

CARLO FANTAPPIÈ
Universidad de Urbino
JEAN-PIERRE AMALRIC
Universidad de Toulouse
ANTONIO MESTRE
Universitat de València
JOHN REEDER
Universidad de Madrid
ANDREAS THIMM
Universidad de Mainz

ILUSTRACIÓN EUROPEA



Publicaciones de la
REAL SOCIEDAD ECONÓMICA
DE AMIGOS DEL PAÍS
Valencia, 2001

Edita: Real Sociedad Económica de Amigos del País
Valencia, mayo 2001

Depósito legal: V. 2.318 - 2001

Artes Gráficas Soler, S. L. - Valencia

ÍNDICE

	<u>Pág.</u>
Presentación de R. Francisco Oltra Climent	1
Introducción de Rafael Benítez Sánchez Blanco	3
CARLO FANTAPPIÈ: Le dottrine teologiche e canonistiche sulla costituzione e sulla riforma della Chiesa nel Settecento	5
JEAN-PIERRE AMALRIC: El pensamiento político de la Ilustración francesa en el contexto europeo	37
ANTONIO MESTRE: Caracteres específicos de la Ilustración española.	49
JOHN REEDER: Las aportaciones de la Ilustración británica	75
ANDREAS THIMM: La política del despotismo en el ámbito de la Ilustración alemana	83

PRESENTACIÓN

CON ocasión de celebrarse en 1999 los tres siglos del nacimiento del insigne ilustrado valenciano Gregorio Mayans, pareció conveniente organizar un ciclo de conferencias sobre la Ilustración Europea. Consideramos que era una forma de conocer mejor el contexto histórico en el que surgió la Real Sociedad Económica de Amigos del País.

Para ello, y dentro de los actos organizados en la conmemoración *dels Cinc Segles de la Universitat de València*, hemos contado con la colaboración de dos departamentos universitarios, el de Historia Moderna, con el que llevamos ya varios años colaborando en diversos ciclos de conferencias, y el de Filosofía Moral.

El proyecto pretendía profundizar en los aspectos más específicos de los diversos movimientos ilustrados europeos, recurriendo para ello a especialistas que pudieran exponernos los rasgos principales de la Ilustración en sus respectivos países. Pareció oportuno, en consecuencia, que se vinculara la Ilustración italiana con los problemas eclesiásticos, la francesa y la alemana con los políticos, la británica con la economía, y, por último, la española con los históricos.

Se ofrecen, ahora, al lector los textos de aquellas conferencias debidos a importantes especialistas en sus ámbitos, como D. Carlo Fantappiè, profesor de la Universidad de Urbino, que trata de “La reforma de la Iglesia en las doctrinas teológicas y canonistas”, D. Jean-Pierre Amaric, profesor de Historia Moderna de la Universidad de Toulouse, sobre “El pensamiento político de la Ilustración francesa en el contexto europeo”, D. Antonio Mestre, profesor de la Universidad de Valencia, que analiza los “caracteres específicos de la Ilustración española”, el profesor de Historia del Pensamiento Económico de la Universidad Complutense, D. John Reeder, que presenta “Las aportaciones de la Ilustración británica” con una especial referencia a Escocia, y D. Andreas Thimm, profesor de Ciencia Política en la Universidad de Mainz, cuya conferencia versó sobre “La política del Despotismo en la Ilustración alemana”.

Estamos, en definitiva, ante un conjunto de textos que nos presentan una amplia visión de lo que significó en diversos ámbitos europeos el movimiento de las luces, del que somos herederos en tantos aspectos –a pesar de los plan-

teamientos post-modernistas de revisar la tradición ilustrada-, y en primer lugar como miembros de la Real Sociedad Económica de Amigos del País, a los que sin duda, y de forma muy especial va dirigida esta publicación.

Desde estas líneas quiero agradecer la decidida y entusiasta colaboración de los Departamentos de Historia Moderna y de Filosofía Moral de la Universitat de València, Estudi General, en la organización y desarrollo de este ciclo de conferencias, sin la cual a buen seguro, no se hubiera podido contar con unos Ponentes de tan reconocido prestigio a nivel europeo.

Igualmente quiero hacer una manifestación expresa de agradecimiento al Rector de la Universitat de València, Estudi General, D. Pedro Ruiz por su decidido apoyo desde el mismo momento en que fuimos a exponerle el proyecto y por su permanente aliento y respaldo a las actividades de la Real Sociedad Económica de Amigos del País.

Gracias a todos los que han hecho posible este ciclo y esta publicación.

R. FRANCISCO OLTRA CLIMENT
Director de la Real Sociedad Económica
de Amigos del País

CARLO FANTAPPIÈ

Universidad de Urbino

LE DOTTRINE TEOLOGICHE
E CANONISTICHE SULLA
COSTITUZIONE E SULLA RIFORMA
DELLA CHIESA NEL SETTECENTO

1. L'Europa del Settecento è percorsa da una pluralità di correnti e di movimenti di riforma della Chiesa che gli storici, da un secolo a questa parte, hanno variamente denominato: sul terreno della politica ecclesiastica degli Stati si è generalmente distinto l'anticurialismo, il regalismo (più che altro di matrice gallicana), il giurisdizionalismo delle dinastie o degli antichi Stati e il giuseppinismo; sul terreno della riforma religiosa propriamente detta il gianse- nismo; sul terreno culturale il cattolicesimo illuminato o, come si preferisce ormai dire, l'*Aufklärung* cattolica.

Come tutte le schematizzazioni, anche queste hanno il difetto di essere incomplete (fino a qualche anno fa, per esempio, era dato pochissimo spazio alle correnti millenaristiche), di tendere ad una semplificazione dei complessi intrecci che collegano le realtà storiche sottostanti, e di presupporre una deter- minata comprensione del fenomeno che intendono descrivere. In particolare, la distanza storica che ci separa dai climi culturali propri del tempo in cui sono state coniate permette di ricondurre queste classificazioni alle controversie teo- logiche intraecclesiastiche, ai diversi sistemi di relazioni tra Stati e Chiese oppure, più in generale, a determinate premesse ideologiche. È quindi naturale che, con l'approfondimento delle indagini, questi concetti abbiano subito una certa usura intellettuale e, in certi casi, siano risultati parzialmente inadeguati o addirittura divenuti difficilmente utilizzabili, se non addirittura considerati come una moneta fuori corso.

La categoria di "gianse nismo" è stata rigorosamente ricondotta, da uno dei maggiori esperti come il padre Ceysens, a quella opposta ed inseparabile di "antigianse nismo" che storicamente l'ha preceduta e che ne avrebbe guidato l'interpretazione fino a un cinquantennio, quando con l'opera del Gazier si sarebbe aperta una breccia verso la verità storica, "vers ce jansénisme qui, à vrai dire, n'a jamais existé, du moins pas tel quel les antijansénistes l'ont com- battu, les papes l'ont condamné, l'histoire l'a retenu".¹ Per il "gianse nismo"

¹ L. Ceysens, *Que penser finalement de l'histoire du jansénisme et de l'antijansénisme?*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXXXVIII, 1993, pp. 108-109.

presente nei vari Stati italiani del Settecento i problemi non sono meno complicati. Una lunga tradizione storiografica, di parte cattolica prima e laica dopo, ha da lungo tempo mostrato che esso, pur non essendo privo di qualche elemento di originalità dottrinale, mancava tuttavia di una sostanziale autonomia culturale e spirituale, restando in larga parte tributario delle opere francesi e fiamminghe. Da qui l'esigenza di comprenderne i caratteri differenziali del movimento sul piano politico-religioso, alla luce dei molteplici legami da esso instaurati con i riformatori illuminati; la necessità di evitare il rischio di "tipizzare" il movimento scegliendo alcune figure invece di altre ritenute senza ragione meno rappresentative o, comunque, non allineate alle posizioni che si intendono preferire;² l'inopportunità di "parlare di un giansenismo italiano dalle caratteristiche univoche, anche se è possibile indicare dei tratti unificanti".³

Allo stesso modo, anche per il termine astratto e assai recente di "gallicanesimo",⁴ che è fenomeno tipicamente francese, ma i cui principi e argomenti vengono esportati e adattati in diversi Stati dell'Europa, si avverte il bisogno di parlare al plurale, a seconda degli autori e degli attori, e di dare a questo movimento una definizione non statica ma pragmatica e dialettica. Anziché costituire un corpo di dottrine omogeneo e fissato una volta per tutte, esso trasforma e modifica i suoi caratteri nell'opposizione al movimento "ultramontano", che si richiamava al primato giurisdizionale del papa e negava il principio della separazione del potere spirituale da quello temporale nonché le prerogative proprie della giurisdizione episcopale. Le diverse specificazioni aggiunte dagli storici al termine di base "gallicanesimo" ("politico", "ecclesiastico", "regalista" o "parlamentare") confermano che esse non sono utilizzabili al fine di individuarne l'identità perché richiamano componenti esterne che servono a definirlo di volta in volta in rapporto alle resistenze e alle reazioni da esso messe in opera.⁵

Ugualmente è in via di superamento la lunga polemica intorno al significato da attribuire al termine "giuseppinismo". Valjavec aveva parlato di "illuminismo cattolico"; Maass l'aveva assimilato al tentativo di creare una "Chiesa di Stato" (*Staatkirchen*), mentre per Winter rappresentava una forma di "cattolicesimo riformista" (*Reformkatholizismus*). Le tendenze più recenti degli studi tendono, invece, a smussare l'antagonismo di queste denominazioni, frutto dell'atmosfera del *Kulturkampf*, e ad evidenziare come "aspetti riguardanti la

² Conviene riferirsi alla vecchia ma sempre utile rassegna di F. Traniello - E. Passerin d'Entrèves, *Ricerche sul tardo giansenismo italiano*, in "Rivista di storia e letteratura religiosa", III, 1967, pp. 279-313; da completare ora con gli studi di M. Rosa, *Settecento religioso. Politica della Ragione e religione del cuore*, Venezia, Marsilio, 1999.

³ M. Pieroni Francini, *Il giansenismo in Italia*, in F. Hildesheimer - M. Pieroni Francini, *Il giansenismo*, Cinisello Balsamo, Edizioni San Paolo, 1994, in part. p. 147.

⁴ Littré lo introduce solo nel 1882 (cfr. A.-G. Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, Paris, du Cerf, 1953, p. 13 nota 2).

⁵ Per un quadro degli sviluppi degli studi si veda la 'voce' di J.M. Gres-Gayer, *Gallicanisme*, in *Dictionnaire critique de la théologie* sous la direction de J.-Y. Lacoste, Paris, P.u.f., 1998.

