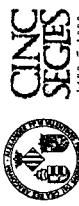


ANTONIO MESTRE

Universitat de València

CARACTERES ESPECÍFICOS DE
LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA



UNIVERSITAT [ΦΨ]
D VALÈNCIA

LA REAL SOCIEDAD ECONOMICA DE AMIGOS DEL PAIS
Y LOS DPTOS. DE HISTORIA MODERNA Y DE FILOSOFIA MORAL DE LA
UNIVERSITAT DE VALENCIA

Se complacen en invitarle a la Conferencia que dentro del Ciclo "Ilustración Europea"
se celebrará el día 16 de Mayo, a las 19:30 horas en el Centre Cultural de BANCAIXA,
Plaza de Tetuán 23, a cargo de:

Antonio Mestre

Catedrático de Historia Moderna de la Universitat de Valencia

Sobre el tema: **Caracteres específicos de la Ilustración española**

Colabora:
fundació
BANCAIXA

Valencia, Mayo 2000

ESTABLECER los caracteres específicos de la Ilustración española entraña sus dificultades. Porque, en líneas generales, los historiadores han despreciado las aportaciones de nuestros ilustrados. Desde la *Ilustración insuficiente* de Subirats, al reaccionarismo de los humanistas entre ellos Martí, Mayans o Pérez Bayer, o los eruditos versus ilustrados, resulta difícil encontrar un ilustrado español.

Sin embargo, los hubo, aunque no podemos pensar en ilustrados como Voltaire, Diderot, Kant o Adam Smith, como tampoco éstos se identifican entre sí. Pero resulta ilógico pensar que sólo haya habido un modelo de ilustrado, como lo era el criterio de Burckhardt al establecer el paradigma del único Renacimiento en el de Italia.

De hecho, los ilustrados españoles, con las diferencias individuales propias, quedan englobados en unas coordenadas políticas, culturales y sociales que los distinguen, y que intentaré especificar. Pero antes quisiera matizar un mito histórico que no ayuda a comprender el movimiento cultural de nuestro Siglo de las Luces.

EL MITO DE LA ILUSTRACIÓN FRANCESA Y LOS BORBONES ESPAÑOLES

Cualquier manual de historia, al estudiar el fenómeno cultural llamado Ilustración, presta especial atención al movimiento en Francia. Da la impresión de que se trata del paradigma y sólo los personajes que se aproxima a los caracteres logrados en Francia, merece el nombre de ilustrado. Dado el evidente peligro de desviación, Franco Venturi señaló, dentro de los caracteres comunes a todo el movimiento, la necesidad de precisar los matices diferenciadores, entre *Lumières*, *I Lumi*, *Ilustración*, *Aufklärung*, *Enlightenment*.

Una serie de razones explican el lugar preferente que alcanzaron los *philosophes* en la visión general del movimiento ilustrado. En primer lugar –y quizás el factor decisivo– está el hecho de que a la Ilustración siguió en el país vecino la Revolución Francesa. Esta circunstancia ha conducido a mirar las Luces des-

de la perspectiva de la Revolución y los ilustrados parecen ser más o menos auténticos, según sus ideas sean más o menos cercanas al fenómeno revolucionario posterior. Habría que ver hasta qué punto los *philosophes* esperaban –y con toda seguridad, ni siquiera imaginaban– las transformaciones políticas y sociales posteriores. Es muy posible que los ilustrados se hubieran manifestado más que satisfechos con los cambios introducidos por la Constitución Americana. Pero la idea de las conexiones entre ilustrados-revolución fue propiciada, tanto por los liberales como por los reaccionarios del siglo XIX. No debemos olvidar que Kant, que escribía en la Prusia de Federico II, no aceptaba la revolución en su concepto de *Aufklärung*. Así, después de exigir el uso público de la libertad para exponer las ideas que pueden renovar la sociedad, añade: “Ahora bien, en algunos asuntos que transcurren a favor del interés público se necesita un cierto mecanismo, léase unanimidad artificial, en virtud del cual algunos miembros del Estado tienen que comportarse pasivamente, para que el gobierno los guíe hacia fines públicos o, al menos, que impida la destrucción de estos fines”.

Un segundo factor que incide en la idea del modelo ilustrado francés parece radicar en la sobrevaloración de la influencia de los *philosophes* en el desarrollo político-social posterior. El análisis de las lecturas de los protagonistas de la Revolución, desarrollado por Mornet, viene a demostrar en línea descendente el influjo decreciente: fisiócratas, Rousseau, Voltaire, enciclopedistas y Montesquieu.¹ A confirmar la escasa incidencia de los criterios de los *philosophes* está el hecho del tráfico de esclavos. En la *Encyclopédie* apareció un artículo de Jaucourt en que, basado en razones religiosas, filosóficas, humanitarias y aun económicas, condenaba con pasión el tráfico de esclavos entre África y América, monopolizado por los ingleses. Pues bien, el efecto fue nulo. Según los datos aportados por Kriedte, 40 años después, en la década entre 1780 y 1790, se dio el mayor número de esclavos cautivados en África y vendidos en América.² A confirmar la idea de que la Revolución superó los criterios de los *philosophes*, vendría dado por la Constitución Civil del Clero. Cuando los revolucionarios quisieron plantear la reforma eclesiástica, no pensaron en el modelo propiciado por los ilustrados. Así Rafael Oláechea, después de indicar el modelo de reforma eclesiástica según Montesquieu, Voltaire o Rousseau, afirma: “Ahora bien, ¿qué es lo que se propuso la Constituyente? Que la religión católica fuera la nacional, pero divorciada enteramente de las ingerencias de cualquier potencia extranjera, y por tanto de Roma. Eso era la realización extrema de un sistema galicano, llevado a cabo por hombres de mentalidad netamente jansenista. Para que la Iglesia de Francia fuera nacional debía tener una organización democrática, de suerte que sus representantes –obispos y eclesiásticos– fueran elegidos por ciudadanos franceses de cualquier confesión religiosa. Si eran elegidos sólo por católicos, entonces la Iglesia dejaba de tener

¹ Mornet, *Orígenes intelectuales de la Revolución Francesa*, Buenos Aires 1969.

² P. Kriedte, *Feudalismo tardío y capital mercantil*, Barcelona 1983.

un carácter estrictamente nacional. La Iglesia debía ser por lo tanto propiedad del Estado".³

Un tercer factor me atrevería a señalar: el especial brillo y difusión de los valores literarios. En este sentido, Francia logró un momento de especial relieve. Voltaire, Rousseau, Diderot, entre otros, alcanzaron una difusión superior a otros pensadores, debido a sus gracias literarias. Unido, además, a la capacidad de los franceses que parecen poseer una especial caja de resonancia de sus aportaciones culturales. Hablar de Kant o de Adam Smith, sin dejar de ser tan ilustrados como Voltaire, no tiene ante el lector medio la misma incidencia que hablar de Voltaire. Sea por su carácter anticlerical, sea por el mayor renombre de la literatura, el símbolo de la Ilustración aparece centrado en el francés más que en el filósofo alemán, o en el economista británico. Como decía nuestro paisano Cavanilles, durante su residencia en París: "No creo ofender a ninguna nación si digo que pocos años hace poseía la Francia el primer poeta de la Europa, el cantor de Enrique y el autor de tantas tragedias que se admirarán siempre, pero desde que murió Voltaire, se halla el Parnaso asaltado de una multitud de versificantes, sin que nadie llegue, ni aun todos juntos, a llenar el vacío de aquel solo hombre tan extraordinario como universal".⁴

Ahora bien, este mito de las *Lumières* o de los *philosophes* ha repercutido decisivamente en nuestra visión del movimiento en España. Los historiadores, consciente o inconscientemente, han establecido un paralelismo con Francia, entre nuestra ilustración y los filósofos, entre nuestros autores y la *Encyclopédie*. Y, por supuesto, el cotejo nos es muy desfavorable. No hay duda, siempre saldremos perdiendo.

Pero lo importante, dado que la historia pretende comprender el pasado, es que se trata de un planteamiento erróneo. El influjo francés en los ilustrados españoles fue muy grande, no hay duda, como lo fue en toda Europa. Recorremos las palabras del jesuita valenciano Juan Andrés, exiliado en Mantua en el sentido de que París era la capital cultural de Europa.

Pero en el caso español existen otras corrientes intelectuales que influyen en nuestros hombres de letras. Conviene señalar la huella de Italia. Clérigos que marchan a Roma y entran en contacto con juristas, literatos y reformistas. Este es el caso de Manuel Martí, de Miñana, Ponz o Pérez Bayer, por hablar de los valencianos. También literatos como Luzán o dramaturgos como Moratín y pintores como Goya, políticos como Ensenada, Roda, Floridablanca o Azara. Sin olvidar, por supuesto, a las dos esposas de Felipe V, con sus acompañantes (Princesa de los Ursinos, Alberoni, el Protomedico de la corte) o los artistas y políticos que trajo Carlos III de Nápoles, sin menospreciar el influjo que recibió el mismo monarca durante sus años de residencia italiana.

