gerardo Bolado Ochoa, “Menéndez Pelayo y las verdades de la tradición”, *Eikasia* 2 (2012): 251.

altamente tradicionalista. El punto de vista de Bolado y la visión ideológica histórica que pone de manifiesto pueden resultar casi ofensivos.<sup>10</sup>

No es propósito nuestro el valorar la HHE desde una perspectiva anacrónica, y aunque podamos asumir que la consecución de esta *opus magnum* – que ciertamente inició una ingente y exitosa labor de recopilación, reveladora del enorme interés del sustancioso *corpus* de literatura heterodoxa –, es imposible no valorar los presupuestos de Menéndez Pelayo como la obra de un tradicionalista radical, antiliberal y propagandista católico.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Los puntos de vista que se desprenden del artículo de Bolado no son ni exclusivos ni recientes. Ponen de manifiesto una larga tradición de eruditos vinculados a un tradicionalismo católico que alcanza no sólo el s. XIX sino hasta bien entrado el s. XX. Como afirmaba Ortega y Gasset, el tradicionalismo resulta “un patriotismo sin perspectiva”. En Menéndez Pelayo, ese tradicionalismo y su interpolación de creencias religiosas en el desarrollo del estudio de la historia pone de manifiesto una “falta de perspectiva”, debido a una notable carencia de formación filosófica, al no poseer “la experiencia de lo profundo”, véase José Ortega y Gasset, *Meditaciones del Quijote* (Madrid: Alianza, 2005), 45.

<sup>11</sup> No es intención nuestra entrar en polémicas evaluaciones generales de la obra de Menéndez Pelayo, algo que siempre resulta un problema especialmente delicado. Qué duda cabe que su conocimiento de la literatura y del pensamiento hispanos es tan erudito como monumental – una erudición y unos conocimientos que sobrepasaban con mucho los límites del panorama español de su tiempo. El gran problema que se deriva de algunas de sus obras y, en el caso que analizamos, la orientación general de HHE, se encuentra estrechamente relacionado con el activismo ideológico de Menéndez Pelayo y las valoraciones historiográficas que encierran sus postulados. De ese activismo es un buen ejemplo el enconado enfrentamiento que Antonio Santoveña Setién expone en su artículo dedicado a Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia en España: tras la aparición de una serie de artículos publicados por Gumersindo de Azcárate en 1876, Laverde Ruiz pide a Menéndez Pelayo dar la réplica adecuada. Laverde le hacía ver que lo publicado por Azcárate constituía un ultraje contra la religión católica pues, para Azcárate, la religión católica habría cercenado toda actividad intelectual en la España de los siglos XVI al XVIII. Todo ello dio pie a un debate que se prolongó hasta 1882, centrado en la deriva de la ciencia española y la compatibilidad entre ciencia y religión. En la disputa intervinieron algunos de los intelectuales más destacados de las distintas tendencias que imperaban en el panorama español. Para una exposición detallada sobre dicha polémica y los posicionamientos teóricos asumidos por unos y otros, véase Antonio Santoveña Setién, “Una alternativa cultural católica para la España de la Restauración: Menéndez Pelayo y la polémica sobre la ciencia”, en *Investigaciones históricas. Época moderna y contemporánea* 12 (1992): 235-254. En este contexto, aunque no directamente vinculado a la citada polémica, Santoveña Setién apunta: “Merece una mención particular la crítica a las intervenciones de Menéndez Pelayo. Pensadores como Miguel de Unamuno, José Ortega y Gasset o Gregorio Marañón reconocieron la magnitud de la labor erudita del montañés, pero también la ineficacia y el sentido contraproducente de la misma” (p. 245). En este sentido, Ortega y Gasset presenta uno de los posicionamientos críticos más contundentes al evaluar la actividad científica en España en los términos siguientes: “Menéndez Pelayo, cuando juvenil y hazañero, rompió aquellas famosas lanzas en pro de la deuda española; antes de su libro entreveíase ya que en España no había habido ciencia; luego de publicado se vio paladinamente que jamás la había habido. Ciencia, no. [...] Un hecho personalísimo y no una acción social, o como quiera decirse lo que se ha llamado *sinergia* [...]. Ciencia bárbara, mística y errabunda ha sido siempre y presumo que lo será, la ciencia española.” Véase José Ortega y Gasset, “La ciencia romántica”, *El Imparcial*, 4 de junio de 1904: 4. En cuanto a Unamuno, baste citar estas palabras:

Podría decirse que el historicismo de Menéndez Pelayo hunde sus raíces en la Escuela Histórica alemana del siglo XIX.<sup>12</sup> Una de cuyas principales posiciones consiste en la conocida idea de que nuestro presente está determinado por el pasado – asumiendo que, la misión como historiador implica describir el pasado “como realmente fue” (de nuevo, sin prejuicios, sin anticipaciones).<sup>13</sup> Sin embargo, la metodología de Menéndez

---

“Siempre creí que en España no ha habido verdadera filosofía; mas, desde que leí los trabajos del señor Menéndez y Pelayo enderezados a probarnos que había habido tal filosofía española, se me disiparon las últimas dudas y quedé completamente convencido de que hasta ahora el pueblo español se ha mostrado retuso a toda comprensión verdaderamente filosófica. [...] Y acabé de confirmarme, corroborarme y remacharme en ello cuando vi que se daba el nombre de filósofos a escritores como Balines, el padre Zeferino González, Sanz del Río y otros más.”, véase Miguel de Unamuno, “Sobre la lectura e interpretación del Quijote”, *Obras Completas*, vol. I (Madrid: Escelicer, 1966), 1228.