Chiesa di Stato e aspetti riguardanti il cattolicesimo riformista siano, in diverse fasi, cresciuti insieme, si siano incrociati, sovrapposti e indeboliti”.⁶

Sebbene coniato o riscoperto per ultimo (B. Plongeron), anche il concetto di *Aufklärung* cattolica ha ricevuto critiche o è stato respinto per motivi ideologici dai sostenitori dell'irriducibilità tra la concezione delle *lumières* e quella cattolica. Uno storico del Settecento del valore di Franco Venturi pensa che i pochi casi rilevanti di “cattolici illuminati” abbiano rappresentato “soltanto il vestibolo della grande casa dei veri *philosophes*”.⁷ Resta il fatto che questa categoria si è rivelata non solo applicabile su una scala assai larga, che comprende tutto lo spazio europeo e interessa le diverse confessioni cristiane poste di fronte alle trasformazioni culturali dell'età dei lumi, ma anche utile per “superare la rigida contrapposizione tra un pensiero conservatore o reazionario e le istanze della nuova cultura, individuando terreni d'incontro e forme d'intersezione” nonché per “aprire la strada ad un'interpretazione del riformismo ecclesiastico settecentesco non più legata soltanto alle premesse dell'anticurialismo e del giurisdizionalismo o alle sollecitazioni del giansenismo”.⁸

Come si può facilmente immaginare, l'acquisizione di queste cautele nell'impiego della terminologia storica da applicare alle diverse correnti di riforma è il risultato di un lungo lavoro interpretativo. In Italia esso ha preso le mosse alla fine del secolo scorso dalla storiografia militante di carattere politico ispirata alle idee del Risorgimento (Rota, Scaduto, Rodolico), per poi subire le rettifiche degli storici confessionali negli anni Trenta (Dammig, Matteucci), aprirsi alle influenze della storia sociale e religiosa negli anni Cinquanta e Sessanta (Passerin, Vecchi, Rosa, Stella) e concentrarsi nei due decenni successivi a studiare i movimenti di riforma ecclesiastica, con speciale riferimento al giansenismo, in rapporto alle trasformazioni culturali, sociali e politiche del Settecento, con particolare riferimento alla politica del “dispotismo illuminato”.⁹

⁶ G. Klingenstein, *Radici del riformismo asburgico*, in *Storia religiosa dell'Austria*, a cura di F. Citterio e L. Vaccaro, Milano, Centro Ambrosiano, 1997, p. 145.

⁷ Così E. Passerin d'Entrèves, *Chiesa e cattolicesimo fra riformatori illuministi e Stati assoluti*, in “Rivista di storia e letteratura religiosa», 1978, p. 62 nota 4, a proposito del secondo volume di *Settecento riformatore* di F. Venturi (*La Chiesa e la Repubblica dentro i loro limiti 1758 - 1774*, Torino, Einaudi, 1976).

⁸ Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 150-151, ma si veda tutto il saggio *L'«Aufklärung cattolica»*, alle pp. 149-184. Una conferma eloquente della legittimità e dell'utilità di questa categoria proviene dall'opera scientifica che Antonio Mestre ha svolto da quasi quarant'anni attorno alla “Ilustración católica” in Spagna e in particolare sulla figura di Gregorio Mayans. Basti ricordare, oltre alla cura dell'epistolario di Mayans, i volumi *Ilustración y reforma de la Iglesia. Pensamiento político-religioso de don Gregorio Mayans y Siscar (1699-1781)*, Valencia, 1968; *Influjo europeo y herencia hispánica. Mayans y la ilustración valenciana*, Valencia, 1987; *Mayans y la España de la ilustración*, Madrid, 1990 e gli *Actas del congreso internacional sobre Gregorio Mayans*, Valencia, 1999.

⁹ Per questi indirizzi storiografici mi permetto di rinviare a C. Fantappiè, *Iglesia y poder político en la historiografía italiana sobre el siglo XVIII*, in E. La Parra López - J. Pradells Nadal (editori), *Iglesia, sociedad y Estado en España, Francia e Italia (ss. XVIII al XX)*, Alicante, Instituto de Cultura “Juan Gil-Albert”, 1991, pp. 219-236.

Le ultime tendenze della ricerca tendono a riproporre in termini ammodernati il tradizionale interesse verso l'interpretazione socio-politica – si pensi, ad esempio, ai molteplici e importanti lavori di Dale K. Van Kley e di Catherine Maire¹⁰ diretti a mostrare come il giansenismo abbia costituito una delle fonti della rivoluzione francese –, ma tendono anche a recuperare lo sfondo spirituale e teologico strettamente connaturato con i vari movimenti di riforma ecclesiastica.¹¹

Su questa linea storico-dottrinale si sono ultimamente cimentati, tra gli altri, Gres-Gayer per il gallicanesimo, Pietro Stella per il giansenismo, Bruno Neveu in un'esplorazione molto vasta del problema delle censure teologiche pronunciate dal romano pontefice nei secoli XVI e XVII.

Nel caso del gallicanesimo Gres-Gayer è partito da una ricerca sulla vita ed opere di Louis-Ellies Du Pin († 1719)¹² per poi allargare lo sguardo alle posizioni dottrinali della Facoltà di teologia di Parigi nel secondo Seicento e nel primo Settecento.¹³ L'analisi delle tesi teologiche ha messo in evidenza che i dottori della Sorbona avevano operato una mediazione tra la corrente giansenista e quella gallicana, aderendo a posizioni di tipo agostiniano-tomista (un tiers parti largamente condiviso), rifiutato gli atteggiamenti radicali e stavano perseguendo una sorta d'irenismo cristiano.¹⁴ Ma la pubblicazione dell'*Unigenitus* divise i dottori della Facoltà in un gruppo di difensori, minoritario anche se omogeneo, e in una coalizione di oppositori “jansénistes mais surtout gallicans, que la dynamique propre des débats et les oppositions externes soudent

¹⁰ D.K. Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution. From Calvin to the Civil Constitution, 1560-1791*, New Haven - London, Yale University Press, 1996; C. Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la Nation. Le jansénisme au XVIIIe siècle*, Paris, Gallimard, 1998. Ambedue gli studiosi si rifanno, con esiti differenziati, a M. Gauchet, *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la religion*, Paris, 1985 (trad. it., Torino, Einaudi, 1992). Lo stesso Gauchet, intervenendo su *La question du jansénisme dans l'historiographie de la Révolution*, ha osservato: “Il y a un rapport entre jansénisme et Révolution, un rapport noué dans le long terme, un rapport efficace dans le court terme” (in *Jansénisme et révolution. Actes du colloque de Versailles... réunis par C. Maire*, Paris, Chroniques de Port-Royal, 1990, p. 23).

¹¹ Può essere utile indicare alcune ‘voci’ di dizionari specialistici: B. Neveu, *Duguet, Jean-Jacques*, in *Dictionnaire de biographie française*, XI, Paris, Létouzey et Ané, 1967, coll. 1526-1528; M. Dupuy, *Jansénisme*, § III (dottrine spirituali), in *Dictionnaire de spiritualité, ascétique et mystique*, VIII, Paris, Beauchesne, 1974, coll. 128-148; *Mésenguy, François-Philippe*, *ibidem*, X, 1979, coll. 1067-1069; J.A.G. Tans, *Quesnel, Pasquier*, *ibidem*, XII/2, 1986, coll. 2732-2746; P. Zovatto, *Ricci, Scipion*, *ibidem*, XIII, coll. 546-554.

¹² J. Gres-Gayer, *Un théologien gallican, témoin de son temps: Louis Ellies Du Pin (1657- 1719)*, in “*Revue d'histoire de l'Eglise de France*”, LXXXII, 1986, pp. 67-121, e Idem, *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin (1657-1719)*, in “*Lias*”, XVIII, 1991, pp. 37-63.

¹³ J. Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir en Sorbonne. La Faculté de théologie de Paris et la bulle Unigenitus 1714-1721*, Paris, Klincksieck, 1991; Idem, *Jansénisme en Sorbonne 1643-1656*, Paris, Klincksieck, 1996.

¹⁴ E. Préclin, *L'union des Eglises gallicane et anglicane. Une tentative au temps de Louis XV: P-F. Le Courayer et Guillaume Wake (de 1681 à 1732)*, Paris, 1928; W. Hasse (ed.), *Rome and the Anglicans*, Berlin-New York, 1982; J. Gres-Gayer, *Paris-Cantorbéry (1717-1720). Le Dossier d'un premier œcuménisme*, Paris, 1989.

dans un front commun de défense de leurs droits”.¹⁵ Il punto d’incontro e di saldatura tra i due movimenti sarebbe avvenuto sulla difesa dei contenuti propri della tradizione teologica parigina e specialmente sulle prerogative di magistero spettanti nella Chiesa al corpo dei dottori. Questi non intendevano esautorare i vescovi del loro ruolo di “giudici della fede”, ma rivendicavano, corporativamente, la rappresentanza di “testimoni della fede”, cioè una precisa funzione nell’elaborazione e nell’interpretazione della dottrina cattolica. Per legittimare le loro rivendicazioni ideali i “dottori” sarebbero ritornati alle dottrine di Edmond Richer,¹⁶ sindaco della Facoltà ai primi del Seicento, e assertore di una visione della Chiesa dove era messa al primo posto la partecipazione di tutti i pastori e, in qualche misura, anche dei fedeli laici. La tesi di Gayer-Gasset è che, nella fase successiva a Bossuet e ai Quattro articoli gallicani, si è delineato nel movimento un’importante fase di svolta, una separazione di tendenze tra il tradizionale “gallicanesimo episcopale e regale” e un nuovo “gallicanesimo universitario e parlamentare”, i quali continuano ad opporsi sul piano ideologico e pragmatico alle posizioni ultramontane ma si diversificano sensibilmente sul terreno ecclesiologico, a seconda dell’accettazione del modello tridentino o di un suo rinnovamento radicale alla luce del modello della chiesa primitiva.¹⁷

Nel caso del giansenismo la centralità dell’aspetto ecclesiologico ha trovato una conferma nella pubblicazione, da parte di Stella, degli atti dei lavori preparatori della bolla *Auctorem fidei* (1794) con cui si condannava il Sinodo di Pistoia del 1786. Con il supporto di una enorme documentazione, Stella si è impegnato in un’operazione ermeneutica rivolta a mostrare la sovrapposizione di significati o “polisemie” a cui furono sottoposti i testi sinodali dal momento della loro formulazione originaria al momento della condanna. In tal modo egli intende sottolineare, principalmente, “il contrasto tra la lettura che dei propri decreti avevano fatta all’interno del sinodo i padri pistoiesi e l’altra, elaborata a Roma via via dalle tre congregazioni particolari che si succedettero nell’esame”. In ogni caso, il testo finale della bolla papale e la documentazione preparatoria ora pubblicata attestano, in maniera inequivocabile, che l’accusa principale rivolta al sinodo riguardava l’assetto gerarchico della Chiesa, la negazione del primato di giurisdizione del papa, i diritti dell’episcopato, i diritti dei parroci, la concezione della Chiesa come corpo mistico, insomma tutti quegli aspetti ecclesiologici che allora erano, come ammette Stella, “particolarmente scottanti” e “riguardo ai quali era più vivo il contrasto tra la visione romana e quella di altre posizioni entro l’ambito tradizionalmente cattolico”.¹⁸

¹⁵ Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir*, cit., p. 207.