³ R. Olaechea, *Las relaciones hispano-romanas en la segunda mitad del XVIII. La Agencia de pre-ces*, Zaragoza 1965, II, pp. 451-452.

⁴ Cavanilles a Juan Andrés, 3-XII-1784, Archivo Jardín Botánico de Madrid.

Si al influjo italiano unimos las comunicaciones de personajes como Mayans con Alemania (Jena, Hannover, Göttingen o Leipzig) con intercambios de libros y correspondencia, o la edición de autores hispanos en Holanda o Inglaterra (no olvidemos que la primera biografía de Cervantes se editó en Londres) queda claro que nuestros ilustrados no se limitaron al conocimiento de los *philosophes*, que, por supuesto, conocían bien. Pero, sobre todo, debemos tener bien presente el influjo español del gran siglo XVI. Los ilustrados fueron los creadores del *soñado Siglo de Oro*.

Pero no es esa mi intención. Creo que el mito del modelo de la Ilustración francesa ha repercutido en otro sentido entre nosotros. El cambio de dinastía ha inducido a pensar que el acceso de la casa francesa de Borbón constituyó el factor esencial de nuestra incorporación –con el retraso conocido y a gran distancia– al movimiento cultural ilustrado protagonizado, en gran parte, por Francia. Los trabajos de muchos historiadores franceses –quizás el ejemplo más clarificador sea la gran obra de Jean Sarraillh– han contribuido poderosamente a dirigir la investigación en ese sentido. En cambio, debemos confesar, desde el primer momento, que las cosas son más complejas.

LA GUERRA DE SUCESIÓN Y LAS CONSECUENCIAS CULTURALES

El primer factor decisivo entre los caracteres de la Ilustración española es que Felipe V subió al trono de las Españas después de una guerra civil. Se han estudiado con interés las consecuencias políticas (Decreto de Nueva Planta) o las militares (guerras de Italia movidas por Isabel Farnesio dentro del irredentismo del monarca), pero han quedado un tanto postergados los efectos culturales de la introducción de la nueva dinastía. El interrogante se ha intentado resolver siguiendo la propaganda difundida por los vencedores que atribuyeron al primer monarca Borbón una promoción cultural que desembocaría en la reforma necesaria y, como consecuencia, en el movimiento ilustrado. Es menester confesar que los mismos protagonistas contribuyeron de manera decisiva a establecer esa interpretación. Valgan unos testimonios muy expresivos.

Sempere Guarinos, en su *Ensayo de una biblioteca de los mejores escritores del reinado de Carlos III* (1785), escribía unas palabras muy expresivas de la mentalidad del momento: “Apenas subió Felipe V al trono, cuando el espíritu humano empezó a hacer sus esfuerzos por salir de la esclavitud y abatimiento a que los tenía reducido el imperio de la opinión. Aquel gran rey dio muy presto a conocer el alto concepto que le merecían las ciencias y las artes; y que convencido de su importancia, estaba muy dispuesto para favorecerlas. A la sombra de su protección se vieron luego nacer varios cuerpos académicos. La Sociedad Médica de Sevilla, la Española de la Lengua, la de la Historia y Médica Matritense, la de Buenas Letras de Barcelona y otras, que acaso se sufocaron en sus principios, son de aquel reinado”. En idéntico sentido, las palabras de Jovellanos, en el *Elogio de Carlos III*, pero refiriéndose a Felipe V, decía que,

“conociendo que no puede hacerle feliz (al pueblo) si no le instruye, funda academias, erige seminarios, establece bibliotecas, protege las letras y los literatos, y en un reinado de casi medio siglo le enseña a conocer lo que vale la ilustración”.

Un intelectual no tan comprometido, como Mayans, puede contribuir a esclarecer el proceso seguido. Con la llegada de Carlos III surgieron una serie de proyectos de reforma, entre ellos el de la Real Biblioteca. Como entre los protagonistas, que se rumoreaba ocuparían cargos de relieve, estaban Mayans y Pérez Bayer, Juan de Santander, bibliotecario mayor, se dirigió a Mayans con el intento de conocer sus intenciones. El solitario de Oliva alegó razones familiares, y desengaños políticos, para rechazar su traslado a la corte. Pero insinuó una serie de medios de reforma. Y, por supuesto, ediciones. Y añadía: “No es necesario que todo se haga en España. Lo que importa es que lo mande el rey. Unas cosas pueden hacerse a expensas suyas, otras con sola su autoridad. Y todas se deben dedicar a su nombre” (30-XI-1761). Claro que el erudito, en carta más confidencial explicaba su concepto del escaso favor de Felipe V al desarrollo de la cultura. Durante sus años de bibliotecario real, escribía a su tío: “El rey encantado, los ministros a sus fines: todo lleno de ladrones. Las personas de mérito abatidas. Los grandes sin aliento, y nadie me favorece. Me buscan los primeros, y yo no hallo para lo que los he menester por falta de espíritu. No puedo gastar. Es preciso vivir en un rincón, y afectar el retiro por necesidad”.⁵ Si tenemos en cuenta el sentido en valenciano la palabra “encantado”, y la queja del desprecio que pasa un hombre de letras, que no se siente protegido, podremos comprender el alcance de las palabras de Mayans.

Por lo demás, la realidad no parece confirmar los juicios de Sempere Guarinos ni de Jovellanos. La Guerra de Sucesión –como una auténtica guerra civil– si no eliminó el movimiento novator entre nosotros, si lo mantuvo aislado y amordazado. He aquí una relación sucinta de algunos ejemplos.

El trinitario valenciano José Manuel Miñana redactó, apenas finalizada la batalla de Almansa, *De bello rustico valentino*, análisis de la guerra con investigación directa en contacto con los protagonistas. En el fondo, como favorable a los borbones, pretendía que Felipe V reconsiderase el castigo impuesto con el Decreto de Nueva Planta, pues la parte más noble de la sociedad valenciana había permanecido fiel y la revuelta era sólo de los campesinos. Y, en el campo cultural, fue el intento de que los novatores, con su gran fuerza, insuflaran energía en los proyectos de la nueva dinastía, según expone el historiador italiano Giovanni Stiffoni. Pero la obra quedó truncada. Miñana paralizó la redacción y, finalizada en 1723, quedó inédita hasta que Mayans la publicó en Holanda en 1752.

Un segundo dato, también entre valencianos, es el caso de Manuel Martí. Conocido por su colaboración con el cardenal Sáenz de Aguirre en *Collectio*

⁵ Mayans a su tío Bartolomé Pascual, 22-III-1737. Texto en A. Mestre, *Don Gregorio Mayans y Siscar, entre la erudición y la política*, Valencia 1999, pp. 129-130.

maxima conciliorum Hispaniae et novi Orbis y en la edición de la *Bibliotheca Hispana Vetus* de Nicolás Antonio, pareció la persona adecuada para acceder al cargo de bibliotecario mayor del monarca. Propuesto por el director de la Real Academia de la Lengua, el marqués de Villena, su candidatura fue rechazada. Y Mayans nos dirá la razón: fue acusado de austracista y antijesuita. Desde esa perspectiva, dado que la Universidad quedó clausurada unos años y que sólo en 1720 consiguió la ciudad la devolución del Patronato sobre el Estudi General, se comprenden las palabras del P. Jerónimo Julián, prepósito de la Compañía en Valencia, que hablaba con sorpresa de cómo, en tiempos tan difíciles, los esfuerzos de los jóvenes, sin docencia universitaria, hubieran logrado tan altos conocimientos en las ciencias y en medicina. Los elogios se referían al abogado José Nebot, amigo de Piquer, y partidario de la ciencia moderna.

Y no fue sólo en Valencia. Una de las instituciones más favorables a la introducción de la nueva ciencia fue, sin duda, la Regia Academia de medicina y ciencias de Sevilla, creada en 1700, siendo todavía rey Carlos II. Pues bien, algunos historiadores celebran el hecho de su confirmación por Felipe V en 1729, cuando la corte residía en Sevilla, para exaltar el favor del monarca por la renovación científica. En contraste, otros señalan que el rey permitió la persecución de dos figuras básicas de la Academia, los médicos Peralta y Zapata, por ser descendientes de judíos. Si a esto añadimos que, con el visto bueno del P. Confesor de Felipe V, el jesuita francés Daubenton, el monarca permitió que se arrancasen y quemaran unas páginas de la *Historia de España* de Ferreras, porque negaba el valor histórico de la tradición de la Virgen del Pilar, la idea de que Felipe V iniciara la apertura intelectual de la España ilustrada exige una revisión.⁶

Por lo demás, en plena coherencia con la victoria militar borbónica y el predominio del ejército en la nueva dinastía, como ha demostrado Enrique Giménez respecto a Valencia, la modernización técnica de las fuerzas armadas se imponía. En consecuencia, la renovación científica fue monopolizada por los militares. Así lo reconocen los historiadores de la ciencia. “Entre las instituciones necesitadas de reforma y con capacidad para asegurar la estabilidad del trono, ninguna más adecuada que el ejército... Así se explicaría la rapidez con que emergen las academias-escuela, destinadas inicialmente a la formación de cuadros intermedios, y responsables hacia mediados de siglo de alguno de los procesos de modernización de la cultura científica española. De hecho, su presencia fue tan decisiva y tan amplio el control que ejercieron sobre el primer plantel de instituciones, que puede calificarse este proceso como de militarización de la ciencia española de la ilustración”.⁷

⁶ La actitud de los confesores de los monarcas borbónicos, que eran al mismo tiempo directores de la Real Biblioteca, en J. F. Alcaraz Gómez, *Jesuitas y reformismo. El Padre Francisco de Rávago (1747-1755)*, Valencia 1995.