<sup>12</sup> Si el origen que determina una parte esencial de su actitud intelectual hunde raíces en Gumersindo Laverde, no es tan clara la determinación que puede hacerse en torno a las influencias que marcan su pensamiento histórico. En nuestro tiempo, hay un cierto consenso en torno a las influencias que en Menéndez Pelayo ejercieron la Escuela histórica alemana y la obra de Burckhardt. Como ha subrayado Mandado Gutiérrez: “Son destacables las reminiscencias de Herder y Fichte que se encuentran en los escritos pelayinos o sus crecientes concomitancias con el Historicismo de la Escuela histórica alemana, y más en concreto con el de Jacob Burckhardt. [...] Se nutre también y con no menor intensidad de fuentes modernas anteriores al siglo XIX: el reformismo erasmista español de Luis Vives y la Filosofía escocesa del sentido común (Hutchenson, Shaftesbury, Escuela de Aberdeen), esta última por mediación de su homónima catalana (Llorens i Barba, Martí d’Eixalá).” Véase Ramón Emilio Mandado Gutiérrez, “El acervo imprescindible. Menéndez Pelayo en la encrucijada actual de la cultura española”, en Ramón Emilio Mandado Gutiérrez (coord.), *Menéndez Pelayo. Cien años después. Actas del congreso internacional* (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2015), 9-10. No obstante, como ha observado Antonio de Murcia Conesa: “[sorprende] la ausencia total de referencias en su obra a historiadores de la talla de Ranke. Un rasgo peculiar del *modus operandi* crítico-historiográfico de don Marcelino lo encuentra Juretschke en la penuria de citas de literatos alemanes, incluso en el caso de sus poetas más celebrados.” Véase Antonio de Murcia Conesa, “Imágenes alemanas de Menéndez Pelayo”, *Menéndez Pelayo y la literatura: estudios y antología*, editado por M. J. Sánchez Rodríguez de León (Madrid: Verbum, 2014), 17.

<sup>13</sup> En este sentido, las bien conocidas palabras de Ranke “Se ha dicho que la historia tiene por misión enjuiciar el pasado e instruir al presente en beneficio del futuro. Misión ambiciosa, en verdad, que este ensayo nuestro no se arroga. Nuestra pretensión es más modesta: tratamos, simplemente de exponer cómo ocurrieron, en realidad, las cosas (*wie es eigentlich gewesen*).” Véase Leopold von Ranke, *Historia de los pueblos latinos y germánicos de 1494 a 1535* (México: Fondo de Cultura Económica, 1979), 39. En la nota anterior hemos hecho referencia a las concomitancias del pensamiento de Burckhardt con el pensamiento de Menéndez Pelayo. En realidad, puede hablarse de “concomitancia”, que no de “influencia”, sobre todo en el modo como va madurando el pensamiento de éste y de aquél en lo que hace referencia a la reflexión sobre una historia de la ideas – más precisamente, la historia de la cultura –, así como el carácter que puede asignarse al arte y las ideas estéticas. En este sentido, John Roderick Hinde ha observado que: “According to Rusen and Jaeger, Burckhardt is ‘one of the most famous representatives of historicism’, even if they consider him an outsider within this tradition”, véase John Roderick Hinde, *Jacob Burckhardt and the Crisis of Modernity* (Montreal – London – Ithaca: McGill-Queen’s University Press, 2000), 159. De un modo muy sintético, al referirse a este problema, Guilhaume Moerbeck ha escrito: “In many respects Burckhardt’s interpretation had to deal with his confrontation with modernity, the crisis of its Contemporary world. One of

Pelayo consiste en un preciso trabajo documental inductivo, un largo período de recopilación y registro de datos históricos, cronología y bibliografía, combinado con un procedimiento deductivo, ya que la historia es concebida como un trabajo de recreación estético-empírica del pasado. En la ideología de Menéndez Pelayo, la ortodoxia católica se aplica como criterio fundamental en su “interpretación” de la cultura religiosa española.<sup>14</sup> Algo particularmente claro en la HHE, pero que no afectó del mismo modo a los estudios históricos de Menéndez Pelayo en otros campos culturales, como la historia de las ideas estéticas. En este sentido, concebía la historia como un trabajo de recreación estético-empírica del pasado que, cuidando los documentos, necesita cuidar también su composición y estilo narrativo.