¹⁶ Si veda l’ancora utile, ancorché polemico, E. Puyol, *Edmond Richer. Etude historique et critique sur la rénovation du gallicanisme au commencement du XVIIe siècle*, 2 voll., Paris, 1876.

¹⁷ Gres-Gayer, *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin*, cit., p. 38.

¹⁸ P. Stella, *Il giansenismo in Italia, II/I, Roma: La bolla Auctorem fidei (1794) nella storia dell’ultramontanesimo*, Roma, Libreria Ateneo Salesiano, 1995, pp. V, X, CX. Sulla centralità della

D'altra parte il tema individuato e trattato da Neveu ha il pregio di sollecitare un confronto serrato tra le diverse correnti ecclesiologiche sorte dopo il concilio di Trento e di fare emergere in maniera chiara, nelle diverse fasi del loro sviluppo, sia i punti di contatto sia i punti di contrasto dottrinale. Proprio in apertura del suo volume, Neveu ha richiamato l'attenzione sul fatto che il rifiuto dei gallicani e dei giansenisti di ammettere l'infallibilità del giudizio della Chiesa su singoli fatti o l'infalibilità del papa a certe condizioni abbia stimolato nuove concezioni che riformulano la costituzione della Chiesa, la funzione del primato petrino mediante la distinzione tra *sedes* e *sedens*, i soggetti dell'autorità magisteriale, i rapporti tra chiesa romana e chiesa particolare.¹⁹

In quest'ottica di storia dottrinale si intende sviluppare l'analisi delle correnti di riforma religiosa del Settecento per meglio definirne la fisionomia storica mediante la ricerca delle fonti, antiche o recenti, di cui si avvalgono, l'individuazione delle tematiche fondamentali, la ricostruzione dei legami e degli innesti che ne segnano l'evoluzione e la trasformazione.²⁰ Si tratta, in sostanza, di seguire le trasformazioni più rilevanti intervenute nella concezione di Chiesa dal secolo XVII al XVIII sotto il duplice profilo teologico e canonistico.

Nel dare la preferenza a questi aspetti teorici siamo consapevoli del rischio implicito di isolare le singole correnti di riforma dal loro concreto terreno storico e di non tenere nel dovuto conto l'osmosi che avvenne tra esse e i movimenti culturali coevi (si pensi ad es. agli intrecci tra il gallicanesimo e il giansenismo in Francia o a quelli tra il giansenismo italiano e la cultura riformista, non necessariamente riducibile all'enciclopedismo laico). Si ritiene, tuttavia,

ecclesiologia come motivo fondamentale della condanna papale aveva già attratto l'attenzione L. Pásztor, *La curia romana e il giansenismo*, in *Actes du Colloque sur le jansénisme organisé par l'Académie Belgica, Rome 2 et 3 novembre 1973*, Louvain, Publications Universitaires - Ed. Nauwelaerts, 1977, pp. 89-104. Una conferma ulteriore della forte valenza ecclesiologica della condanna romana del sinodo pistoiese è stata data da Ph. Boutry, *Tradition et autorité dans la théologie catholique au tournant des XVIIIe et XIXe siècles. La bulle Auctorem fidei (28 août 1794)*, in *Histoire et théologie. Actes de la Journée d'études de l'Association française d'histoire contemporaine sous la direction de J.-D. Durand*, Paris, Beauchesne, 1994, pp. 59-82.

¹⁹ B. Neveu, *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales à l'époque moderne*, Napoli, Bibliopolis, 1993, in part. p. 21. Di Neveu è da ricordare anche la raccolta di saggi di storia dottrinale edita sotto il titolo *Erudition et religion au XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, Albin, 1994.

²⁰ Del resto, la necessità di risalire alle sorgenti spirituali e culturali dei diversi movimenti riaffiora anche nella recente sintesi di storia del Cristianesimo dedicato al secondo Settecento e curato da Plongeron (*Les défis de la modernité (1750 - 1840)*, Paris, Desclée - Fayard, 1997 ["Histoire du Christianisme" sous la direction de Jean-Marie Mayeur et al., t. X]). Vi si nota il tentativo di Claude Michaud di radicare il giuseppinismo in una tradizione anticuriale propria della monarchia asburgica e di evidenziare i rapporti di alti funzioni di Corte e di frange dell'episcopato dell'Impero con la corrente di riforma giansenista della Chiesa. "Cette spiritualité philo-janséniste - conclut Michaud - fut partagée par Marie-Thérèse et cette heureuse conjonction donna ses chances à la réforme de l'Église" (*ibidem*, pp. 34-35). Parimenti, Plongeron avverte che i protagonisti del "partito giansenista" in Francia sono due generazioni di canonisti laici (da Maulrot a Portalis) che, oltre al rigore dei costumi e all'etica politica, sono dotati di un'erudizione schiacciante messa al servizio della lotta contro "un despotisme politique-ecclesiastique enté sur la sacralité du pouvoir" (*ibidem*, p. 32).

che un tale profilo possa servire a recuperare la centralità delle tematiche teologiche, storiche e canonistiche nelle controversie ecclesiastiche del Settecento e, al tempo stesso, costituire un presupposto essenziale per la corretta comprensione dei termini in cui allora fu posto il problema della riforma della Chiesa.²¹

2. Chiunque voglia seguire le trasformazioni più rilevanti intervenute in seno al cattolicesimo intorno al modello di Chiesa nel Settecento non può prescindere dall'eredità del secolo precedente, durante il quale la domanda sulla "vera" Chiesa e quindi la ricerca delle sue "note" o caratteri distintivi diviene, in virtù del principio *Extra Ecclesiam nulla salus*, più importante della famosa questione della giustificazione, che pure aveva originato la Riforma.²² Accanto alla dominante definizione di Bellarmino ("*Ecclesiam esse*) *coetus hominum, eiusdem christianae fidei professione et eorumdem sacramentorum communionem colligitum sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii Romani pontificis*"²³), che costituisce un'importante pietra di paragone dal concilio di Trento al Vaticano II ed è diretta a sottolineare le "note" della visibilità, della giuridicità e della gerarchicità, troviamo una concezione più elaborata in Berulle († 1629), che vede nella Chiesa il "corpo mistico" di Cristo e la perfetta immagine della Trinità, in quanto possiede sia la pluralità dei ministeri sia l'unità. L'articolazione di ministeri costituisce una sorta di "catena dorata" che, secondo lo schema dello Pseudo-Dionigi l'Aeropagita, procede dall'Uno e ci riconduce all'Uno dopo essere passata attraverso tutti gli intermediari della gerarchia ecclesiastica.²⁴

Quest'idea, che era stata il cavallo di battaglia dell'Università di Parigi nel Duecento, sarà ripresa dal giansenista Saint-Cyran († 1643) per difendere i diritti del clero secolare contro i gesuiti che sostenevano la superiorità dello stato religioso. Ma, successivamente, Saint-Cyran porterà l'accento su una concezione pneumatologica della Chiesa, dove il legame e l'anima del 'corpo mistico' è il rapporto diretto con lo Spirito Santo.²⁵ Erano poste le premesse per la

²¹ Dal nostro punto di vista si tratta di riprendere un problema che, già affrontato dallo Jemolo nel lontano 1914 in una prospettiva di sistematica giuridica, si è, nel frattempo, arricchito d'importanti contributi e di nuove interpretazioni (cfr. A.C. Jemolo, *Stato e Chiesa negli scrittori politici italiani del Seicento e del Settecento*, Torino, 1914. La seconda edizione di quest'opera (Napoli, Morano, 1972) è stata arricchita di una ricchissima *Nota* di interpretazione storiografica e di aggiornamento bibliografico a cura di F. Margiotta Broglio.

²² J. Orcibal, *L'idée d'Eglise chez les catholiques du XVIIème siècle*, in *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche, Storia moderna*, IV, Firenze, Sansoni, 1955, p. 114 nota 4.

²³ R. Bellarminus, *Controversiae generales* (1586), IV,3,2.

²⁴ Cfr. J. Orcibal, *Le cardinal de Bérulle. Evolution d'une spiritualité*, Paris, 1965; P. Cochois, *Bérulle, hiérarque dionysien*, in "Revue d'ascétique et de mystique", XXXVII, 1961, pp. 314-353; M. Dupuy, *Bérulle et le sacerdoce. Etude historique et doctrinale*, Paris, Lethielleux, 1969 (per le influenze dionisiane, pp. 55-57, 69-70).

²⁵ J. Orcibal, *Les origines du jansénisme. Jean Duvergier de Hauranne et son temps*, II, Louvain - Paris, 1947, pp. 350-358.

critica a tutte le forme sociali e visibili di Chiesa, la quale verrà sviluppata da Antoine Arnauld († 1694).

Questi abbandona il misticismo dello Pseudo-Dionigi per fondare la Chiesa-società spirituale sul principio interiore della carità e, influenzato dalla filosofia cartesiana, valorizza l'apporto delle facoltà naturali: la 'coscienza', la 'ragione', il 'diritto' di ogni fedele sono da porre in relazione con la Chiesa-società esteriore, organizzata gerarchicamente.²⁶ Nella Chiesa i poteri dati da Cristo sono distribuiti in vario modo e con funzioni diverse tra i membri della comunità dei credenti; i fedeli laici partecipano alla vita della Chiesa nella scelta dei vescovi e dei parroci (si richiama l'esperienza del primo millennio), nella regolazione della disciplina (mediante l'adesione alle decisioni prese dai pastori), nelle definizioni di fede (perché esse si limitano a precisare una dottrina già contenuta nel corpo dei fedeli e trasmessa dalla Tradizione). In ogni caso, l'esercizio dei poteri nella Chiesa non può essere motivo di limitazione dei diritti dei fedeli, deve evitare ogni tendenza al dominio e regolarsi sullo spirito di carità.²⁷

Allo stesso modo, sul terreno propriamente dottrinale, Arnauld rivendica da parte dei fedeli la necessità di una fede consapevole ed esplicita, almeno nelle verità insegnate nel catechismo, cioè in quelle fondate sulla Scrittura e sulla Tradizione. Poiché il deposito delle verità di fede è stato trasmesso dagli apostoli fino a noi attraverso la fede unanime della comunità dei credenti, la Chiesa deve regolare la credenza di ciascuno sul metro della credenza comune.²⁸ Ciò significa che la Chiesa non può inventare nuovi dogmi, che i papi e i concili non sono gli organi di produzione ma solamente di tutela e di interpretazione della verità dogmatica, e che nella Chiesa non vi può essere un'opposizione tra la fede dei singoli fedeli e la fede comune.²⁹

Se alla corrente giansenista si aggiungono i tentativi dei gallicani di opporsi alla centralizzazione romana,³⁰ di formare una chiesa nazionale sia mediante le dichiarazioni dottrinali contenute nei famosi IV articoli dell'Assemblea del clero del 1682 sia con il progetto politico del Richelieu di dare vita ad un patriar-

²⁶ J. Laporte, *La doctrine de Port-Royal. La morale (d'après Arnauld)*, II, Paris, Vrin, 1952, pp. 280-285.