⁷ A. Lafuente y otros, “Literatura científica moderna”, en F. Aguilar Piñal (coord.), *Historia literaria de España en el siglo XVIII*, Madrid 1996, p. 966.

Los hechos vendrían a confirmar este criterio. Sin salir de Valencia, nuestros grandes aportaciones científicas estuvieron protagonizadas por dos guardias marinas. Jorge Juan y, muchos años después, Gabriel Ciscar. El primero con el viaje a Perú para la medición del grado del meridiano terrestre y sus obras: *Observaciones astronómicas y physicas* (1748), *Examen marítimo* (1771) o *Estado de la Astronomía en Europa* (1774). Ciscar con sus aportaciones al estudio y establecimiento del sistema métrico decimal en las conversaciones de París.

En ese contexto, las iniciativas civiles a favor de la renovación científica no tenían muchas posibilidades de triunfar. El conocido novator Juan Bautista Corachán abandonó su cátedra de matemáticas en la Universidad de Valencia, y conviene pensar en sus razones: incomprendición de la sociedad y de las autoridades académicas de su trabajo investigador. En idéntico sentido tenemos que señalar el fracaso del proyecto de crear una Academia científica, propiciada por Bordazar con el apoyo de Corachán y de Mayans. La oposición del ejército, que consideraba el cultivo de las ciencias campo exclusivo de su jurisdicción, impidió el cumplimiento de muchas ilusiones de los científicos valencianos. En consecuencia, no puede extrañar que, a lo largo del siglo, no se lograra crear una Real Academia de Ciencias, a ejemplo de las existentes en Europa, que armonizase y estableciese un marco de valores que propiciaran el progreso de la ciencia moderna entre nosotros. Esta es una de las constataciones de los historiadores de la ciencia.

Resulta evidente el carácter centralizador de la Real Academia de la Lengua, cuya aportación básica fue la redacción del *Diccionario de autoridades*, cuya empresa fue calificada por su historiador (Lázaro Carreter) como “milagrosa”, tanto por la posibilidad como por su realización. “Y roza el portento que no se desanimaran con tantos fallos internos y tanto hostigamiento exterior”⁸ y de la Real Biblioteca, creada y dirigida por los jesuitas franceses confesores de Felipe V. Asimismo, las deficiencias iniciales de la Real Academia de la Historia, como veremos, tampoco invitan a exaltar la actitud del primer Borbón como iniciador del movimiento ilustrado. En consecuencia, conviene reflexionar sobre el criterio de François Lopez de que el reinado de Felipe V fue más bien un obstáculo para el desarrollo de la Ilustración en España, impidiendo la actividad de los novatores. Estas circunstancias explicarían la eclosión del movimiento en España con el reinado de Carlos III. He aquí sus palabras, en contraste con la apologética oficial: “Dando un paso más, y repitiendo lo que prudentemente sugerimos en otra ocasión, haremos esta pregunta: ¿no sería necesario poner en tela de juicio la opinión unánimemente aceptada según la cual el cambio dinástico hubiese contribuido al progreso científico de España y a su acercamiento a una Europa más adelantada?”. Este juicio expuesto en el *Simposio internacional*, celebrado en 1981, con motivo del II Centenario de la muerte de Mayans, alude a unas palabras anteriores, pronun-

⁸ F. Lázaro Carreter, *Crónica del Diccionario de Autoridades (1713-1740)*, Madrid 1972.

ciadas en el *II Simposio sobre el P. Feijoo y su siglo* (1976), que decía explícitamente: “En cuanto a las ciencias, a la enseñanza, a la cultura, no parecen haber recibido muchos impulsos del primer Borbón, cuyo reinado, en mi sentir, en vez de fomentar las luces españolas, las obstaculizó y las retardó”.

MONARCA POR DERECHO DIVINO

Dentro de la línea tradicional de que la autoridad de los reyes tenía su origen en Dios, había matices. Los jesuitas establecieron el criterio del origen indirecto de la autoridad real porque procedía de la delegación implícita del pueblo, siempre que respetase los valores básicos que, en el fondo, coincidían con el cristianismo. En caso de incumplimiento, el pueblo podía negar su obediencia y, en casos extremos, hasta justificar el regicidio o tiranicidio. En cambio, según la teoría de Bossuet, aceptada por Luis XIV y sus descendientes, la autoridad del monarca procedía directamente de Dios y, en consecuencia, los súbditos sólo podían mostrar sumisión y, en cualquier caso, rogar a Dios que convirtiese el corazón del rey.

Esta última actitud fue mantenida por los Borbones españoles y, en esta divergencia, conviene buscar una de las razones alegadas contra los jesuitas –a quienes llamaban los *sociales*– en el momento de la expulsión. Desde esa perspectiva, resulta coherente la imposibilidad de aceptar los planteamientos de Locke del derecho natural que entrañaba el contrato social entre monarca y súbditos y, menos todavía, el contrato de gobierno que exigía el cumplimiento por parte del gobierno de los derechos de naturaleza con la posibilidad de destitución, o la separación de poderes (legislativo, judicial y ejecutivo) para evitar cualquier tipo de dictadura. Este planteamiento lockeano constituía una actitud frontalmente opuesta al monarca absoluto por derecho divino. De ahí que, si bien Locke sólo fue prohibido en 1804, había una autocensura en su lectura y, sobre todo, en la cita de un autor que podía resultar peligroso. Así, por ejemplo, el erudito Mayans escribía en un manuscrito, que quedó inédito a su muerte: “Y así lo que disputan los platónicos y cartesianos de las ideas innatas, parece que se opone a la experiencia, como lo probó Locke, lib. I, cap. 2, 3, 4. Pónganse aquí sus pruebas y omítase la cita y véase el Índice”.⁹

Podrá preguntarse el lector cómo es posible explicar el contraste entre la docilidad generalizada de los ilustrados hispanos frente a la crítica sistemática de los *philosophes*. Las razones que se me ocurren en este momento podrían resumirse en tres líneas:

En España existía un tribunal de control religioso que los gobiernos utilizaron también para controlar las ideas políticas o de escuela, cuando interesaba

⁹ G. Mayans y Siscar, *Filosofía cristiana*. Trascipción y estudio preliminar de S. Rus Rufino, Valencia 1999, p. 79.

al poder. El Santo Oficio no fue suprimido por los Borbones, antes bien, fue controlado, desde el primer momento, por la autoridad política. Desde 1714, en que Macanaz expuso su *Consulta*, exigiendo la subordinación a los tribunales reales, una serie de actos acentuaron cada vez más el control regio de la Inquisición.

Además, lo que muchas veces olvidamos, había una censura política previa, que permitía la publicación o la negaba, según el criterio del censor exclusivo. Y, de hecho, en muchas circunstancias, ejerció la censura con dureza. Bastaría recordar el nombre del más famoso de los censores: Juan Curiel.

Pero, además, está el contraste entre la fuerza de la burguesía francesa, que protestó contra el absolutismo heredado de Luis XIV, y la debilidad de los burgueses hispanos. Éstos necesitaban, y se apoyaron en la autoridad del monarca para luchar contra los privilegios de la nobleza o de la Iglesia. Es decir, los ilustrados españoles veían en el monarca el instrumento para llevar a cabo las reformas deseadas. En otras palabras, en Francia, el monarca absoluto era un obstáculo para las reformas deseadas por los *philosophes*, mientras en España los ilustrados deseaban el apoyo del rey. Bastaría recordar, en este sentido, que uno de los mayores triunfos socio-culturales de nuestros ilustrados fue la supresión de los Colegios Mayores. Y la propuesta de Pérez Bayer hubiera resultado ineficaz, sin la decidida ayuda de Carlos III. Estos hechos encajan a la perfección con la teoría de D. Kosáry: la ilustración actuó en coordinación con el poder político, donde la burguesía tenía capacidad para dirigir las decisiones gubernamentales (Inglaterra y Holanda) y mantener una gran actividad enérgica donde la burguesía era fuerte para plantar cara a la autoridad absoluta (Francia). En cambio, donde la burguesía era débil, necesitaba el apoyo del monarca, los despotismos, para llevar a cabo las reformas (caso de España).