En cualquier caso, la edición corregida del primer volumen y las nuevas correcciones esbozadas desde 1908, permiten detectar algunos cambios de actitud intelectual más cercanos a la época de madurez de Menéndez Pelayo – el primer volumen de la primera edición se publicó cuando su autor apenas contaba 23 años. De hecho, hace ya algunos años que Joaquín González Echegaray subrayó: “dado el espíritu de autocritica que don Marcelino había desarrollado, su conciencia de historiador le obligaba a corregir sin piedad sus propias afirmaciones, juicios y puntos de vista, cuando éstos ya no le parecían objetivos, de acuerdo con sus nuevas perspectivas.”<sup>15</sup> No obstante dentro de estas correcciones y opiniones más equilibradas, no se produce nada radicalmente nuevo en el terreno del tradicionalismo ideológico.<sup>16</sup>

---

Burckhardt's theoretical outputs was to cast off the vision of a linear, scientific and teleological history. Related to this was the question of seeing himself as a neutral reporter of the past, without considering your own involvement with the historical process.” Véase Guilherme Moerbeck, “Burckhardt among Basel, Berlin and Athens: the Game of the Mirror”, en *História Revista* (23) 3/2018: 96.

<sup>14</sup> Vinculado a este problema nos encontramos con una cuestión no carente de interés: ¿puede abordarse HHE como parte del contexto intelectual de la Historia de las religiones? En uno de los trabajos que Francisco Díez de Velasco ha dedicado a este problema, reconoce que el religiocentrismo consciente y deseado de Menéndez Pelayo lo impide, aunque “su fuerte vocación de historiador y comparativista le derivase, en mi opinión, progresiva y necesariamente hacia ella cuando trataba ese tipo de temas. [...] Probablemente hubiera sido un historiador de las religiones de primer orden, pero a la par hubiera dejado de ser él mismo.” Véase Francisco Díez de Velasco, “La *Historia de los Heterodoxos*. Menéndez Pelayo y la Historia de las religiones (con un *excursus* sobre el budismo)”, en *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*, coordinado por R. Teja y S. Acerbi (Santander: Sociedad Menéndez Pelayo, 2012), 75.

<sup>15</sup> Joaquín González Echegaray, “La segunda edición de la *Historia de los heterodoxos*. Evaluación desde la arqueología”, *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* (1) 1994: 14.

<sup>16</sup> Bien es cierto que, muchos años después de la publicación de la primera edición de HHE, Marcelino Menéndez Pelayo reconocía: “si ahora escribiese sobre el mismo tema, lo haría con más templanza y sosiego, aspirando a la serena elevación propia de la historia, aunque sea contemporánea, y que mal podía esperarse de un mozo de veintitrés años, apasionado e inexperto, contagiado por el ambiente de la polémica y no bastante dueño de su pensamiento ni de su palabra.”, véase HHE, vol. I, 30.

La extrema exposición ideológica que Menéndez Pelayo hace de los mozárabes cordobeses del siglo IX debe ser debidamente contextualizada. Así, como puede constatarse en los mismos párrafos iniciales de su presentación, leemos:

Interesante aunque doloroso espectáculo es el de una raza condenada a la servidumbre y al martirio. [...] En Córdoba, cuyos sucesos van a ocuparnos principalmente [...] Bajo el aspecto literario son los muzárabes el último eco de una civilización ahogada por la esclavitud, mientras que en otras regiones florecía y cobraba nueva vida al benéfico aliento de la independencia religiosa y civil.<sup>17</sup>

Una creencia que viene de lejos, desde los inicios mismos de la polémica, como podemos leer en una obra clave para el estudio de la llamada literatura mozárabe, el *Indiculus Luminosus*<sup>18</sup> de Paulus Alvarus Cordubensis (854 EC), escrito para estimular a las élites cristianas cordobesas a oponerse al Islam mediante exhibiciones públicas de compromiso inquebrantable con una identidad cristiana. Dirigiéndose a uno de sus compañeros, Paulus Alvarus escribe “Tú dices: ‘ésta no es en absoluto una época de persecución’. Al contrario, yo digo que ‘ésta no es la época de los Apóstoles, porque el celo apostólico ha disminuido.’”<sup>19</sup>

La visión y actitud que recorren las páginas que Menéndez Pelayo dedica a lo que él calificó como “España invadida” parte de un supuesto bien establecido por Paulus Alvarus: los territorios de la península ibérica arrebatados a los pueblos latinos y visigodos a partir del siglo VIII, ponían en riesgo de desaparición una identidad espiritual y cultural cristiana que era la base de la identidad o cohesión de los distintos pueblos peninsulares. A la conquista militar, religiosa y cultural había que oponer una resistencia total y, cuando llegase el momento, una reconquista en los mismos términos. Pues bien, resulta sorprendente que, con ligeros matices, esta visión del problema no sólo se extendiera a lo largo de la época medieval y moderna, sino que determinase una buena parte de la historiografía del siglo XIX e incluso se hiciese eco hasta décadas muy recientes.