²⁷ *Ibidem*, II, pp. 360-366.

²⁸ "Le pape n'est pas infaillible sur les dogmes sans le consentement de l'Eglise. Le concile général n'est pas infaillible sur les questions de foi et l'Eglise ne demande pas une foi divine pour les faits qui dépendent des expériences humaines" (A. Arnauld, *Sixième mémoire...*, citata da Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., p. 78).

²⁹ *Ibidem*, II, pp. 364-365.

³⁰ Un sintomo culturale dell'esigenza di riforma della Chiesa avanzata dai gallicani può essere considerata la riedizione a Parigi, nel 1671, dei *Tractatus de modo generalis concilii celebrandi* (1311) di Guglielmo Durando, del *De emendatione Ecclesiae* di Pietro d'Ailly, del *De corrupto ecclesiae statu* (1417) di Nicola de Clemanges e del memoriale *De emendanda ecclesia* presentata da diversi cardinali al papa Paolo III nel 1538. Si trattava di testi che chiedevano la riforma della Santa Sede e il ritorno alla tradizione antica: "Quod antiquitas bene statuit, novitas nostri temporis... male neglexit" (Martimort, *Le gallicanisme*, cit., p. 301).

cato della chiesa di Francia, si comprende come agli inizi del Settecento, una volta falliti i tentativi di riunione tra cattolici e protestanti incoraggiati da Leibniz tra il 1677 e il 1684, la nozione di Chiesa e delle sue note distintive così come erano uscite dal Tridentino e definite da Bellarmino, fosse sottoposta, all'interno dello stesso mondo cattolico, ad attacchi radicali che ne indebolivano le dottrine teologiche e ne minavano la costituzione gerarchica.³¹

Una via d'uscita dalla crisi in cui si trovava l'autorità ecclesiastica viene proposta nel 1714 dall'erudito Ludovico Antonio Muratori, il prototipo dell'*Aufklärung* cattolica, in uno scritto animato dalla duplice finalità apologetica ed ecumenica: il *De ingeniorum moderatione*.³² Muratori vi affronta, tra l'altro, il problema del fondamento e dell'esercizio dell'autorità della Chiesa con l'intenzione di stabilire diritti e limiti della gerarchia e della libera ricerca dei fedeli. Nell'esercizio del governo l'autorità ecclesiastica è soggetta al pericolo di cadere in forme tiranniche, mentre in quello del magistero rischia di confondere le dottrine essenziali con quelle accidentali, la fede con la devozione, la pietà con la superstizione. D'altro canto, la libera indagine individuale estende talvolta in modo indebito prerogative e meriti della Chiesa, finendo per alimentare uno *zelus ineruditus* come nel caso dei falsi miracoli o degli abusi del culto per Maria vergine. Contro simili deviazioni o amplificazioni del patrimonio di fede, Muratori richiama l'uso della ragione, che valuta a tutti gli effetti criterio teologico necessario per accertare il fondamento di legittimità dell'*auctoritas* divina e umana in materia dottrinale. Inoltre, egli dà rilievo al fedele e al corpo della Chiesa nel processo di ricezione, conservazione e approfondimento del deposito di fede fissato entro la comunità dei credenti dalla Tradizione apostolica e da quella successiva nel corso dei secoli.³³

Quale premessa necessaria per il raggiungimento della concordia interna alla chiesa cattolica e tra le diverse chiese cristiane, Muratori propone di ritornare alle fonti autentiche del cristianesimo – la Sacra Scrittura e la Tradizione evangelico-apostolica o Tradizione passiva –, e di impiegare la storia della teologia per purificare la cosiddetta Tradizione attiva, ossia gli apporti dottrinali e disciplinari introdotti dalla Chiesa, da ogni forma di religiosità meccanica e servile. L'uso della "teologia positiva", costruita sulla metodologia storico-critica, servirà a distinguere la tradizione apostolica da quella ecclesiastica, a separare gli autentici contenuti dogmatici dalle novità e dagli errori che li hanno inquinati, e quindi, in sostanza, a non confondere la sfera propria del *dogma* immutabile da quella propria della *disciplina* che è di per sé strumentale, variabile e mutevole e che è doveroso modificare in vista della pace e dell'unità della Chiesa.³⁴

³¹ Orcibal, *L'idée d'Eglise*, cit., pp. 132-135.

³² L.A. Muratori, *De ingeniorum moderatione in religionis negotio*, (1714), Verona 1752.

³³ A. Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori*, in "Studia Patavina", XV, 1968, pp. 266-271; Idem, *L'opera religiosa del Muratori*, Modena, Ed. Paoline, 1955, pp. 121-130.

³⁴ Vecchi, *Tradizione e teologia nel Muratori*, cit., pp. 271-277; P. Vismara, *Muratori "immode-*

Un ultimo punto importante del Muratori, in rapporto alle controversie tra “giansenisti” e “ultramontani”, riguarda la posizione sul problema dell’infalibilità: i decreti del papa e della Santa Sede devono ricevere un rispettoso ossequio da parte dei fedeli, tuttavia godono una diversa qualificazione a seconda che si riferiscano a questione di diritto o a questione di fatto: nel primo caso la Chiesa non erra mai nel condannare come eretica una dottrina ma nel secondo, dovendo giudicare persone o espressioni tratte da libri, può errare.³⁵

Appena un anno prima del volume dove Muratori aveva dato una lezione di metodo sulle fonti della teologia e richiamato il magistero ecclesiastico a criteri di prudenza nelle definizioni dottrinali, era stata emanata da Clemente XI la bolla *Unigenitus* con cui si condannavano 101 proposizioni tratte dalle *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* di Quesnel.³⁶ Questa bolla avrà conseguenze del tutto inattese, sia perché le polemiche e le controversie da essa suscitate, invece di limitarsi alla Francia, finiranno per investire tutto il mondo cattolico sia perché provocheranno una radicale discussione sui punti essenziali del primato papale e dell’autonomia e autorità dell’episcopato, aprendo la porta alle rivendicazioni degli Stati e al loro intervento nelle materie della giurisdizione ecclesiastica.

Convinti che sia dovere dell’intero popolo dei credenti “testimoniare” la verità cristiana secondo la dottrina autentica di Agostino, alcune migliaia di sacerdoti e di religiosi nonché alcuni rappresentanti dell’episcopato abbandonano l’atteggiamento paziente di un Saint-Cyran e chiedono di appellarsi ad un concilio generale perché sia rivista la condanna contenuta nell’*Unigenitus*.³⁷ Per giustificare teologicamente e canonicamente le proprie posizioni, i principali esponenti gallicani e giansenisti del Settecento (Quesnel, Laborde, Boursier, Le Gros, Travers, Maultrot) recuperano le dottrine già difese da Edmond Richer, le quali sintetizzavano in maniera ardita le antiche tesi del conciliarismo.³⁸

Le analogie col periodo di Basilea e di Costanza non mancavano: in tempo di gravi crisi e turbamento della Chiesa l’unica via d’uscita era quella di ricorrere al concilio. L’autore preferito dagli “appellanti” non era però né Ockham

rato”. *Le censure romane al “De ingeniorum moderatione in religionis negotio”, in Il cristianesimo e la diversità. Studi per Attilio Agnoletto*, a cura di R. Cacitti, G.G. Merlo, P. Vismara, Milano, Ed. Biblioteca Franceseana, 1999, pp. 219-220.

³⁵ Vecchi, *L’opera religiosa del Muratori*, cit., pp. 127-129. Sulle critiche romane a questa e alle altre posizioni di Muratori, si veda Vismara, *Muratori “immoderato”*, cit., pp. 207-246.

³⁶ Sulla dottrina contenuta in quest’opera, cfr. Tans, *Quesnel*, cit., coll. 2732 ss. Per la bibliografia recente sull’*Unigenitus*, si veda: R. Aubert, *Jansénisme*, in *Dictionnaire d’histoire et de géographie ecclésiastique*, ... in part. coll. 922-923.

³⁷ Resta fondamentale il vecchio libro di E. Préclin, *Les Jansénistes du XVIIIe siècle et la Constitution civile du clergé. Le développement du richérisme. Sa propagation dans le Bas Clergé 1713-1791*, Paris, J. Gamber, 1929.

³⁸ Cfr. E. Préclin, *Edmond Richer (1559-1631). Sa vie, son œuvre, le richérisme*, in “Revue d’histoire moderne”, V, 1930, pp. 241-296, 321-336; M. Cottret, *E. Richer (1559-1631): le politique et le sacré*, in *L’Etat baroque. Regards sur la pensée politique de la France du premier XVIIe siècle*, a cura di H. Méchoulan, Paris, 1985, pp. 161-177.

né Cusano ma Jean Gerson. Questi incarnava al meglio tanto lo spirito della Facoltà di teologia di Parigi, essendo stato il cancelliere dell'Università, quanto l'ipotesi della superiorità della gerarchia sul solo papa. Per Gerson, infatti, la Chiesa è essenzialmente struttura 'gerarchica' e non 'democratica', in quanto basata sull'ordine sacramentale e non sulla *congregatio fidelium* di Marsilio da Padova o sulla *ecclesia universalis* di Ockham. Rifacendosi alla visione della scala gerarchica di Dionigi l'Areopagita, Gerson non intendeva affermare che il concilio era superiore al papa, quanto sostenere che l'insieme della Chiesa gerarchica o corpo dei pastori (papato, cardinalato, episcopato e sacerdozio) aveva un potere superiore a quello del papa. In questo senso l'obiettivo polemico di Gerson era l'assolutizzazione del potere papale teorizzata da Egidio Romano e dalla sua scuola.³⁹

Alla luce di queste sostanziali differenze tra il pensiero di Gerson e quello di altri conciliaristi, appare significativa la riscoperta delle sue opere tra Sei e Settecento negli ambienti gallicani. Nel 1706 l'erudito Du Pin ne cura l'*Opera omnia* in cinque tomi ad Anversa e vi aggiunge altri importanti testi di dottori della Sorbona.⁴⁰ Tale edizione, del resto, non faceva altro che riprendere una precedente, filologicamente meno accurata, dello stesso Richer apparsa a Parigi un secolo prima.⁴¹ Proprio le tesi difese da Richer in un opuscolo di trenta pagine, *De ecclesiastica et politica potestate libellus*, apparso anonimo nel 1611, diventeranno il cavallo di battaglia degli "appellanti" e caratterizzeranno tutto il movimento in senso "richerista".