Más aún, en esas circunstancias, resulta lógico que el rey por derecho divino, protector de la Iglesia, se apoyase en una doctrina teológica para mantener su prestigio y su poder. En principio, los confesores de los reyes, jesuitas hasta la caída de Rávago, implantaron el dominio de la escuela jesuítica y persiguieron, como podremos observar, a quienes no aceptaban sus criterios teológicos. Pero, expulsada la Compañía en 1767, el monarca y sus ministros buscaron apoyo en la escuela opuesta y favorecieron el tomismo como apoyo teológico a sus criterios políticos. El monarca por derecho divino constituía, en una sociedad sacralizada, un instrumento de poder, pero, a la larga, hipotecaba al monarca que tenía que apoyarse en una escuela teológica para mantener su influjo sobre la Iglesia. Esas implicaciones quedan claramente expuestas en unas palabras de Mayans con motivo de la expulsión de los jesuitas: "Este es el fin de un instituto que de santo se hizo sabio, de sabio político y de político nada". La frase, escrita a José Finestres, expresaba la realidad de las implicaciones políticas de la Iglesia, pero al mismo tiempo, con no menos energía, las implicaciones del poder político con el control de las órdenes religiosas y, en el fondo, de la organización eclesiástica.

De acuerdo con estos criterios, los ilustrados aceptaron, con complacencia, la expulsión de los padres de la Compañía. Tampoco había existido una polémica previa al decreto de extrañamiento. En cambio, en Francia, hubo fuertes discusiones previas a la supresión de la Compañía en el país vecino. Y también las hubo después. Así, para que los jansenistas no se atribuyeran todo el mérito de la decisión de Luis XV, D'Alembert redactó *Sur la destruction des Jésuites en France par un auteur désintéressé*.¹⁰ En España, por el contrario, los ilustrados se identificaron con los llamados jansenistas. Es un símbolo más de unas diferencias acusadas sobre el carácter religioso de nuestros ilustrados respecto a los franceses.

Estos presupuestos históricos tenían que influir, por necesidad, en la forma concreta de expresarse los ilustrados españoles. Ahora bien, ¿hasta dónde superaron estas circunstancias y alcanzaron el nivel que corresponde a las exigencias del movimiento? De hecho, la Ilustración viene caracterizada por tres factores esenciales. Defensa de la verdad impuesta por la razón; defensa de la dignidad humana con la exigencia de los derechos de la persona; emancipación individual para realizarse como persona, nunca un planteamiento de emancipación colectiva.

1. *Defensa de la verdad*

En el fondo, el problema quedó centrado en la aplicación de la historia crítica. El origen, conviene recordar, surgió como una reacción frente a los falsos cronicones, nombre que recibieron en España las ficciones históricas generalizadas en Europa.

Los bolandistas, con su afán de purificar las ficciones en el Santoral católico y, sobre todo, Mabillon con la sistematización del valor de las fuentes documentales, llegaron a establecer un principio básico: no se puede hablar de hecho histórico sin la existencia de documentos o datos fehacientes. Es lo que ha venido en llamarse el argumento negativo. El criterio científico implicaba consecuencias sorprendentes. ¡Cuántas tradiciones eclesiásticas y civiles carecían de fundamentos documentales! De hecho, el argumento negativo constituía una amenaza y provocaba la duda sobre la conveniencia de su aplicación rigurosa. Unas palabras de Mayans, que aceptaba con absoluto rigor su valor, expresan las inquietudes que embargaban a muchos. “Sobre la casa de Loreto ya escribí a Vm. en otra ocasión. Si Vm. no da fuerza al argumento negativo de muchos siglos sobre las cosas más memorables del mundo, crea todo lo que le parezca”.¹¹

¹⁰ D. Van Kley, *The Jansenists and the Expulsion of the Jesuits from France 1757-1765*, Yale, University Press, 1975.

¹¹ Mayans a J. Nebot, 21-IV-1753.

Como era lógico, los historiadores españoles conocieron pronto los trabajos de bolandistas y maurinos. Nicolás Antonio, el gran debelador de los falsos cronicones, intentó limpiar de ficciones el santoral español y redactó la *Censura de historias fabulosas*, que dejó inédita y sólo fue publicada por Mayans en 1742. En cambio, Mondéjar, que mantuvo continuada correspondencia con Papebroek y Baluze, conoció *De re diplomatica* de Mabillon (1681) y defendió con rigor la postura de Papebroek que negaba la falsa tradición del origen de los carmelitas entre los discípulos que dejara el profeta Elías en el Monte Carmelo. Pero, pese a las advertencias de Baluze, no se atrevió a aplicar el argumento negativo a la tradición de la venida de Santiago a España y publicó *Predicación de Santiago en España acreditada...* (1682). En carta a Baluze, Mondéjar explicaba su postura: como no se vale de los falsos cronicones, cree defender con rigor la venida del Apóstol.

Es decir, desde el primer momento, las tradiciones jacobinas se convierten en un tema complejo por sus implicaciones sociales, políticas y eclesiásticas. De hecho, en el campo religioso no tiene ninguna relevancia y habían sido negadas por el arzobispo de Toledo don Rodrigo en el siglo XIII y por el cardenal Baronio en el XVI, pero sí tenía importancia en aspectos de sociología eclesiástica y, sobre todo, en el campo político. Así lo reconoce el historiador italiano Giovanni Stiffoni, que dedica un capítulo de su libro con este claro epígrafe: *Cronografia critica e valenza politica del mito de Santiago in Gaspar Ibáñez de Segovia*, donde escribe con claridad: “Investire crudamente il mito con un razionalismo astratto era perciò forse poco produttivo. Più pragmaticamente funzionale era, per Mondéjar, ricercare l’utile efficacia della verità storico-politica di Santiago nel contesto della crisi del potere asburgico e del riagancio degli intelletuali aragonesi al criticismo transpirenaico”.¹²

Los aspectos de sociología eclesiástico-religiosa han sido analizados por Ofelia Rey Castelao, en *La historiografía del voto de Santiago* (Santiago de Compostela, 1985), y, junto a intereses políticos, explican que historiadores prestigiosos (Ferreras o Flórez) y autores críticos como Feijoo, continuaron defendiendo con calor las tradiciones jacobinas. Me limitaré a señalar el contraste entre los defensores y los críticos.

Feijoo, en las *Glorias de España*, que, en el fondo, es una historia política, afirma, al hablar de los orígenes de la cristiandad hispana, que, debido a las posteriores aportaciones de España en la difusión del catolicismo, la divina Providencia nos regaló con la presencia de dos Apóstoles: “Quien (España) había de servir, sobre todas las demás naciones, a la extensión de la fe católica”. Dejando al margen la visión providencialista de la historia –y, si queremos, el criterio de la España contrarreformista como gloria incomparable– en otro texto de perspectiva más amplia intenta analizar el problema metodológico sin citar en concreto las tradiciones jacobinas, pero que subyacen en sus reflexio-

¹² G. Stiffoni, *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700*, Milano 1989, p. 48.

nes. El benedictino plantea una dualidad: el criterio personal (que parece ser negativo) y las exigencias sociales (que da a entender religiosas) que le obligan a guardar silencio. “Mas, cuando no hay argumento positivo contra las tradiciones, sí solo el negativo de falta de documentos que las califiquen..., dos reglas me parece se deben seguir: una en la teórica, otra en la práctica; una dictada por la crítica, otra por la prudencia. La primera es suspender el asenso interno o prestar un asenso débil acompañado del recelo de que la ilusión o embuste de algún particular haya dado principio a la opinión común... La segunda es no turbar al pueblo en su posesión, ya porque tiene derecho a ella siempre que no puede apurarse la verdad, ya porque de mover la cuestión no puede cogerse otro fruto que disensiones en la república literaria y disterios contra el que emprendió la guerra. Cuando yo, por más tortura que dé al discurso, no pueda pasar de una prudente duda, me la guardaré depositada en la mente, y dejaré al pueblo en todas aquellas opiniones, que o entretienen su vanidad o fomentan su devoción”.

Menos matizado fue el P. Enrique Flórez, famoso por su *España sagrada*, obra que ha merecido los mayores elogios desde Menéndez Pelayo a recientes miembros de la Real Academia de la Historia (Salvador y Barrera; Ángel Custodio Vega). Porque, si en el estudio de nuestro pasado, Flórez acepta el valor del argumento negativo (el silencio durante tres o cuatro siglos demuestra que no hubo tal hecho histórico), cuando llega a las tradiciones eclesiásticas, cambia de criterio. “Visto que nada de lo más notable que se ha opuesto a la expedición de Santiago convence contra la Tradición de su venida, resulta que debe ésta quedar en la posesión antigua: porque es regla general, que en cosas en que se mezcla el culto y Piedad de los Pueblos, autorizadas con comunísima aceptación de escritores y particulares monumentos, no hay prudente oposición mientras no se evidencia lo contrario, o se muestren razones preponderantes que no puedan ser dignamente desatadas”. Más claro es todavía en la respuesta a los argumentos de los historiadores extranjeros que negaban las tradiciones jacobinas. Así, al hablar de las tradiciones eclesiásticas y en concreto de la venida de Santiago a España, escribe con rotundidad: “porque no sirve aquí la evasión de Natal, sobre que en las cosas de la Historia no se debe mirar a lo que pudo ser, sino a lo que fue (NATAL, sec. I, Dissert, 15, schol. 2). Esto es verdad en las comunes relaciones históricas que penden precisamente de lo escrito; pero en lo que se atraviesa Tradición inmemorial y el Culto y la Piedad, se pide para negar el *fue* que se convenza totalmente su falsedad; y sólo probando esto bien (lo que aquí no sucede) pudiera ser prudencial la negación”.¹³