Por otra parte, en tiempos de Menéndez Pelayo, la obra de un arabista clave como Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* (HME)<sup>20</sup> – uno de los

<sup>17</sup> HHE, vol. II, 61.

<sup>18</sup> Paulus Alvarus Cordubensis, *Indiculus Luminosus*, editado por J. Gil Fernández, Corpus Scriptorum Muzarabicorum (Madrid: CSIC Instituto Antonio de Nebrija, 1973), vol. I, 270-315. Edición más reciente en Juan Gil Fernández, *Scriptores muzarabici saeculi VIII-IX*, Corpus Christianorum Continuatione Medievals 65A, (Turnhout: Brepols, 2020), 585-645.

<sup>19</sup> Paulus Alvarus, *Indiculus Luminosus*, ed. Gil Fernández (1973), 275.

<sup>20</sup> Francisco Javier Simonet, *Historia de los Mozárabes de España* (Madrid: Establecimiento tipográfico de la viuda e hijos de M. Tello, 1897-1903). La importancia, la influencia y el reconocimiento de las investigaciones llevadas a cabo por Simonet en su época resultaron un impulso inestimable no sólo para los estudios hechos desde España sino también en Europa. Con Simonet ocurre algo similar a lo que podemos observar en Menéndez Pelayo, dos eruditos que aportan un trabajo de investigación tan monumental como innovador y riguroso pero, al mismo tiempo, una actitud ideológica

representantes más acreditados y pioneros en la investigación mozárabe, a la par que un tradicionalista radical –, no deja lugar a dudas sobre los niveles de su posicionamiento. Menéndez Pelayo se refiere a él en varias ocasiones, especialmente al tratar de los mozárabes del siglo IX. De hecho, sus propias palabras confirman un claro interés por la investigación de los incipientes estudios arabistas decimonónicos, su conocimiento de las fuentes y la interpretación que aporta:

Otro tanto puede decirse de los arabistas, que forman uno de los grupos más activos de la erudición española, aunque no tan numeroso como debiera. Sus trabajos, especialmente la sabia y piadosa Historia de los mozárabes, de Simonet, cuya publicación se había retardado tanto, son indispensables para el conocimiento de las relaciones religiosas entre la raza invasora y el pueblo conquistado.<sup>21</sup>

Sorprendentemente, la ideología de Simonet resulta aún más radical que la de Menéndez Pelayo:

¿[...] qué influencia poderosa y eficaz podía ejercer en un pueblo tan adelantado como el nuestro y tan apegado a su fe, a sus tradiciones y carácter nacional, una cultura tan atrasada y grosera como la arábigo-muslímica, sin originalidad, sin filosofía, casi sin ciencias y sin artes, sin más caudal que unas cuantas poesías, cuentos, y proverbios, y sin más fondo y carácter propio que la absurda teología y despótica legislación alcoránica?<sup>22</sup>

Ahora bien, lo escrito por Menéndez Pelayo sobre el siglo IX no está tomado de Simonet – en la primera edición de HHE, él mismo afirma que estaba pendiente de la publicación de *Historia de los mozárabes* –,<sup>23</sup> no obstante, en la edición posterior lo cita pero

---

excesivamente valorativa que desvirtúa la proyección intelectual del fruto de su trabajo. La admiración mutua entre ambos se constata en las referencias hacia uno y otro a lo largo de las obras que estamos abordando. En cuanto al reconocimiento de Simonet en Europa, resulta un magnífico ejemplo las numerosas notas en las que Heinrich Goussen hace uso de la obra de Simonet, así como las palabras de agradecimiento expresadas por Reinhart Dozy en su *Historia de los musulmanes de España*. Véase respectivamente Heinrich Goussen, *Die christlich-arabische Literatur der Mozaraber* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1909). La obra de Goussen, traducida al castellano por Juan Pedro Monferrer-Sala, ha sido recientemente traducida al inglés y actualizada en su aparato crítico por el propio Monferrer-Sala. Véase Heinrich Goussen, *La literatura árabe cristiana de los mozárabes*, presentación, traducción del alemán y selección bibliográfica de Juan Pedro Monferrer-Sala (Córdoba: Servicio de Publicaciones de la Universidad de Córdoba, 1999); Heinrich Goussen, *The Christian-Arabic Literature of the Mozarabs*, *Studia Classica et Mediaevalia* 20, foreword and English translation with a selected bibliography and a general index by Juan Pedro Monferrer-Sala (Nordhausen: Traugott Bautz Verlag, 2018); Reinhart Dozy, *Histoire des Musulmans d'Espagne, jusqu'à la conquête de l'Andalousie par les Almoravides, 711-1110* (Leiden: Brill, 1861), viii. Traducción en castellano *Historia de los musulmanes de España*, 4 vols., trad. M. Fuentes (Madrid y Barcelona: Colección Universal, 1920).

<sup>21</sup> HHE, vol. 1, 33.

<sup>22</sup> HME, vol. 1, 333.