In linea con Gerson, Richer aveva sostenuto due tesi fondamentali: che la *iurisdictio* ecclesiastica (comprendente la *potestas* di santificare, istruire e governare i fedeli) risiede "in modo primario e essenziale" nel corpo intero della Chiesa e "solo in modo ministeriale" nel romano pontefice e negli altri vescovi e che essa opera in modo analogo al rapporto tra la potenza o facoltà di vedere e l'organismo umano (*caput I*).⁴² Come la vista non può esercitarsi a beneficio dell'intero corpo se non mediante un organo appropriato da esso dipendente, allo stesso modo la potestà ecclesiastica può operare per il bene della Chiesa mediante lo strumento specifico della gerarchia istituita da Cristo solo in dipendenza del corpo dei fedeli.

Cristo Signore, scriveva Richer, ha conferito il "potere delle chiavi" prima a tutto l'ordine gerarchico indiviso e comune, poi in modo separato all'unico e

³⁹ Particolare importanza viene a rivestire il trattato di Gerson, *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum*, presentato al concilio di Costanza il 6 febbraio 1417 ed ora edito, in edizione critica, in J. Gerson, *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, VI, Paris - Tournai - Rome - New York, Desclée, 1965, pp. 210-250.

⁴⁰ *Johannis Gerson, Opera omnia*, ed. Louis-Ellies Du Pin., 5 vol., Antwerpiae, 1706. I testi inseriti appartenevano a Pierre d'Ailly, Jean Courtemisse, Jean de Varenne, John Major e Jacques Almain.

⁴¹ Su quest'opera di Du Pin, Gres Gayer, *Un théologien gallican*, cit., pp. 90-91.

⁴² Si utilizza la seguente edizione: E. Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate nec eiusdem Libelli per eundem Richerium demonstratio*, Parisiis, 1660, p. 1.

solo Pietro. Questo potere è stato attribuito “per immediatam et realem missionem” divina non solamente agli apostoli, ma anche ai discepoli (*caput II*).⁴³ Ne deriva che la partecipazione al sacerdozio è *uguale* per tutti, nonostante la diversità dei poteri. Se è vero, infatti, che i vescovi quali successori dei dodici apostoli, detengono una parte più ampia di poteri rispetto ai parroci quali successori dei settantadue discepoli, è parimenti vero che chiunque partecipa del sacerdozio di Cristo è sia *giudice necessario* della fede, almeno per consenso tacito agli insegnamenti dei vescovi, sia consigliere necessario per regolare la disciplina.⁴⁴

D'altra parte, l'esigenza di preservare l'unità e l'ordine nonché la necessità di rendere efficaci i canoni o leggi canoniche impongono, anche all'interno della Chiesa, una distinzione tra *status* e *regimen*. Mentre lo *status* o potestà esecutiva non può che essere di tipo monarchico, il *regimen* o potestà legislativa ha una natura aristocratica, perché la Chiesa non è retta da una potestà assoluta ma dai sacri canoni (*caput V*).⁴⁵ Al pari dei primi secoli, la chiesa particolare deve essere governata “in commune”, mediante un senato o consiglio formato dal vescovo e da tutti sacerdoti aventi la cura delle anime.⁴⁶ Nel governo della chiesa universale il romano pontefice è affiancato dal concilio ecumenico e dai sinodi particolari dei vescovi. Il potere sacro dei successori degli apostoli non subisce una restrizione esterna nei riguardi del romano pontefice, ma una limitazione volontaria in funzione dell'unità della Chiesa.

Il successore di Pietro è, quindi, per Richer, considerato capo ministeriale, mentre Gesù Cristo è “*Dominus absolutus, fundator, caput et fundamentum essenziale Ecclesiae*” (*caput IV*).⁴⁷ La pienezza dei poteri del pontefice riguarda le chiese particolari disperse nel mondo, ma non la chiesa universale “in concilium congregatam” (*caput IX*)⁴⁸ rispetto ai cui canoni il papa detiene solo il potere di renderli esecutivi, di interpretarli e, talvolta, di dispensarne dall'osservanza. In ogni caso, per la natura corporativa del potere nella Chiesa, la celebrazione frequente dei concili è, come aveva affermato il concilio di Costanza, “*simpliciter et absolute necessaria*” per governare la Chiesa in modo migliore e più santo (*caput VIII*).⁴⁹

⁴³ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁴ La dottrina sull'origine divina dei parroci trova le sue radici nelle opere di alcuni decretisti (A. Landgraf, *Die Lehre der Frühscholastik vom Episkopat als ordo*, in “*Scholastik*”, XXVI, 1951, pp. 513-514). Verrà ripresa e amplificata nella disputa duecentesca avvenuta nell'Università di Parigi tra clero secolare e clero regolare e continuerà ad essere insegnata ancora nel XIX secolo in ambiente gallicano. Cfr. Y. M.-J. Congar, *Aspects ecclésiologiques de la querelle entre mendiants et séculiers dans la seconde moitié du XIIIe siècle et le début du XIVe*, in “*Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age*”, XXXVI, 1962, pp. 65-69.

⁴⁵ Richer, *Libellus de ecclesiastica et politica potestate*, cit., p. 115.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 117.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 105.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 171.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 154.

Infine, sempre in base ai medesimi presupposti, la potestà infallibile di emanare decreti o di costituire canoni spetta a tutta la Chiesa non all'unico e solo Pietro e necessita dell'approvazione della prassi della Chiesa ossia del corpo dei fedeli (*caput VII*).⁵⁰ Cristo, infatti, non ha assicurato a Pietro di non errare o di essere infallibile, ma lo ha preservato dalla mancanza della fede.⁵¹

Oltre che a Richer e al conciliarismo, gli "appellanti" del Settecento trovavano argomenti a loro difesa anche nel "gallicanesimo moderato" rappresentato, a metà Seicento, dagli scritti del Bossuet. Gesù Cristo – egli sosteneva – ha stabilito da un lato la piena autonomia dei re negli affari temporali e dall'altro le potestà di ordine e di governo dei vescovi in quelle spirituali. Tuttavia ha conferito alla chiesa romana la *potentior principalitas* per garantire l'unità dell'episcopato. Al successore di Pietro spetta il diritto di presiedere il collegio episcopale disperso nel mondo, di essere informato sugli affari più importanti della Chiesa e di decidere in appello le cause insorte tra vescovi. Bossuet ritiene inoltre che la convocazione dei concili generali, la cui autorità deriva dal fatto di rappresentare la cristianità e di essere presieduti dallo Spirito Santo, sia di grande utilità ma non strettamente necessaria, se non in casi straordinari o di fronte a pericoli estremi.⁵²

In materia di infallibilità Bossuet aderisce alla concezione secondo la quale la forza delle decisioni della Chiesa risiede nel consenso delle chiese particolari e nel giudizio dei vescovi (la cosiddetta *infallibilità congiunta* diversa dall'*infallibilità personale*), anche se riconosce alla chiesa particolare di Roma di essere "indefettibile" ossia, a fronte della possibilità di errare in un caso e per un tempo, il privilegio di non potere perseverare nel suo errore se la Chiesa universale glielo segnala.

⁵⁰ "Infallibilis potestas decernendi aut constituendi canones, toti Ecclesiae, quae est columna et firmamentum veritatis, non uni et soli Petro competit: idque praxi Ecclesiae comprobatur" (*ibidem*, p. 133).

⁵¹ *Ibidem*, p. 147. Per quanto riguarda i rapporti tra la potestà spirituale e quella temporale, Richer segue la tradizione delle "libertà gallicane". Essendo per sua natura istituita per un fine solo soprannaturale, la Chiesa non ha ricevuto da Cristo né un territorio né il *ius gladii* o potere coattivo di irrogare pene temporali; dispone, invece, dei mezzi necessari alla salvezza e di un potere meramente persuasivo (*caput XI*). In quanto protettore della Chiesa, il principe "vindex est atque protector legis divinae, naturalis, et canonicae" (*caput XII*) oltre che "iudex... legitimus appellationum quas ab abusu vocant" (*caput XIII*).

⁵² Martimort, *Le gallicanisme de Bossuet*, cit., pp. 207-208. Va anche ricordata l'importanza della manualistica teologica del gallicanesimo moderato di Honoré Tournely (1658 - 1729) che nel *De Ecclesia Christi*, a somiglianza di Richer, insiste per una moderazione del regime "monarchico" con quello "aristocratico", richiama la necessità che l'esercizio della potestà apostolica debba conformarsi ai "sacri canoni" universalmente recepiti, afferma il *ius divinum* ossia l'origine divina del potere episcopale, per cui anch'essi sono *vicarii Christi* nelle loro chiese particolari, al pari del papa per la chiesa universale, e veri giudici in materia di fede (A. Antón, *El misterio de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas eclesiológicas*, Madrid - Toledo, B.A.C., II, 1987, pp. 101-102; R.F. Costigan, *The Consensus of the Church: differing classic views*, "Theological Studies", LI, 1990, pp. 25-48, in part. pp. 28-38).