En contraste con esta actitud refractaria a la verdad histórica, también hubo españoles que exigieron siempre la defensa de la verdad histórica, aun en

¹³ E. Flórez, *España sagrada, tomo III*. Todos los textos de Flórez sobre las tradiciones jacobinas, así como las discrepancias con Mayans en A. Mestre, *Historia, fueros y actitudes políticas. Mayans y la historiografía del XVIII*, Valencia 1970.

aspectos relativos a las tradiciones eclesiásticas, aunque ese rigor no encontrase el apoyo de las autoridades políticas o eclesiásticas. Un primer ejemplo lo tenemos en Manuel Martí. El deán de Alicante manifestó en su correspondencia con Mondéjar su criterio sobre las exigencias metodológicas de la historia. Así no dudará en escribir que le gustan las obras del aristócrata porque están escritas en busca de la verdad, discutidas con la criba de la más severa crítica. Pero, en el caso de la venida de Santiago, defendida con tanto calor por Mondéjar, no duda en manifestar su discrepancia: los argumentos del Marqués no le convencen; y si, en un primer momento le indica que había aconsejado al cardenal Aguirre que no abordara el tema, después asegura con rotundidad que él mismo vio el famoso códice que fuera del cardenal Sirleto y nada prueba, es inconsistencial y sin valor (29-X-1707).

Claro que Martí no publicó la carta latina en que exponía sus razones. Fue Mayans quien la publicó incluida en *Epistolarum libri duodecim* del Deán, en 1735. Pero en privado y confidencialmente Martí se expresaba con libertad y dura crítica: "Y antes de pasar a otra cosa, extraño lo que Vm. dice que cree la venida de S. Pablo a España; y añade que el santo lo dice varias veces. Si el santo lo dijera media vez, bastaría para que fuera una verdad canónica. Pero no hay tal. Lo que dice es que hacía cuenta de pasar a España. Pero, como los eventos son inciertos, no tuvo efecto este propósito del santo. Y san Hipólito Ostiense (que vivió en el segundo siglo y escribe las vidas de los doce apóstoles) que está manuscrito en griego en la Vaticana, y he registrado, no dijo tal cosa, antes bien hace mención de ello como de cosa apócrifa y supuesta. La autoridad de S. Clemente Romano es muy flaca, por estar sus constituciones apostólicas interpoladas, lo menos, y esto cuando fuera el texto claro. Ponga Vm. esto al lado de la venida de Santiago a España, que ambos son de un jaez".¹⁴

Estas razones, y quizás la reflexión personal debieron convencer a Mayans. En su criterio, el cristianismo es idéntico a la defensa de la verdad y, en más de una ocasión, se manifiesta dispuesto a perder la vida en defensa de la verdad. Pero no siempre y por cualquier verdad. En el caso de la venida de Santiago a España, aunque no la cree, no se siente obligado a arriesgar la vida por atacar una tradición histórica. He aquí sus palabras a Agustín Sales, en el momento de preparar la *Censura de historias fabulosas*: "Usaré de la crítica con todo rigor en todo lo que entiendo que se puede usar. En todo tendrá por delante el espíritu del cristianismo, que es el de profesar verdad. Si expresar algunas tuviere inconveniente, callaré. Y así, ni negaré, ni afirmaré la venida de Santiago, porque ni tengo fundamentos para afirmarla, ni Dios me obliga a padecer los ciertos peligros de negarla ni las resultas de ellas" (21-X-1741).

¹⁴ Martí a Mayans, 14-II-1736, en G. Mayans y Siscar, *Epistolario III, Mayans y Martí*, transcripción, notas y estudio preliminar de A. Mestre, Valencia 1973.

En ese momento calló en público, pero, unos años después, ante la sugerencia del nuncio del Papa en Madrid, Mons. Enrico Enríquez, expuso con claridad su criterio, tanto sobre la venida de Santiago a la Península como sobre la autenticidad de los restos venerados en Compostela. Respecto a la venida, comenta la obra del P. Flórez, y su actitud es inflexible. “Aunque soy amantísimo de las glorias de España, y procuro promoverlas cuanto puedo, desestimo las falsas, y entretanto que en España no se permite desengañar a los crédulos, me alegro que haya eruditos extranjeros que lo procuren...” Y a continuación, don Gregorio expone unos criterios rigurosos de crítica histórica que constituyen un modelo de aplicación del método de Mabillon. Se trata de una enunciación clara y, después de asegurar que las pruebas constituirían un grueso volumen, finaliza con una afirmación que conviene tener presente. Al enjuiciar la actitud de Flórez, escribe: “Pues no podían elegirse peores libros para corromper el lenguaje, y habiendo experimentado que no ha podido engañar ni aun al vulgo, se ha dedicado a pervertir la historia de España, y lo conseguirá, porque hay muy pocos que saben de ella; y aunque no dudo que algunos eruditos extranjeros manifestarán su ignorancia, los hará aborrecibles, porque no aprueban la venida de Santiago a España y otras cosas semejantes en que está interesada la credulidad vulgar. Él es el defensor de la nación, y los que conocemos la verdad, enemigos de ella”.¹⁵

Conviene señalar que, a juicio de Mayans, al estudiar las tradiciones jacobinas hay dos peligros: la credulidad vulgar y el falso nacionalismo. La ignorancia, si no estuviera apoyada por el poder, no crearía problemas. La gravedad de la cuestión radica, a su juicio, en que está sostenida y propiciada por el nacionalismo. Y respecto a los restos de Compostela, su criterio es igualmente claro: analiza el proceso de todas las fuentes que narran los hechos y no deja de precisar que todos ellos confiesan que se había perdido la memoria de su existencia, señala las razones que demuestran que son apócrifas, aunque, eso sí, acepta la legitimidad del culto, que se tributa a Dios. En el fondo, dado que su exposición se limita a señalar la falsedad de las fuentes documentales, escribe al Nuncio: “Esto es lo que me parece sobre la supuesta traslación del cuerpo del santo Apóstol; y, si, como generalmente apunto la falsedad de las narraciones apócrifas, me entretuviera en probar la ilegitimidad de cada una de por sí, tengo por cierto que V. Exa. juzgaría ser fingida dicha traslación reconociendo la falsedad de los escritos que se forjaron para persuadirla a gente piadosa y crédula, cosa muy fácil en unos tiempos de tanta ignorancia, y de tan poca crítica, como aquellos” (17-XI-1753).

El Nuncio debió quedar satisfecho de la exposición crítica de Mayans sobre las tradiciones jacobinas, y solicitó del erudito permiso para publicar los dos trabajos en Italia, traducidos al latín o al italiano. Pero don Gregorio se

¹⁵ La carta es del 30-I-1751, y se puede leer, como toda la polémica en la citada obra de A. Mestre, *Historia, fueros...*, en el apéndice documental.

negó, alegando que, de cualquier forma que salieran a la luz pública, se le acusaría de ser el autor, con consecuencias desagradables. El erudito tenía razón. Porque, unos años después, en cartas confidenciales a su amigo Burriel, le expuso su criterio sobre el método histórico de Flórez que, a su juicio, explotaba la ignorancia del pueblo. Mayans no decía en qué asuntos se aprovechaba de la ingenuidad de los lectores, pero Burriel entendió muy bien lo que quería decirle el valenciano y respondió con claridad. A su juicio, el P. Flórez cree sinceramente la venida de Santiago a España, la tradición de la Virgen del Pilar y la de los Varones Apostólicos, con todos los adherentes. Y, aunque no lo creyera, ¿qué podía hacer el autor de la *España sagrada*? El carácter de la obra no permite pasar por alto el tema, como aconsejaba Martí al cardenal Aguirre. Tampoco puede estudiarlo con frivolidad. Y añadía unas palabras sorprendentes: “Es evidente y cierto que hoy sin mucho peligro no puede decirse desnudamente la verdad y vea Vmd. aquí lo que justifica a Flórez” (11-IV-1750). Es decir, en plena ilustración española, el Gobierno, sirviéndose del Santo Oficio, no permitía exponer con sinceridad los argumentos históricos sobre unas tradiciones que podrían favorecer la unidad nacional.

Las palabras de Burriel merecen una breve reflexión. Con claridad puede deducirse de sus palabras que el jesuita tampoco creía en las tradiciones jacobinas. Pero, atendidas las circunstancias, justifica la actitud del autor de la *España sagrada*. En contraste, don Gregorio consideraba inmoral utilizar la defensa de esas tradiciones, sabiendo que no tenían fundamentos históricos, para sacar provecho económico o social. Lo cierto es que Flórez encontró el apoyo de las autoridades, tanto políticas como eclesiásticas, mientras Mayans permaneció marginado en su retiro de Oliva. De hecho, las tradiciones jacobinas fueron a lo largo del siglo XVIII un tema de difícil acceso para los historiadores. A criterio de quienes ejercían el poder, significaban un apoyo para la unidad nacional. Y, en el fondo, se entiende esa actitud, si pensamos que, con motivo de la Guerra de Sucesión, la monarquía católica había desaparecido, y había quedado España reducida al ámbito geográfico que ahora conocemos. Todos los vínculos de unidad eran considerados importantes, y el origen apostólico de la cristiandad hispana constituía un factor básico, tanto en el orden social, como en el político de cara a las pretensiones respecto a la Curia Romana. Aunque, a decir verdad, no fue sólo Mayans quien negó la autenticidad de las tradiciones jacobinas. A finales del siglo, Jovellanos escribía con dolor que la historia no perdonaría a quienes defendieran esas tradiciones que carecían de fundamento histórico riguroso.