<sup>23</sup> HHE, vol. 2, 90: [Del] Sr. Simonet en la suya, *De los muzárabes*, cuya publicación de todas veras anhelamos.”

sigue sin recurrir a Simonet. Para tratar este periodo, Menéndez Pelayo se basa en Dozy (la ya citada *Historia de los musulmanes de España*, trad. M. Fuentes), Amador de los Ríos<sup>24</sup> y Johann Adam Möhler.<sup>25</sup> Tal vez, para las correcciones de la segunda edición hubiera entrado en contacto con la obra de Heinrich Goussen, pero al parecer no lo hizo o al menos no lo cita, lo cual no sería del todo extraño dada la fecha de publicación de la obra de Goussen (1909) y la segunda edición de HHE (1911). En cualquier caso, la historia y visión que Menéndez Pelayo transmite sobre Paulus Alvarus Cordobensis, su *Indiculus luminosus* y el epistolario – su correspondencia con Bodo-Eleazar es un ejemplo bien conocido –,<sup>26</sup> manifiestan un acceso a un material documental que hoy no sólo es mucho más abundante sino académicamente mejor abordado.<sup>27</sup>

La ideología radical desde la que parecen actuar Alvarus y sus seguidores no resulta insólita si observamos su continuidad a lo largo de los siglos posteriores. Una concepción de la historia que, ya en los siglos XIII y XIV comenzó a consolidarse hasta alcanzar, siglos después, el tradicionalismo decimonónico representado aquí por Menéndez Pelayo o Simonet. De hecho, aunque con muchos matices, esta forma de ideología estaría presente en la polémica que enfrentó, y que en cierto modo perdura, las posiciones e interpretaciones representadas por Sánchez Albornoz y Américo Castro<sup>28</sup> en torno a la historia de

<sup>24</sup> Especialmente la sección “Escritores cristianos del califato”, véase Amador de los Ríos, *Historia crítica de la literatura española*, vol. II (Madrid: Imprenta de José Rodríguez, 1862), 69-127.

<sup>25</sup> Johann Adam Möhler, *Fragmente aus und über Pseudo-Isidor*, en J. A. Möhler's *gesammelte Schriften und Aufsätze*, vol. I (Tübingen: Verlag von G. Joseph Manz, 1829-1832, reimpresión de 1839), 340 y ss.

<sup>26</sup> Paulus Alvarus Cordubensis, *Liber epistolarum*, Corpus Scriptorum Mozarabicorum I, editado por J. Gil Fernandez (Madrid: CSIC Instituto Antonio de Nebrija, 1973), 227-270. Para un clásico estudio en castellano, véase Juan Lara Olmo, “La Polémica de Álvaro de Córdoba con Bodón-Eleazar,” en *La controversia Judeo-Cristiana en España (Desde los orígenes hasta el siglo XIII)*, editado por C. Del Valle Rodríguez (Madrid: CSIC, 1998), 131-159. Para un análisis muy detallado y actualizado, véase Evina Steinová, “The Correspondence of Bodo-Eleazar with Pablo Alvaro: A Rare Sample of Judeo-Christian Dispute from the 9th Century”, *Canonicity and Authority*, 1-37. URL: <<https://knaw.academia.edu/EvaSteinová>> (última visita 03/06/2023).

<sup>27</sup> Aunque no tanto como podría esperarse, dado el extraordinario interés que la investigación sobre mozárabes posee – en sí misma y, por derivación, para el estudio de la historia y los conflictos intelectuales de la Edad Media Ibérica –, la literatura académica en torno a los mozárabes es abundante y, en muchos casos, extraordinariamente rigurosa. Destaca, entre otros, el volumen que Aillet y Penelas editaron en torno a la identidad, la lengua y cultura mozárabe, véase Cyrille Aillet y Mayte Penelas (eds.), *¿Existe una identidad mozárabe? historia, lengua y cultura de los cristianos de al-Andalus (siglos IX-XII)* (Madrid: Casa de Velázquez, 2008).

<sup>28</sup> Tanto Sánchez Albornoz como Américo Castro forman parte de un debate intelectual que posee raíces y derivaciones de mucho mayor alcance que el problema histórico que aquí solamente estamos esbozando. El punto de partida textual para adentrarse en un conocimiento de ambos eruditos pasa por una lectura atenta a sus obras más reconocidas pero, también, a documentos de su tiempo que son representativos de su forma de concebir la cuestión sobre la aportación al-Andalus a la historia de España. Véase, Claudio Sánchez Albornoz, *La España musulmana según los autores islamitas y cristianos medievales*, 2 vols. (Buenos Aires: Editorial Ateneo, 1946); “El porqué de España: un enigma histórico”, *Cuadernos de investigación histórica* 7 (1983): 197-208; Américo Castro Quesada, *La realidad histórica de España* (México: Porrúa, 1954); *Origen, ser y existir de los españoles* (Madrid: Taurus, 1959).