Se le fonti principali dei gallicani e dei giansenisti francesi del primo Settecento si erano rivolte al secolo passato, ed in particolare alle dottrine di Richer e di Bossuet sopra richiamate, quelle dei giansenisti europei del secondo Settecento vengono rafforzate dal *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis...*, opera pubblicata nel 1763, sotto lo pseudonimo di Giustino Febronio, dal vescovo ausiliare di Treviri, Nikolaus von Hontheim.⁵³ L'intenzione ecumenica a cui si allude nel sottotitolo non deve nascondere le mire profondamente riformatrici e, in senso lato, politiche dell'autore. Febronio si propone la riconciliazione di tutti i cristiani attorno ad un papato autenticamente riformato, cioè ricondotto alle proporzioni che aveva prima dell'influsso delle False decretali isidoriane,⁵⁴ e il ritorno all'armonia tra credenti e sudditi nell'Impero mediante un governo sinodale della Chiesa, ad imitazione del regime vigente al tempo dei primi sette concili ecumenici e dei concili di Costanza e di Basilea.⁵⁵

A differenza di Bellarmino e di Richer, che avevano paragonato la costituzione ecclesiastica ad una forma di governo politico, fosse quella monarchica oppure quella aristocratica, Febronio rifiuta qualsiasi assimilazione della Chiesa con lo Stato e ne difende il carattere e il fine peculiare, la *communio sanctorum*.⁵⁶ Allo stesso modo, pur condividendo gran parte delle dottrine di Bossuet e dei gallicani,⁵⁷ egli se ne differenzia su due fondamentali punti: sulla

⁵³ J. Febronius, *De statu Ecclesiae et legitima potestate Romani Pontificis liber singularis ad reuniendos dissidentes in religione Christianos compositus*, Bullioni, G. Evrardi (1763), 1765. Sulle dottrine canonistiche di Febronio si vedano questi contributi: A. Rösch, *Das Kirchenrecht im Zeitalter der Aufklärung (Febronianismus und Josephinismus)*, in "Archiv für katholischen Kirchenrecht", LXXXII, 1903, pp. 446 ss. e pp. 620 ss. (ancora utile per i confronti con altri canonisti); R. Duchon, *De Bossuet à Febronius*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXV, 1970, pp. 375-422; V. Pitzer, *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1976.

⁵⁴ In particolare *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § III n. 4: "... cum per falsas Isidori Decretales auctoritas Papae in immensu aucta, et vicissim Conciliorum provincialium, quin et ipsorummet Episcoporum nativa potestas depressa esset". Cfr. anche c. III § VII n. 4.

⁵⁵ Si veda l'indirizzo *Doctoribus Theologiae et Juris Canonici*: "Cum e contra, si depositis hisce despotici Monarchatus principis, omnia secundum placita Concilii Generalis Constantiensis agerentur, Disciplinae Ecclesiae ubique in salvo esset, et incurrentibus subinde abusibus tuto obviaretur".

⁵⁶ *De statu Ecclesiae*, cit., c. I § 8 n. 5. Febronio riprende un importante brano di S. Pufendorf circa l'assurdità dei problemi relativi alla forma monarchica, aristocratica o democratica della Chiesa in virtù del principio che "Ecclesia autem Status non est" (Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 381).

⁵⁷ *De statu Ecclesiae*, cit., I, p. 3, ove menziona come sue fonti le opere di Gerson, Bossuet, N. Alexander e Cl. Fleury. Accanto a queste fonti gallicane, esplicitamente dichiarate, non si può del tutto trascurare l'influenza dei giuristi protestanti del XVII e inizi del XVIII secolo (Grotius, Pufendorf, Thomasius, J.H. e G.L. Böhmer) sostenitori del giusnaturalismo e della "Chiesa di Stato". Si veda, al riguardo, F. Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1964, pp. 39-42; Pitzer, *Justinus Febronius*, cit., pp. 99-100. La vecchia tesi secondo cui Febronio sarebbe stato allievo del canonista di Lovanio Van Espen e ne avrebbe assimilata la dottrina è stata sostanzialmente respinta da G. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen (1646-1728), et l'autorité ecclésiastique*, Zürich, Pas Verlag, 1964, in part. pp. 368-376.

“necessità relativa” della convocazione dei concili ecumenici e sulla “infallibilità congiunta” del papa e dei vescovi. Per Febronio la celebrazione delle assemblee episcopali a carattere universale non solo è strettamente necessaria ma deve essere fatta ad intervalli regolari.⁵⁸ Per quanto concerne il diritto della Chiesa di pronunciarsi infallibilmente su una questione di fatto, egli non riconosce al papa alcuna riserva di giudizio su una determinata questione, seppure con lo scopo di evitare divisioni nell’episcopato, ma ritiene sia necessario l’assenso della Chiesa nella sua totalità perché il giudizio del romano pontefice possa acquistare un carattere irrefragabile.

La diversità di prospettiva di cui Febronio si fa portavoce rispetto al vecchio gallicanesimo concerne il nucleo fondamentale della costituzione della Chiesa. Mentre Bossuet rimane legato alla visione episcopalista che considera il papa superiore a ciascun vescovo e il concilio ecumenico adunato superiore al vescovo di Roma, Febronio sostiene la natura essenzialmente collegiale dell’autorità nella Chiesa⁵⁹ e afferma che, al di fuori del concilio, il “corpo” della Chiesa non si manifesta esclusivamente tramite la voce dei vescovi, ma anche tramite tutto il clero del secondo ordine, il quale deve poter prendere parte attiva ai sinodi diocesani.⁶⁰

La distanza che separa Febronio da Bossuet si può misurare meglio sul problema dell’assenso da prestare a una decisione dogmatica o disciplinare presa dal papa fuori del concilio. Perché essa possa godere della prerogativa dell’infallibilità, occorrono, secondo Febronio, diverse condizioni: 1) il papa deve pronunciarsi pubblicamente; 2) deve ricevere il consenso di tutte le Chiese disperse nel mondo e 3) queste devono, a loro volta, recepire come loro proprio il giudizio papale. Ciò significa che 4) il consenso generale della Chiesa si esprime in modo progressivo e che, per conseguenza, 5) il pronunciamento papale deve ottenere, alla fine, la medesima autorità di quella che spetta ad una definizione data da un concilio universale.⁶¹

⁵⁸ Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., pp. 385-386.

⁵⁹ Per le teorie della collegialità episcopale nel Settecento: Vigener, *Bischofsamt und Papstgewalt*, cit., pp. 28-45; G. Alberigo, *Lo sviluppo della dottrina sui poteri nella chiesa universale*, Roma - Freiburg - Basel - Barcelona - Wien, Herder, 1964, pp. 221-348; J. Beumer, *Die Kollegiale Gewalt der Bischöfe für die Gesamtkirche nach der Theologie des 18. Jahrhunderts*, in “Gregorinum”, XLV, 1964, pp. 280-293; A. de la Hera, *Doctrina regalista sobre el carácter colegial de la jerarquía*, in A. d’Ors - J. Orlandis - A. de la Hera, *Tres estudios históricos sobre la colegialidad episcopal*, Navarra, 1965, pp. 67-91; I. Saraiva Martins, *De collegialitate episcoporum in concilio Tridentino ac in theologia postridentina*, in “Divus Thomas”, XLIV, 1967, pp. 269-311. Per il collegialismo nel mondo protestante: M. Heckel, *Staat und Kirche nach den Lehren der evangelischen Juristen Deutschlands in der ersten Hälfte des 17 Jahrhunderts*, München, Claudius Verlag, 1968.

⁶⁰ Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. VI § 8 n. 14. Sulle posizioni dei canonisti del Settecento in materia di sinodalità, si veda la rassegna di H.J. Sieben, *Die Katholische Konzilsidee von der Reformation bis zur Aufklärung*, Paderbon - München - Wien - Zürich, Schöningh, 1988, pp. 450-481.

⁶¹ Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 413. Per il periodo moderno si rivela molto lacunosa la ricostruzione storico-dottrinale degli atti del Colloquio internazionale di Salamanca del 1996 su *Recezione e comunione tra le Chiese*, a cura di H. Legrand, J. Manzanares, A. García y García, Bologna, 1998.

Qui la regola ultima di fede fatta valere dal vescovo ausiliare di Treviri è, in linea con Richer e con l'antica tradizione gallicana, quella dell'unanimità o del *sensus universalis* della Chiesa. Il riferimento obbligato era la massima del *Commonitorium* di Vincenzo di Lerino (434): "Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est".⁶² In ogni caso Febronio recupera tutta la tradizione canonistica che da Graziano giunge al conciliarismo.⁶³ Non si limita a richiamare il *dictum* per cui l'autorità della Chiesa è stabilita mediante la successione degli apostoli e il consenso dei popoli (c. 9 D. XI citato nel *De statu Ecclesiae*, c. VI § 8 n. 14), ma dà la priorità all'approvazione, anche tacita, da parte del *corpo dei fedeli* nelle cose della fede sul concilio medesimo, giungendo a sostenere che "è maggiore il privilegio dell'osservanza nelle cose di fede, che è assolutamente infallibile" rispetto al "concilio generale, che lo è in modo condizionato".⁶⁴ L'*universitas Ecclesiae* ha ricevuto da Cristo la *potestas clavium*, la quale viene esercitata dai ministri della Chiesa e dal romano pontefice con un ruolo primario, ma pur sempre *Universitati subordinatus*.⁶⁵

In tal modo Febronio si distacca dall'episcopalismo gallicano e porta alle estreme conseguenze la *teoria consensualista* secondo cui l'approvazione dei fedeli, destinatari della legge canonica o dei pronunciamenti papali, costituirebbe una condizione necessaria perché essi fossero dichiarati in vigore, teoria che era stata originata dall'interpretazione che Gerson, Nicola Cusano e molti gallicani (da Pithou al Fleury⁶⁶) avevano dato di un altro e più noto *dictum* di Graziano: "Leges instituuntur cum promulgantur, firmantur autem cum moribus utentium approbantur" (*dictum* post c. 3 D. IV).⁶⁷ Nella visione di Febro-

⁶² M. J. Rouët de Journal, *Enchiridion patristicum*, Barcinone - Friburgi Brisg. - Romae, Herder, 1959, n. 2168. Bossuet vi si riferisce nella *Defensio Declarationis celeberrimae, quam de potestate ecclesiastica sanxit Clerus Gallicanus XIX Martii MDCLXXXII*, Luxembourg, 1730, XII, 15, Febronio nel *De statu Ecclesiae*, c. I § 1-3; c. VI § 8 n. 1.

⁶³ Sulle fonti di Febronio si veda l'analisi dettagliata di Pitzer, *Justinus Febronius*, cit., pp. 84-102, che sottolinea il complesso intrecci o di tradizioni storiche che confluiscono nel *De statu Ecclesiae*.

⁶⁴ "In hoc tamen maius est privilegium universalis observantiae in rebus fidei, quod haec sit absolute infallibilis, Concilium generale conditionate: si nempe Patres legitime convocati, in eo ita gesserint, ut dici debeant representasse totam Ecclesiam; quod, an ita de facto sit, declarat agnitio seu receptio Ecclesiae" (J. Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. VI § 8 n. 12 in fine, testo messo in evidenza da Duchon, *De Bossuet à Febronius*, cit., p. 419).

⁶⁵ Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. I § 6.