También los ilustrados tenían conciencia de que debían conocer la verdad política, aunque no pensaban que semejante prerrogativa correspondiera a todos los ciudadanos. Un claro ejemplo de esta actitud la tenemos en una carta del duque de Almodóvar a Mayans. Siendo embajador en Lisboa, asistió a la inauguración de la estatua que el marqués de Pombal erigiera al monarca José I, con su propia imagen en lugar destacado. Almodóvar narraba la frialdad con que el público recibió las fastos de la inauguración, frente a los festejos oficia-

les y a los poemas laudatorios encargados a los intelectuales. Y añadía: “De todo informo a V.S. porque un hombre como el Sr. Mayans no debe dejar de saber la verdad sin el menor velo, pero esto no es para todos”.¹⁶

2. Defensa de la dignidad humana

Es bien sabido que el jusnaturalismo moderno tiene su primer exponente en el holandés Grocio, y su obra *De iure belli et pacis* constituyó una manifestación de tolerancia religiosa. Pero el planteamiento personal de Grocio en coherencia con los arminianos suponía una exigencia de tolerancia de los calvinistas holandeses del Sínodo de Dordt, pero, al mismo tiempo, también por parte de los partidarios de los criterios contrarreformistas que dominaban el mundo católico. Por eso la actitud de los españoles ante el jusnaturalismo resulta muy clarificadora. En 1732, Mayans, en su *Epistolarum libri sex* (1732), al hablar de su biblioteca jurídica, exponía su criterio sobre Grocio. He aquí sus palabras: *Magna est huius operis doctrina, mayor eruditio.*

Sus palabras, escritas sin reserva alguna, parecieron excesivamente tolerantes. Ese fue el juicio del Andrés Marcos Burriel. El jesuita pedía, en principio, información del gran jurista que era don Gregorio. Pero, conociendo del interés que tenía su compañero José Casani de prohibir *in totum* la obra de Grocio, cosa que quería impedir don Gregorio, Burriel indicaba su criterio: “No sé qué resultará sobre condenación de Grocio a quien Vd. no pone tacha alguna en el índice de su biblioteca como parece era razón” (8-I-1746).

Para Mayans la postura a tomar frente al jusnaturalismo globalmente considerado era clara. Dentro del humanismo cristiano, que establecía la armonía entre el orden natural y la revelación cristiana, no había contradicción entre la ética natural y la moral cristiana, porque ambas tenían su origen en el mismo y único Dios que no podía contradecirse. Así don Gregorio aceptaba los valores del mundo pagano, que exigía el cumplimiento de las obligaciones del hombre, las aportaciones de los jusnaturalistas protestantes, cuyas herejías eran fácilmente detectables, y celebraba los criterios de los humanistas cristianos que podían servir para acercarse mejor a la lectura de la Escritura. Ese criterio aparece expuesto en una carta al duque de Huéscar de 1746 que, en repetidas ocasiones, he publicado.

El mayor problema se le presentó al erudito al estudiar la obra de Pufendorf. Su rechazo inicial, hasta desterrar las obras de su biblioteca, fue matizándose. En carta personal a su amigo Juan Bautista Cabrera explicaba: “Estoy leyendo la doctrina de los seres morales de Pufendorf y me alegro de haber explicado, sin haberle visto, los que propiamente pertenecen a la Filosofía

¹⁶ Almodóvar a Mayans, 11-VII-1775. Texto en G. Mayans y Siscar, *Epistolario XV, Mayans y los altos cuadros de la magistratura y administración borbónica, 2 (1751-1781)*, Estudio preliminar, transcripción y notas de A. Mestre Sanchis y P. Pérez García, Valencia 1997.

Moral. Pero su lectura fecundiza mi entendimiento y me hace discurrir para otros asuntos" (27-X-1753). Pero sus diferencias de criterio eran grandes, hasta el punto de que en la *Filosofía cristiana*, que dejó inacabada, dedicó un apartado a rechazar el criterio de Pufendorf. El planteamiento mayansiano ha sido resumido por Salvador Rus con estas palabras. En línea con los autores católicos europeos (Schwarz, Desing, Gravina...), el erudito participa de la "tendencia ilustrada que trata de reponer las ideas de los juristas de la tradición jurisprudencial o romanística... para el estudio y la comprensión del Derecho". Pero don Gregorio "pretende reponer los principios del Derecho Natural para fundamentar el derecho positivo, pero tomando como presupuesto básico una filosofía moral objetiva. El pensamiento moderno, como es sabido, había prescindido de toda vinculación con el objetivismo moral". Aquí radica la oposición de Mayans al racionalismo moderno aplicado al Derecho Natural. En palabras de Rus, "elabora una teoría que trata de rescatar las ideas de un jusnaturalismo teonómico, pero abierto a las novedades valiosas que se podían encontrar en los autores modernos".¹⁷ Salvo ese criterio teonómico, la apertura de Mayans es grande. Así, cuando recibe una serie de autores jusnaturalistas, remitidos por el editor ginebrino Cramer, comenta con naturalidad sus criterios. Y, si no dudó en censurar a Montesquieu, respecto a Burlamaqui, otro jusnaturalista prohibido por la Inquisición, su criterio es mucho más comprensivo. Así, a su íntimo Cabrera, exponía que Burlamaqui discurría muy a su gusto sobre el derecho natural, excepto que no derivaba la ley humana de la voluntad de Dios (7-VIII-1741).

Ese planteamiento es el que propone en la *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las universidades de España*, exposición del plan de estudios solicitado por el ministro Roda en víspera de la expulsión de los jesuitas. En el plan Mayans aconsejaba el texto de Heinecio para la cátedra de Derecho Natural y las *Prelecciones* del mismo Henecio a las obras de Grotio y de Pufendorf.¹⁸

El criterio de don Gregorio no fue seguido por el gobierno que pactó con las diversas universidades los planes a seguir en cada una de ellas. Pero sí se introdujo en los Reales Estudios de San Isidro, modelo pedagógico establecido por el gobierno de Carlos III, con la introducción de una cátedra de Derecho Natural. Pues bien, el valenciano Joaquín Marín, amigo y corresponsal de Mayans, ganó la cátedra y, para su docencia, tradujo, debidamente expurgada, la obra de Heinecio y redactó un tratado de *Derecho Natural* y una *Historia del Derecho Natural* (recientemente reeditada por S. Rus), muy elemental por cierto.

¹⁷ En diversas ocasiones ha estudiado Rus el pensamiento de Mayans sobre el Derecho Natural. Así en G. Mayans y Siscar, *Filosofía cristiana*, transcripción y estudio preliminar de S. Rus Rufino, Valencia 1999 y en su aportación, con el título, "La función del Derecho Natural en la obra de Gregorio Mayans y Siscar", al *Congreso sobre Mayans con motivo del III Centenario de su nacimiento*, Valencia 1999.

¹⁸ M. y J. L. Peset, *Gregorio Mayans y la reforma universitaria. Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las universidades de España*, Valencia 1975.

to, pero que puso en conocimiento de sus alumnos las obras básicas de los jusnaturalistas europeos. Conviene precisar que Marín se mantiene en los parámetros establecidos por Mayans.

Ahora bien, la expulsión de los jesuitas y las reformas universitarias supusieron la penetración de los autores jusnaturalistas más radicales. Una vez abierta la puerta, resulta lógico que se conocieran las obras más recientes y revolucionarias en el pensamiento. Juan Bautista Muñoz, que explicaba a Newton en su cátedra de Lógica, aprovecha la residencia en París de su amigo Cavanilles para solicitar una serie de obras muy significativas: Hobbes, Locke, Spinoza, al tiempo que incitaba a Cavanilles a que visitase a los grandes ilustrados franceses, desde Diderot a Mably o Condillac, de cuyas obras deseaba tener todas cuantas salieran a luz, por la especial admiración que sentía por sus ideas.

Asimismo un estudiante salmantino –después conocido poeta y Fiscal del Consejo de Castilla–, había leído las obras de Vattel. Sin olvidar que personajes como Jovellanos o el abate Marchena poseían y habían leído las obras de los autores más audaces y revolucionarios. Marchena dirá que, durante sus años de estudiante en Salamanca, había leído a Grocio, Pufendorf, Heinecio y cuanto caía en sus manos, hasta señalar su evolución posterior y aceptar el criterio de Mercier de la Rivière, dentro de una visión fisiocrática en sentido utópico y revolucionario.