España – y que reflejan el modo tan crítico que aquél asignaba a la aportación de al-Andalus, y que éste rebatía de un modo más comprensivo. Un conjunto de interpretaciones que representaban, con tonos personales, las de un buen número de ensayistas, pensadores y académicos representativos de la vida intelectual española de las primeras décadas de siglo XX. Interpretaciones significativas de dos modos bien enfrentados de concebir la gestación de la historia moderna de España – aunque dichas perspectivas podrían ser tratadas como dos caras de la misma moneda, pues ponían de manifiesto una concepción nacionalista de la historia. Ahora bien, no es este el espacio adecuado para extendernos en un tema que requiere y merece muchísima más concreción para poder ser presentado de un modo mínimamente riguroso. Como ha escrito Martínez Núñez:

Las interpretaciones sobre la Edad Media peninsular se empezaron a matizar desde que se publicara la obra de Lévi-Provençal, sobre todo en lo referente al mozarabismo [...]. Sin embargo, fue a partir de los años setenta, con las aportaciones de Pierre Guichard y la implantación en España de la arqueología medieval islámica, cuando se consiguió trascender los postulados nacionalistas y el tópico del islam hispanizado. La conocida obra de Guichard sobre la estructura antropológica de la Sociedad andalusí tuvo como mayor acierto el de convertir la “España musulmana” en “al-Andalus”, una sociedad musulmana y oriental que se configuró a partir de la conquista del 711 y que supuso una ruptura con la Hispania romana y visigoda. A partir de sus tesis resultaba imposible mantener la continuidad de la identidad española con respecto a las estructuras andalusíes o las feudales.<sup>29</sup>

Cuando se publicó, *Historia de los heterodoxos españoles* representó una iniciativa de investigación tan innovadora como apasionante. No cabe duda de ello. Pero su concepción de la Historia en general, y su interpretación de la España musulmana, del polemismo mozárabe<sup>30</sup> del siglo IX en particular, contribuyeron a afianzar aún más las posiciones tradicionalistas que tantos malentendidos históricos e intelectuales han provocado. No ha sido hasta el siglo

---

<sup>29</sup> María Antonia Martínez Núñez, “¿Por qué llegaron los árabes a la península ibérica?: las causas de la conquista musulmana del 711”, *AWRAQ. Revista de análisis y pensamiento sobre el mundo árabe e islámico* 3 (2011): 32-33. La obra de Guichard a la que se hace referencia es: Pierre Guichard, *Al-Andalus. Estructura antropológica de una sociedad musulmana en Occidente* (Barcelona: Barral Editores, 1976).

<sup>30</sup> Como ha ocurrido con la investigación sobre mozárabes en las últimas décadas, el campo de estudio sobre las fuentes e implicaciones intelectuales del polemismo en la Península ha crecido exponencialmente, con un largo recorrido de literatura académica, desde el clásico Burman hasta obras muy recientes, véase Thomas E. Burman, *Religious Polemic and the Intellectual History of the Mozarabs, c. 1050-1200* (Leiden, Nueva York, y Colonia: Brill, 1994). Mucho más recientemente han aparecido trabajos de extraordinario interés que abordan la transmisión textual y oral entre el cristianismo oriental y Occidente, entre otros, la labor que Monferrer-Sala ha llevado a cabo en numerosos trabajos de análisis textual del que se derivan importantes enseñanzas sobre dicha transmisión. En un artículo publicado al inicio del nuevo milenio, su autor ya presentaba algunas líneas clave para el estudio posterior de este campo de investigación, véase Juan Pedro Monferrer-Sala, “La labor polemista de los cristianos orientales y su contribución a la difusión del saber en el Oriente musulmán”, *Revista Española de Filosofía Medieval* 7 (2000): 61-80.

XX cuando han surgido percepciones mucho más enriquecedoras sobre el papel representado por los mozárabes en el contexto cultural e intelectual de al-Andalus.

Al leer el discurso de ingreso de Federico Corriente en la Real Academia Española y la contestación a cargo de Juan Gil Fernández,<sup>31</sup> un sentimiento compartido recorre el tono de ambas disertaciones: lamentándose, por un lado, de la “falta de empatía y reconocimiento equitativo” de la aportación oriental y norteafricana a nuestra cultura y lengua; por otro lado, del persistente y obsesivo desprecio hacia una parte esencial de la historia peninsular. En el origen de este olvido e injustificable desdén, podemos remontarnos tan lejos como el siglo IX. Los desencuentros doctrinales entre cristianos y musulmanes serán una manifestación del trasfondo tanto religioso como ideológico que sirve de sustento a la incapacidad intelectual de concebir una coexistencia que no se ajuste a los límites de una idealizada visión del mundo y de la cultura propia. A partir de las vivencias de algunos intelectuales – Paulus Alvarus es un señero representante de dicha actitud –, este proceso fue creciendo y dio como resultado una incapacidad para el reconocimiento mutuo de uno u otro signo. A consecuencia del largo proceso de rechazo que se extiende a lo largo de siglos, los historiadores de la España moderna sólo convienen en reconocer los logros científicos y filosóficos musulmanes y hebreos de nuestra Edad Media, nada más. Como Federico Corriente lamentaba:

La adición del álgebra, una vez más oriental, nos recuerda el origen y cuna de una cierta e importante parte de nuestra civilización que también debe sus alfabetos, griego, latino, cirílico, etc., a un invento del Oriente Medio, por donde nos llegó también la numeración decimal india que usamos y tanto ha contribuido a nuestro progreso técnico. Desde entonces hasta ahora hay que reconocer una grave falta de empatía y reconocimiento equitativo de méritos y deméritos entre nosotros y nuestros vecinos orientales o norteafricanos, de manera que el lema “Ex Oriente lux” no ha tenido muchos sinceros adeptos aquí, en Occidente.<sup>32</sup>

Acabamos de aludir a la contestación de Juan Gil al discurso de Federico Corriente. En sus palabras se constata una clara reivindicación hacia una historia que fue investigada y narrada desde una perspectiva bien distinta de la predominante en la España de los siglos XVIII y XIX. Juan Gil recalca en la *Historia de la dominación de los árabes en España* escrita por José Antonio Conde García<sup>33</sup> para recordarnos que: “Conde se entregó a un

---

<sup>31</sup> Federico Corriente Córdoba, “La investigación de los arabismos del castellano en registros normales, folklóricos y bajos”. Discurso leído el día 20 de mayo de 2018 en su recepción pública ante la Real Academia Española por el Excmo. Sr. D. Federico Corriente, y contestación del Excmo. Sr. D. Juan Gil (Zaragoza: Institución Fernando el Católico y Diputación de Zaragoza, 2018).

<sup>32</sup> Corriente Córdoba, “La investigación de los arabismos del castellano”, 13.

<sup>33</sup> José Antonio Conde García, *Historia de la dominación de los árabes en España* (Madrid: Marín y Compañía Editores, 1874). La primera y segunda edición constaban de tres volúmenes, publicados en “Imprenta que fue de García”, Madrid 1820-1821 y en “Imprenta de D. Juan Oliveres”, Barcelona 1844. El primer volumen de la edición original fue supervisado por Conde poco antes de su fallecimiento (1821). La primera edición y traducción al inglés se remonta a mediados del s. XIX e incluye

empeño propio de un romanticismo todavía en ciernes, haciéndose pregonero de las hazañas de los conquistadores de antaño: en su obra los protagonistas son los musulmanes y los cristianos los enemigos.”<sup>34</sup> En palabras de Conde: “Este libro es como el reverso de nuestra historia, y así como en ella se dice bien poco o nada de la sucesión y orden de las dinastías arábigas y de las costumbres moriscas, así en esta se habla muy poco de las de León y Castilla.”<sup>35</sup>

Una labor historiográfica que no fue reconocida por los historiadores e intelectuales inmediatamente posteriores,<sup>36</sup> ni tan siquiera por quien fue su más querido amigo y pariente, D. Leandro Fernández de Moratín. En palabras de Gil Fernández: “Los siglos de la Hispania islámica fueron comparados a un castigo enviado por la cólera de Dios. Tal era la repugnancia que sentía el mundo ilustrado por el islam, identificado entonces con la ignorancia, el fanatismo y la tiranía.”<sup>37</sup>

En algún momento podría aducirse que una consideración excesivamente crítica en torno a las lecciones historiográficas llevada a cabo por Menéndez Pelayo – sirvan de ejemplo sus apreciaciones sobre los mozárabes y el tradicionalismo radical que destilan – y, por extensión, la aportación que supuso la HME de Simonet, podrían rayar en un flagrante anacronismo metodológico. Por el contrario, la valoración contemporánea sobre la

---

un detalladísimo índice onomástico: J.A. Condé (*sic*), *History of the Dominion of the Arabs in Spain*, trad. Jonathan Foster, 3 vols. (London: Henry G. Bohn, 1885).

<sup>34</sup> Juan Gil Fernández, “Contestación del Excmo. Sr. D. Juan Gil al discurso de ingreso del Excmo. Sr. D. Federico Corriente”, 58. Sobre la distinta perspectiva en su relato de los acontecimientos históricos, pueden servir de ejemplo las palabras iniciales que aparecen en la *Historia* de Conde, donde realiza una referencia muy ilustrativa sobre un extendido tópico en torno al Cid: “Nuestro Cid Ruy Diaz, el célebre Campeador, no aparece en los escritos de los árabes tal como cuentan nuestras Crónicas. En éstas, tan humano como valiente, acoge y lleva en sus hombros al Gafo: en aquéllas, pérfido y cruel quema vivo al rendido gobernador de Valencia, atropellando los concertados pactos.” (Conde García, *Historia de la dominación de los árabes*, 3).

<sup>35</sup> Conde García, *Historia de la dominación de los árabes*, 6.