⁶⁶ "...il faut considerer que deux choses sont requises pour faire que les lois tant ecclésiastiques que civiles soient observées. Premièrement qu'elles soient légitimement publiées, et puis qu'elles soient receués et mises en usage" (*Commentaire sur le traité de l'Eglise Gallicane de maistre Pierre Pithou*, Paris, 1652, p. 90); "Les constitutions des papes sont [...] des lois qui obligent toute l'église, quand elles sont acceptées par les évêques, et publiées dans leurs diocèses, ou reçues par un usage constant; et généralement on n'est point obligé d'observer les lois écrites, qui demeurent notoirement sans exécution" (C. Fleury, *Institutions au droit ecclésiastique*, I, Paris, 1771, p. 43).

⁶⁷ Questo principio è elaborato da Febronio nel *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § II, che porta il titolo: "In materiis disciplinae Papa non habet potestatem obligandi totam Ecclesiam". Per la fonte di Hontheim si veda J. Gerson, *De potestate ecclesiastica et origine juris et legum* (1417) in Id., *Œuvres complètes*. Introduction, texte et notes par Mgr. Glorieux, VI, Paris - Tournai - Rome -

nio il principio della ricezione da parte del popolo dei fedeli corrisponde all'intenzione di restituire loro i diritti inalienabili che scaturiscono dal sacramento del battesimo e non contrasta con la facoltà del papa di *proporre leggi* alla Chiesa universale; anzi qualora risulti la loro "equità intrinseca" e quindi siano giudicate "atte a promuovere il bene della religione e della disciplina ecclesiastica" ed evitino di "apportare pregiudizio allo stato pubblico del regno o dell'Impero", esse *dovranno* essere accettate.⁶⁸

3. Gli sviluppi dell'ecclesiologia di Richer, di Bossuet e di Febronio costituiscono un presupposto fondamentale del pensiero di Pietro Tamburini, il teologo più emblematico e, per certi aspetti, più originale, del giansenismo italiano del secondo Settecento. Accanto alla tradizione gallicana confluiscono in Tamburini motivi tipici dell'ecclesiologia giansenista e di quella "appellante" in particolare. Ciò risulta evidente nelle sue due opere principali, sotto il profilo teologico: l'*Analisi del Libro delle Prescrizioni* di Tertulliano del 1781 e la *Vera idea della Santa Sede* del 1784, le quali hanno un medesimo punto di partenza: la constatazione che si è introdotto nella Chiesa un "oscuramento" delle verità di fede al punto da non poter più distinguere la verità dall'errore. Da qui l'urgente necessità di fissare principi chiari e certi circa i fondamenti della fede sia per rispondere alle moderne eresie e alle teorie dei philosophes (motivo apologetico), sia per far avanzare il movimento di unione delle chiese cristiane (motivo ecumenico).⁶⁹

Il motivo dell'"oscuramento della verità" – cavallo di battaglia su cui avevano puntato gli "appellanti" all'indomani del rifiuto di sottoscrivere il formulario di dottrina antigiansenista –, era il risultato di una particolare concezione millenaristica elaborata nel primo decennio del Settecento da Jacques-Joseph Du Guet e da Vivien de Laborde.⁷⁰ Applicando alla Bibbia il metodo esegetico "figurista", essi attualizzavano nella Chiesa del loro tempo le profezie escatologiche di un prossimo ritorno degli ebrei e di un ripudio definitivo della verità da parte dei gentili.⁷¹ Fenomeni come l'irreligione, l'oscuramento della dottri-

New York, 1965, pp. 217-218. Per l'interpretazione del *dictum* graziano si veda L. De Luca, *L'accettazione popolare della legge canonica nel pensiero di Graziano e dei suoi interpreti*, in "Studia Gratiana", III, 1955, pp. 193-276.

⁶⁸ Febronius, *De statu Ecclesiae*, cit., c. V § II n. 4.

⁶⁹ Su queste opere: P. Stella, *Pietro Tamburini nel quadro del giansenismo italiano*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo. Atti del convegno internazionale in occasione del 250° della nascita...*, a cura di P. Corsini e D. Montanari, Brescia, Morcelliana, 1993, pp. 164-178. Sulle censure teologiche dell'Inquisizione spagnola, si veda A. Barcala Muñoz, *Censuras inquisitoriales a las obras de P. Tamburini y al Sinodo de Pistoya*, Madrid, 1985.

⁷⁰ Sul Du Guet, cfr. ora F. Vanhoorne, *Du jansénisme au mercantilisme: la politique de l'abbé Du Guet*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", XCI, 1996, pp. 41-65. Sul Laborde, oltre a Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 41-51, Maire, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 206-211. L'opera di V. de Laborde s'intitola, significativamente, *Du Témoignage de la vérité dans l'Eglise* (1714, 1718, 1754).

⁷¹ Sul metodo figurista vedi la relativa voce di E. Manganot nel *Dictionnaire de théologie catholique*, V/2, Paris, 1924, coll. 2299-2304.

na della grazia, la diffusione di una morale rilassata erano considerati segni premonitori della fine del mondo. Benché il processo di corruzione fosse avanzato nel corpo della Chiesa rimaneva pur sempre, in virtù delle promesse di Cristo, un “resto d’Israele” ossia un piccolo numero di “testimoni della verità” che, respinto ai margini della Chiesa o addirittura perseguitato, continuava nel tempo del dubbio ad incarnare la lotta contro l’“errore” per la difesa del Vangelo.⁷² Da queste premesse millenaristiche derivava la necessità, per i gianse-nisti, che si identificavano con il “partito della verità”, di organizzare una resistenza pubblica, in sintonia con il carattere proprio della testimonianza di fede, al dilagare dell’“errore” nel corpo della Chiesa.⁷³

Anche Tamburini parte dall’affermazione che la verità nella Chiesa “non può perire; ma ella può essere, ed è alle volte oscurata su certi punti, e fino ad un certo grado”,⁷⁴ per andare alla ricerca, nell’opera di Tertulliano, di principi generali in grado di evitare controversie ed eresie. Per privilegio divino la fede non cesserà mai di esistere nella Chiesa universale e l’autorità da Dio stabilita per giudicare in materia di fede e di morale non potrà mai cadere nell’errore. Quindi la Chiesa – argomenta Tamburini – ha una tradizione infettibile e un tribunale infallibile per garantire le verità rivelate.⁷⁵ Tuttavia la tradizione per trasmettere in modo inviolato il “deposito della fede” da Gesù Cristo fino a noi, deve possedere il requisito dell’universalità nello spazio, ossia deve essere seguita in tutti i punti dal consenso di tutte le Chiese.

Il primo contrassegno della verità consiste, dunque, nell’unità della dottrina che si manifesta o nel concilio ecumenico o nella concordia delle chiese particolari disperse nel mondo. Ed è qui che Tamburini fa la prima apertura ecumenica, affermando che la varietà dei riti delle diverse chiese e la diversità delle loro opinioni teologiche non pregiudicano necessariamente il principio dell’unità, perché essa si fonda, come aveva sostenuto Arnauld, sulla carità e

⁷² Queste vanno raccordate con la concezione di Quesnel che distingue tra “corpo” e “anima” della Chiesa. Mentre i giusti appartengono sia all’uno che all’altra, i peccatori fanno parte del Corpo di Cristo, ma, essendo privi dello Spirito Santo, non possono appartenere all’“anima”, e sono quindi da considerare membra morte. Riprendendo il pensiero di Nicole e, prima ancora, di Agostino, Tamburini dirà che i peccatori sono *nella* Chiesa, ma non sono *della* Chiesa. L’appartenenza perfetta alla Chiesa, che deriva dall’esercizio della carità ed è frutto dello Spirito Santo, rimane invisibile agli occhi del mondo e inconoscibile per gli stessi fedeli (L. Cognet, *Note sur le P. Quesnel et sur l’ecclésiologie de Port-Royal*, in “*Irénikon*”, XXI, 1948, pp. 442-445; P. Stella, *La dottrina del Corpo mistico nell’ecclésiologia gianse-nista del Settecento*, in *Pontificium Athenaeum Salesianum, De Ecclesia praelectionum selectio*, Augustae Taurinorum, 1961-1962, pp. 219-221).

⁷³ Osserva la Maire che, con la sua opera, Laborde pone “le nuove basi dell’ecclésiologia dell’appello all’opinione pubblica e inaugura la trasposizione del ragionamento religioso sul piano politico” (C. Maire, *Agonie religieuse et transfiguration politique du jansénisme*, in *Jansénisme et révolution*, cit., p. 109).

⁷⁴ P[jetro] T[amburini], *Analisi del libro delle Prescrizioni di Tertulliano con alcune osservazioni*, in Pavia, Stamperia del R.I. Monistero di S. Salvatore, [1781], § LIII. In merito: P. Stella, *L’oscuramento delle verità nella Chiesa dal sinodo di Pistoia alla bolla “Auctorem fidei” (1786 - 1794)*, in “*Salesianum*”, 43, 1981, pp. 731-756.

⁷⁵ *Ibidem*, § LV.

sul corpo di dottrine rivelate esclusivamente da Cristo.⁷⁶ Benché la chiesa di Roma sia stata costituita come “il segno e lo stendardo della unità, e come un canale della comunione ecclesiastica”, tuttavia, nel momento in cui travalica i limiti prescritti dalla Chiesa universale, diventa chiesa particolare ed è soggetta, com'è accaduto più volte nella storia, ad abusi ed errori.⁷⁷ In questo senso Tamburini sembra seguire l'idea di 'ecumenismo minimalista' fondato sul fatto che la comunione con Roma si riduce a quei punti “in cui le altre Chiese comunicano colla Chiesa di Roma, ed essa con loro”.⁷⁸

L'altro contrassegno della verità rivelata consiste nell'accogliere solo le dottrine dell'antichità (“un'antichità, specifica Tamburini, che abbracci tutte le età della Chiesa dalla sua origine fino a noi”) e nel rifiutare ogni novità col marchio dell'errore. Questa seconda regola è, a ben vedere, in stretta relazione con la prima perché intende comprovare il carattere universale della fede della Chiesa nel tempo mediante la dimostrazione che le verità rivelate non hanno subito aggiunte o perdite nel corso delle varie epoche e che la fede è una, immutabile, sempre la medesima in tutti i tempi e in tutti i luoghi.

Si tratta di un punto teorico decisivo che nel tardo Seicento come nel tardo Settecento provoca un'interminabile discussione tra gallicani e giansenisti da una parte, gesuiti e papato dall'altra. I primi, con Arnauld in testa,⁷⁹ sono fedeli ad un concetto storico-documentario di tradizione, che mostri non solo la “perpetuità della fede” ossia la fedeltà della trasmissione delle verità ma anche, con l'aiuto dell'erudizione e della critica, gli accomodamenti, gli abusi, le soluzioni di continuità; i secondi si richiamano ad un concetto magisteriale di tradizione che assegna la pienezza delle verità non scritte all'insegnamento oracolare del papa.