Pero en el respeto a la dignidad humana no se trata exclusivamente de las teorías jusnaturalistas con el tema del contrato social. Es necesario mirar también cómo se enfoca la actitud respecto a la persona real y concreta. Dos aspectos quisiera abordar en este momento. En primer lugar, la reflexión histórica sobre el respeto del hombre. Hay un punto de referencia claro: la conquista de América, que fue, a lo largo del siglo, un aspecto polémico. Todos sabemos que, desde Feijoo a Juan Bautista Muñoz, la defensa de la colonización hispana constituyó uno de los puntos fuertes de las apologías de nuestra historia. Feijoo, sin negar los posibles abusos hispanos, aseveraba que los otros países no cometieron menos barbaridades, pero que no se conocían porque no tuvieron quien las censurase, como había ocurrido en España. Y Muñoz, como se sabe, creó el Archivo de Indias y empezó su Historia del Nuevo Mundo para responder a las acusaciones de Robertson y Raynal. El planteamiento de Feijoo fue generalmente aceptado y constituyó la tónica general. En cambio, siempre hubo discrepantes que defendieron a los indios y acusaron los abusos de los españoles. Mayans dirá, por ejemplo, a un americano que deseaba escribir una historia de la conquista y colonización de América, que tendría que buscar la forma más suave de decir lo que ocurrió, porque se trata de la mayor destrucción que han conocido los siglos.

En segundo lugar, abordar la actitud ante los grupos marginados y la aplicación de la tortura en la aplicación de la justicia. Es bien sabido que el marqués de la Ensenada fue muy duro contra los gitanos, a quienes quiso controlar de manera despótica, exigiéndoles trabajo y permanencia en un mismo lugar. En contraste con esa actitud, resulta mucho más respetuoso el criterio de un

ilustrado como Mayans. El erudito pensaba que a los gitanos no se les podía tratar con ese despotismo, antes al contrario se les debía considerar como a cualquier ciudadano: si cometían un delito, era menester castigarlos, y si actuaban con normalidad, se les considerase como un ciudadano normal. Es decir, ciudadanos con todos los derechos, pero también con todas las obligaciones. Es bien sabido, por lo demás, que los gobiernos de Carlos III fueron mucho más tolerantes con los gitanos.

Pero uno de los hechos que mejor refleja la actitud de los grupos ilustrados en el respeto a la dignidad de la persona humana es la receptividad mostrada ante el libro de Beccaria *Dei delitti e pene*. Franco Venturi, en su preciosa edición del libro de Beccaria aporta los datos de los miembros del gobierno español, especialmente Campomanes que demuestra una aceptación del criterio de que nunca debía practicarse la tortura en los procesos judiciales. Y, si miramos las cosas con serenidad, no podemos extrañar esa receptividad, porque la idea ya estaba en *De civitate Dei* de san Agustín y en los *Comentarios a la obra del obispo de Hipona de Juan Luis Vives*. La espléndida y revolucionaria obra de Beccaria, con la novedad que entrañaba, fue bien vista por las élites ilustradas. Otra cosa, muy distinta, es la realización concreta de esa idea.

3. *Emancipación individual*

Estamos ante uno de los puntos más interesantes de la actitud de los ilustrados: la voluntad de emanciparse intelectualmente de cualquier autoridad para realizarse como persona. Conviene precisar que se trata de una emancipación individual –y no colectiva– que sólo será posible después de la Revolución Francesa. Bien mirado, es una exigencia de Kant en su artículo sobre el concepto de Ilustración. Atrévete a saber, después de hablar de autoculpable minoría de edad y de la necesidad de superar la presión de los tutores, estado o iglesia.

Era la invitación a realizar el propio ideal de persona, según su criterio personal. Parece claro, después que hemos señalado que Kant no indicaba la revolución como el camino de llegar a una sociedad ilustrada. Pero el problema continúa siendo complejo. ¿Hasta dónde tuvo lugar esa conciencia de emancipación individual? Es un tema complejo y que requiere una serie de estudios previos sobre las personalidades más significativas. Sin embargo, conviene realizar una aproximación, siempre arriesgada por dejar al margen actitudes y personajes valiosos y significativos del movimiento ilustrado español. Empecemos por el autor que mejor conozco: Gregorio Mayans.

Tolerancia. Hay un hecho básico que demuestra la actitud tolerante de don Gregorio: su correspondencia con los hombres de letras europeos. No deja de llamar la atención que la mayoría de ellos fueran protestantes, especialmente los holandeses y los alemanes. Porque la mayoría de los amigos germánicos del erudito pertenecen a Alemania luterana: Hannover, Jena, Leipzig, Wolffenbütt-

tel. Uno de los correspondientes más importantes es, sin duda, Gerardo Meerman, jurista y político holandés, que sirvió de enlace entre el valenciano y los centros intelectuales europeos. Su correspondencia con Mayans fue larga e intensa, y su colaboración intelectual muy provechosa en el campo de las letras. Merman publicó *Novus thesarus Iuris civilis et canonici*, en que incluyó la mayoría de los grandes juristas hispanos, proporcionados por Mayans. Esa colaboración era conocida, porque Meerman dedicó la obra a don Gregorio en testimonio de gratitud por sus aportaciones.

Pues bien, en un acto académico, celebrado por los jesuitas en Valencia, en el que intervino Antonio Eximeno, al que había sido invitado personalmente el erudito, hubo un ataque a las relaciones de Mayans con los heterodoxos. “Pero estando yo en el teatro, oí que dijo en tono de severísima y atroz reprehensión que ha habido hombre, que para perpetua ignominia de su nombre, había impreso una carta de cierto hereje, con lo cual se hacía (según su parecer) sospechoso en la Religión”. Estaba claro que la alusión iba directa contra el erudito, que calló, pero, publicado el discurso de Eximeno, se quejó ante el P. Mateo Aymerich (8-XII-1756). Conocida la censura por Meerman, se manifestó dispuesto a renunciar a la correspondencia para evitarle problemas, aunque sintiendo la pérdida de una amistad que tantos beneficios prestaba a la República de las Letras. Pero el erudito mantuvo su relación epistolar, con argumentos claros y explícitos, y que no dudó en exponer a los mismos jesuitas: “Porque si la acción es mala, pues practicaron lo mismo muchísimos Santos Padres, dejando aparte que lo han ejecutado también muchos jesuitas, y si por eso hubieran de ponerse en el catálogo de los sospechosos en la fe, en la Compañía no habría hombre grande que no estuviera en él”.

Esa actitud básica se nota en toda su actuación cultural. Así, cuando en 1754, la Academia Latina de Jena lo nombró socio por sus méritos literarios, tanto Finestres como Burriel, le advirtieron que era una institución de luteranos, pero don Gregorio aceptó con gusto la distinción, que consideraba un honor, y redactó el discurso exigido para ser reconocido socio de hecho. Así redactó *Tractatus de hispana progenie vocis Ur*, que, debido a las dificultades provocadas por la Guerra de los Siete Años, sólo vio la luz pública en 1779 dedicado al ministro Manuel de Roda. En este sentido, entre los correspondientes de Mayans habría que incluir a los agregados culturales de las embajadas de Dinamarca (Pluer) y de la Gran Bretaña (Clarke), ambos pastores protestantes que no dudó en recibirlos en su casa de Oliva. Sin olvidar, por supuesto, la amistad con el embajador inglés que, durante los años de bibliotecario real, le encargó la redacción de la *Vida de Miguel de Cervantes y Saavedra* (1737), su correspondencia con Strodtmann, autor de la biografía alemana de don Gregorio (1746), y que, años después, dio nombre a la autobiografía latina del erudito (1756), o la correspondencia con David Clement, que publicó en Hannover, *Specimen bibliothecae hispano-maiansiana* (1753).

Pero el mayor gesto de tolerancia fue, sin duda, la aceptación de la correspondencia con Voltaire. En contraste con la repulsa, que se atribuye García

Huerta de haber dado a la solicitud de noticias literarias por parte de Voltaire, Mayans acogió con tranquilidad la respuesta y correspondencia, aunque fuera limitada. Don Gregorio conocía el carácter de Voltaire, como expresa en su carta al obispo de Barcelona, Asensio Sales. El erudito había entablado correspondencia con Cramer, impresores de Ginebra, amigos del señor de Ferney, de quien habían publicado las obras completas. Los Cramer enviaron a Mayans las obras de Voltaire, de las “cuales hay impresos diez (tomas) que me envía Cramer por elección suya, con memorias del autor, que bien sabe V.S. Ilma. que es uno de los mayores ateístas que viven hoy. Y así habré de estudiarle para impugnarle cuando quiera Dios que yo escriba sobre el Derecho Natural” (3-VII-1756).