<sup>36</sup> Menéndez Pelayo sólo lo cita en una ocasión al referirse a su descubrimiento de la literatura aljamiada (HHE, vol. 5, 243, n. 2078). La evaluación crítica que Simonet o Dozy hacen de la obra de Conde se centra en cuestiones historiográficas y en sus rudimentarios conocimientos gramaticales de la lengua, pero sin entrar a valorar el interés que suponía la perspectiva desde la que se había escrito esta *Historia*. Así, Simonet dice: “sobre el sazonado fruto de los estudios anteriores, algunas noticias ignoradas hasta el día y tomadas en gran parte de los autores arábigos, nuevo y copioso raudal de luz que ha venido a esclarecer las tinieblas históricas de la Edad Media; aun cuando muchas de estas noticias les hayan venido por el conducto poco crítico de D. Antonio Conde, a quien ha prestado demasiada é inmerecida fe la mayor parte de los historiadores de nuestro siglo, así extranjeros como españoles.” (HME, xxiii). Por su parte, Dozy consideraba la obra de Conde como “el trabajo de un investigador que tenía pocos materiales disponibles; que, falto de conocimientos gramaticales, no interpretaba fielmente los que poseía; y, en fin, que carecía en absoluto de sentido histórico.” (Dozy, *Historia de los musulmanes de España*, 15).

<sup>37</sup> Gil Fernández, cita los versos de la Oda que Moratín compuso tras la muerte de su amigo, véase Leandro Fernández de Moratín, “Oda”, en *Poesías completas (poesías sueltas y otros poemas)*, editado por J. Pérez Magallón (Barcelona: Sirmio, 1995), 432-433.

significación de los monumentos historiográficos y documentales que para su tiempo representaron tanto HHE como HME quedan prácticamente fuera de toda duda. La cuestión es otra.

Como se ha podido constatar a través de las referencias críticas llevadas a cabo por intelectuales de su tiempo y escritas en épocas contemporáneas a Menéndez Pelayo – entre ellos, Ortega y Gasset o Unamuno –, el problema que aquí se nos presenta es de naturaleza bien distinta a la formación y el rigor historiográfico y filológico: se trata de un problema derivado de unas interpretaciones históricas basadas en anticipaciones de sentido, que inducen a una lectura excesivamente ideologizada y acrítica con respecto a los propios fundamentos desde los que dicha interpretación parece tener sentido. Ese tradicionalismo,<sup>38</sup> y no tanto el respecto a la tradición, tan arraigado en la larga serie histórica de intelectuales hispanos que siempre han despreciado o simplemente negado la aportación esencial de legado andalusí a la cultura hispana, alcanza incluso hasta nuestros días. Algunas de sus raíces más remotas podrían remontarse al siglo IX y el polemismo de la Península – polemismo que, a su vez, mantuvo influencias y entreveradas relaciones con Oriente Medio. En este sentido, resulta especialmente interesante que, en HHE, Menéndez Pelayo prestase una especial atención a los mozárabes, aunque las derivaciones de sus investigaciones alcanzasen un sesgo bien distinto del esperado. No es tanto, o no es sólo un problema de conflicto intelectual entre tradición y progreso,<sup>39</sup> sino de ausencia de crítica, de dar por supuesta la posibilidad de una investigación científica rigurosa orientada desde un posicionamiento de carácter religioso, y empeñada en confirmar dogmas desde una investigación que no se centra y poco tiene que ver con el estudio de dichos dogmas. Un círculo vicioso epistemológicamente inviable.

Pedro Mantas-España  
fs1maesp@uco.es

Fecha de recepción: 11/08/2023

Fecha de aceptación: 17/12/2024

---

<sup>38</sup> Para Eugenio d'Ors no se trata de un tradicionalismo casticista, particularista, sino de apertura a la universalidad. En realidad, el análisis de d'Ors difícilmente puede constatar en la obra de Menéndez Pelayo. Véase Eugenio d'Ors, “Estilo de pensar de Menéndez Pelayo”, en *Estudios sobre Menéndez Pelayo* (Madrid: Editora Nacional, 1956), 106. Para una exposición de Eugenio d'Ors sobre el pensamiento de Menéndez Pelayo, tan laudatoria como falta de todo sentido, véase Eugenio d'Ors, “La filosofía de Menéndez Pelayo”, *Revista de las Españas* 12 (1927): 499-507.

<sup>39</sup> En este sentido, el análisis de Cerezo Galán sobre la actitud intelectual de Menéndez Pelayo difícilmente puede sustentarse. Si de lo que se trata no es otra cosa que un eclecticismo, que aparentemente asume un sentido no “tradicionalista” de la tradición, y que deja expedito el camino a una modernidad crítica, nada de esto se deriva de la orientación intelectual de la obra monumental del cántabro. Para un análisis detallado sobre estas tesis, véase Pedro Cerezo Galán, “El vivismo de Menéndez Pelayo en la dialéctica de tradición y modernidad”, en *Menéndez Pelayo. Cien años después*, coordinado por M. Gutiérrez (Madrid: Universidad Internacional Menéndez Pelayo, 2015), 91-112.