Cuando Voltaire polemizó con la Real Academia Francesa acerca del influjo de Calderón sobre Corneille (eso pensaba Voltaire frente a la Academia que pensaba había ocurrido al contrario), los Cramer hicieron de intermediarios para que el señor de Ferney consultara a Mayans. Las cartas se conservan y, dentro de las diferencias religiosas, que ambos conocían, trataron con respeto los asuntos literarios.¹⁹

Libertad de lecturas El Santo Oficio ha gozado de mala fama como obstáculo para el desarrollo cultural. Conviene tener en cuenta que la Inquisición sólo actuaba sobre el libro impreso, pero que antes de enviar el libro a la imprenta el gobierno central establecía una censura, muchas veces más rigurosa que la misma inquisitorial. Pero, ateniéndonos a la censura inquisitorial, que representa la parte más personal, como es la religiosa, es cierto que no siempre impidió la penetración de libros científicos o filosóficos. Defourneaux publicó hace ya muchos años la actitud de la Inquisición respecto a la prohibición de libros. De hecho fueron muchos los libros prohibidos. Pero también añade una lista de personas e instituciones que gozaron de licencia para leer libros prohibidos. Es menester señalar la importancia de instituciones, como las Sociedades de Amigos del País, que poseían esa licencia, porque permitían una ampliación del número de lectores.

En el caso concreto de Mayans, su actitud es muy significativa. Consiguió pronto la licencia para leer libros prohibidos (1729) y su amistad con el Inquisidor Andrés Orbe le permitió alcanzar la licencia para otros hombres de letras. Él personalmente considera que tiene obligación de leer libros prohibidos (Voltaire, Montesquieu, Grocio, Pufendorf...) para rebatir sus criterios racionalistas con conocimiento de causa. Valga este texto como expresión de su criterio: “También le pedí licencia para leer libros prohibidos, porque estoy revisando mis obras legales, y frecuentemente se ofrece tratar de derecho natural y de gentes, es preciso impugnar a Grocio, Pufendorf y otros protestantes; si no se ven no se pueden impugnar bien, y no sé yo que en España haya quien pueda impugnarlos mejor que yo”.²⁰

¹⁹ A. Mestre Sanchis, *Correspondencia entre Voltaire y Mayans sobre teatro*, Valencia 1998.

²⁰ Id., *Ilustración y reforma de la Iglesia*, Valencia 1968, p. 458.

Las palabras transcritas tienen sentido porque en 1747 le fue quitada la licencia inquisitorial y sus peticiones de devolución le fueron denegadas. Entonces recurrió al nuncio del papa en Madrid (su amigo Enrico Enríquez) que se lo consiguió del papa Benedicto XIV. En su carta al Nuncio indicaba: “Verdad es que yo me tomo esta licencia, pero es exponiéndome a algún disgusto en tiempo de tanta malignidad” (28-VIII-1751). Es decir, Mayans confiesa a la autoridad eclesiástica que no hace caso de la prohibición inquisitorial y continúa leyendo libros prohibidos. Y, en carta a su confidente Cabrera, es mucho más expresivo: “Por mucho que haga ese maligno (Curiel, juez privativo de imprentas) no nos privará del gusto de leer lo que queramos, una vez que Mallen tenga disposición para introducirlos; por lo que toca a los que vendrán de Holanda por Alicante me daré aire. Los que irán de aquí a esa ciudad se pondrán en el Remedio o en los Mínimos, y sobre los que vendrán de Madrid, Vm. dirá lo que debe hacerse” (6-III-1751).

Es decir, en el afán de leer los libros que le interesan, Mayans encuentra colaboradores, desde el gobierno central (Ensenada) a las autoridades eclesiásticas (Nuncio del Papa) y a los clérigos (Cabrera) y aun religiosos de los conventos de Valencia. Y, en el fondo, su actitud se basa en criterios personales. En carta al Fiscal del Santo Oficio de la Corte, su discípulo Agustín Orobio Bazterra, después de exigir conocimiento de los autores para combatirlos “en un siglo tan ilustrado como el presente”, añade una palabras muy expresivas: “Yo, gracias a Dios, sé tanta teología como cualquiera que la profesa en España” (20-III-1751). Criterio personal para disponer en su formación y en sus planteamientos intelectuales. Esa actitud queda demostrada al conocer la serie de libros prohibidos que poseía en su biblioteca en el momento de la muerte. Su hermano Juan Antonio no declaró a ninguna autoridad, civil o eclesiástica, el contenido de la biblioteca, pero a la muerte del canónigo, la nuera del erudito quiso sacar alguna renta de la biblioteca. Inició la venta por los libros prohibidos, que compraron los agustinos de Valencia. Pero no tardaron en ser detenidos e intervino la Inquisición. Gracias al proceso conocemos el contenido de libros prohibidos que poseía don Gregorio: obras jansenistas (Van Espen...), galicanos (Bossuet...), racionalistas (Voltaire, la *Encyclopedie*), juristas partidarios del Derecho Natural (Pufendorf...).²¹

Ese planteamiento es el que fueron adoptando los ilustrados más audaces. Conocemos el testimonio del abate Marchena anteriormente trascrito, pero el contenido de las bibliotecas de ilustrados, recientemente hechas públicas, demuestra que nuestros hombres de letras se tomaron las prohibiciones con cierto desprecio y, sea porque las licencias inquisitoriales se ampliaron, como demuestra Defourneaux, sea porque los ilustrados no hacían mucho caso, lo cierto es que los libros europeos más audaces llegaron a manos de los lectores

²¹ A. Astorgano Abajo, “La venta de los libros prohibidos de la biblioteca mayansiana (1801)”, en A. Mestre Sanchis (coord.), *Actas del Congreso internacional sobre Gregorio Mayans*, Valencia 1999, pp. 625-659.

españoles que lo deseaban. Traducciones de Bufón, de Voltaire y de tantos otros, fueron publicadas. Y, si miramos a los grupos más formados e interesados, que no necesitan de la traducción, las lecturas eran muy frecuentes. En este sentido, bastarán unas breves indicaciones.

Cavanilles, que residió unos años en París, visitó a los más avisados *philosophes*, de D'Alembert a Diderot, Mably o Condillac. Y su admiración por Voltaire la manifestó en repetidas ocasiones. Así en carta al jesuita Juan Andrés, escribía con entusiasmo sobre los méritos literarios de Voltaire, que consideraba superior a todos los poetas del siglo. Lo sorprendente es que el abate exiliado estaba al corriente de toda la literatura racionalista y podía matizar los juicios del botánico con pleno conocimiento de causa. Y podía escribir sin rubor, ni escándalo, celebrando los méritos de Montesquieu o de Voltaire, así como su desdén inicial de Diderot, hasta que un amigo le hizo ver los méritos del coordinador de la *Encyclopédie*. No deja de sorprender el progreso en el conocimiento de los *philosophes*, desde la repulsa de Mayans respecto al *Espríitu de las leyes*, tan radical, a la comprensión que se traslucen en el juicio del abate Andrés. Ambos católicos, pero habían podido realizar su formación, según criterios propios y con la emancipación individual respecto a la tutoría kantiana, fuera de la Iglesia o del Estado. Lo mismo ocurría, como vimos, con Muñoz que, aprovechando su amistad con Cavanilles, solicitaba el envío de todo género de libros, sin pensar en su carácter o religión.

Lo curioso del caso es que Cavanilles hizo el mismo papel de transmisor de libros de la capital francesa con otros españoles interesados. La correspondencia de Cavanilles, recientemente publicada por Cioranescu, demuestra la gran difusión de libros de ilustrados europeos que penetraban en España. Si a esto unimos las ventas de los Cramer en una primera etapa, y del librero de París Fournier, que surtía de libros las bibliotecas de Pérez Bayer o del rector de la universidad Vicente Blasco, podremos comprender el alcance de las posibilidades de formación intelectual, o de emancipación individual, si queremos, de que dispusieron los españoles del siglo XVIII.

Ahora bien, en esas posibilidades no entraban sólo los libros racionalistas. También aparecían los autores jansenistas, de Duguet, a Dupac de Bellegarde o Febronio con su carácter episcopalista. Aparte de que Van Espen, no sólo era permitido, sino que se editaba con todos los permisos requeridos. Pero, mucho más importante fue, sin duda, la amplísima difusión que alcanzó en España el Sínodo de Pistoia, con su carácter episcopalista radical, y aun riquerista, con su oposición frontal a la Curia Romana. Ricci y los mentores del Sínodo (Tamburini) fueron difundidos en España con profusión y encontraron la mejor acogida. Basten las palabras de Jovellanos, indicando la enorme difusión que habían alcanzado entre los estudiantes salmantinos las obras de Tamburini.

Esa corriente había sido bien preparada por la visita del canónigo francés Augustin Clèment, defensor de la iglesia cismática de Utrecht. No se olvide que Clèment fue, años después, obispo juramentado de la Constitución Civil del Clero. Estamos ante una corriente jansenista que encontrará buena acogida en

círculos de la corte, como el de la condesa de Montijo o los canónigos de san Isidro de Madrid.

Estamos, por tanto, ante las dos corrientes, liberal y jansenista, que serán perseguidas por los protagonistas de la reacción de 1801 y que, con el tiempo, constituirán los dos grupos que en las Cortes de Cádiz se opondrán radicalmente al absolutismo. En el fondo, hay una conexión, diferente en cada caso, entre los ilustrados y los orígenes del liberalismo. La emancipación intelectual que permitía el movimiento ilustrado entre nosotros permitió desarrollar la pluralidad posterior que caracterizará el mundo contemporáneo.