La distinzione tra *traditio scripta* e *traditio viva*, sorta per la prima volta in relazione alla condanna di Giansenio,⁸⁰ non rimane una disputa erudita ma sottende una diversa concezione della Chiesa e, in ultima analisi, una diversa filosofia della religione. Grazie ai materiali ricostruiti dagli eruditi europei tra la fine del Seicento e la prima metà del Settecento i giansenisti si proiettano idealmente nell'antichità cristiana e assumono le dottrine dei Padri e dei concili ecumenici come regola e modello insuperabile, fonte pura e perfetta della Rivelazione.⁸¹ I gesuiti e il papato assumono il concilio di Trento come un nuovo punto di partenza della storia della Chiesa alla luce del quale vanno a rileg-

⁷⁶ *Ibidem*, § XLI.

⁷⁷ *Ibidem*, §§ XL-XLV.

⁷⁸ *Ibidem*, § XLII.

⁷⁹ Sul concetto di tradizione in Arnauld come deposito della Rivelazione, contenuto nella successione e nella collezione dei libri sacri, dei Padri della Chiesa e dei papi, garantito dalla fede unanime di tutta la Chiesa cfr. Laporte, *La morale*, cit., II, p. 281, 364 nota 2.

⁸⁰ Cfr. A. Gits, *La foi ecclésiastique aux faits dogmatiques dans la théologie moderne*, Louvain, Universitas Catholica Lovaniensis, 1940, pp. 111 ss.

⁸¹ La religione di Cristo, afferma Tamburini, “doveva avere da principio tutta la sua perfezione” (Tamburini, *Analisi del libro delle Prescrizioni*, cit., § LXIX).

gere la tradizione scritta per rispondere ai nuovi bisogni.⁸² Per i giansenisti la pienezza e la definitività della verità religiosa è collocata nel tempo dell'origine e ogni modifica successiva è un segno della sua perversione; per i gesuiti la verità religiosa trova il suo fondamento nel passato ma viene continuamente attualizzata nei secoli dal magistero vivente della Chiesa.⁸³

Quest'opposizione porta i giansenisti a concepire la fede come un dato immutabile e la disciplina della Chiesa come necessariamente mutevole,⁸⁴ mentre i gesuiti e i difensori del papato ammettono non solo l'evoluzione delle norme canoniche ma anche la possibilità da parte del romano pontefice di definire nuove verità dogmatiche. In definitiva, questi ultimi non accettano un ritorno meccanico ai tempi apostolici perché paragonano la vita della Chiesa ad una pianta che progredisce dal tempo dell'infanzia a quello della maturità.⁸⁵

Le conseguenze di questa diversa concezione della religione si possono riscontrare anche nel tardo Settecento italiano, in Tamburini e nel Sinodo di Pistoia del 1786. Sul piano teologico la negazione della "tradizione vivente" o insegnamento comune del magistero conduce i giansenisti a negare alcune decisioni papali su fatti non rivelati e ad operare la distinzione tra *sedes*, la Santa Sede quale rappresentante la Chiesa universale, e *sedens*, il vescovo della chiesa particolare di Roma, ridimensionando le pretese romane di dominio sugli altri vescovi. Sul piano pastorale la difesa della *traditio scripta* dei primi secoli cristiani comporta un'attitudine fortemente critica verso l'arbitrarietà delle devozioni, delle immagini, delle indulgenze che si erano sedimentate nella pratica religiosa. Su questa linea si capiscono le ragioni profonde che spingeranno il Sinodo di Pistoia del 1786 a varare un drastico contenimento delle manifestazioni della religiosità popolare, una riforma del culto e della pietà liturgica e una chiarificazione della dottrina sulle indulgenze.⁸⁶ Infine, sul pia-

⁸² M. Fumaroli, *Temps de croissance et temps de corruption. Les deux Antiquités dans l'érudition jésuite française du XVIIe siècle*, in *XVIIe siècle*, 33, 1981, pp. 151-153; più diffusamente B. Neveu, *L'érudition ecclésiastique du XVIIe siècle et la nostalgie de l'Antiquité chrétienne*, ora in Idem, *Erudition et religion*, cit., pp. 333-383.

⁸³ Appare significativo che nel suo volume *Il giansenismo in Italia prima della rivoluzione* (Bari, Laterza, 1928, pp. 404-406) Jemolo, sulla scia di A. Gazier, paragoni il conflitto tra giansenisti e gesuiti a quello tra papato e modernisti cattolici.

⁸⁴ Esempio Thomassin: "La foi ne change point, et elle est la même durant tous les siècles; mais sa discipline change assez souvent, et elle éprouve dans la suite des années des révolutions continuelles" (L. Thomassin, *Ancienne et discipline discipline de l'Eglise* [1679], Bar-le-Duc, Guérin, 1864, p. XXVIII).

⁸⁵ Si veda la posizione di [G.V. Bolgeni], *L'episcopato ossia della potestà di governar la Chiesa*, s.l., 1789, pp. 119-121.

⁸⁶ Rosa, *Settecento religioso*, cit., pp. 225-266; J. Lamberts, *The Synod of Pistoia (1786) and Popolar Religion*, in "Questions liturgiques", 76, 1995, pp. 86-105. È stato osservato da uno specialista di storia della liturgia che "i voti di riforma espressi in quei documenti [decreti del sinodo di Pistoia] sono oggi quasi tutti realizzati: ad es. la partecipazione attiva dei fedeli al sacrificio eucaristico; la comunione con le ostie consacrate nella stessa messa; una minore stima della messa privata; unicità dell'altare; una limitazione nell'esposizione delle reliquie sull'altare; significato della preghiera liturgica; la necessità di riforme del breviario; la veracità e la storicità delle letture; la lettura

no ecumenico il ritorno al patrimonio dell'antichità cristiana se da un lato era stato motivato dai giansenisti dalla controversia teologica con i protestanti, dall'altro preparava il ritorno se non all'unità certo al dialogo delle chiese, perché forniva una base dottrinale comune e sottoponeva a critica le credenze che vi erano state aggiunte, per lo più in modo avventizio, nei tempi successivi.

Il convinto interesse ecumenico di Tamburini si esprime in alcune regole prudenziali che devono guidare il teologo cattolico: innanzi tutto bisogna evitare di rendere i non cattolici "più colpevoli di quello che sono", in secondo luogo non bisogna rifiutare "tutto ciò che essi dicono" per il fatto che si sono ingannati su alcuni punti; infine bisogna, soprattutto, impegnarsi a conoscere "le vere differenze, che da noi gli dividono" per non prolungare le controversie teologiche e rendere "gli animi inoperosi e freddi per la riunione della Chiesa".⁸⁷

L'altro volume sopra ricordato di Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, rappresenta un notevole tentativo di sviluppare una teologia della Chiesa come *communio* (comunione dei fedeli tra loro e comunione tra le chiese particolari e la sede apostolica) in stretta dipendenza con la dimensione della sinodalità e della collegialità. La sinodalità locale e generale è vista come l'espressione della comunione della chiesa ai diversi livelli, come esplicitazione necessaria della capacità di rappresentanza dei singoli vescovi e del vescovo di Roma come capo della Chiesa universale. Questa concezione del Tamburini trova le sue fonti nella visione teologica dei Padri africani dei primi secoli cristiani (Cipriano, in specie⁸⁸) riletta e interpretata alla luce della teoria di Gerson circa la rappresentazione della Chiesa per mimèsi o per rispecchiamento delle diverse componenti.⁸⁹

Tutta l'opera è imbastita sulla duplice valenza di due coppie di termini tra loro analoghe e corrispondenti: "sedente" e "sede", da un lato, "rappresentante" e "rappresentanza", dall'altro. In base alla prima coppia Tamburini distingue il vescovo (*sedens*) dalla chiesa (*sedes*), perché essa non è formata solo dal suo capo ma da tutto il clero che la compone e che forma il sinodo dioce-

annuale di tutta la s. scrittura; la liturgia nazionale accanto al latino nei libri liturgici; la soppressione di molte novene e simili forme devozionali; il rilievo dato alla comunità parrocchiale contro ogni frazionamento" (B. Neunheuser, *Movimento liturgico*, in *Nuovo dizionario di liturgia*, a cura di D. Sartore e A. Triacca, Roma, Edizioni Paoline, 1984).

⁸⁷ *Analisi del libro delle Prescrizioni*, cit., p. 253. Per indicare le altre chiese Tamburini parla di "comunioni separate", denuncia le "ingiuste imputazioni di errori" falsamente attribuiti alla chiesa ortodossa, osserva che i protestanti si sono col tempo avvicinati ai cattolici su molti punti e ritiene la comunione degli episcopalisti inglesi (gli anglicani) quella più vicina ai cattolici (*Ibidem*, §§ CXCI-CCVI).

⁸⁸ Per l'importanza della rinascita degli studi patristici, cfr. P. Stella, *Agostinismo in Italia e cultura patristica europea tra Sette e Ottocento*, in "Augustinianum", XVI, 1976, pp. 173-203.

⁸⁹ Sulle diverse teorie della rappresentanza elaborate nel periodo conciliarista (per personificazione, per mimèsi e per delega) si veda l'analisi di B. Tierney, *Il concetto di rappresentazione nei concili medievali dell'Occidente*, in "Concilium", XIX, 1983, pp. 1060-1070; per Gerson, p. 1068.

sano;⁹⁰ parlando in modo assoluto si può anche dire che “la chiesa può esistere ed esiste di fatto qualche tempo senza il suo capo ministeriale”.⁹¹ La ragione ultima di tale articolazione risiede nell’ordine gerarchico stabilito da Cristo, il quale “ha voluto per governo della sua chiesa stabilire una gerarchia, che comprendesse vescovi, preti e ministri”, a cui ha anche affidato *in solidum* il ministero dei sacramenti e della parola divina.⁹² Già da queste parole risulta evidente l’influsso di Richer e del trattato *De Ecclesia* del giansenista Nicolas Le Gros.⁹³

Allo stesso modo, il papa non è la stessa cosa della chiesa romana e meno che mai della Santa Sede; la sua persona va infatti considerata sotto un duplice profilo: come capo di una chiesa particolare, quella di Roma, e come successore di san Pietro costituito da Cristo capo della chiesa universale. Ora, secondo Tamburini, è non solo possibile ma necessario tenere distinte queste due realtà in virtù del principio che Cristo non può aver legato le sue promesse di indefettibilità della Chiesa ad un elemento meramente strumentale e accidentale come la chiesa particolare di Roma, la quale può benissimo perire per qualche causa naturale o umana oppure può cadere in eresia, come di fatto è avvenuto.⁹⁴

La seconda distinzione introdotta da Tamburini è correlativa alla prima e verte tra “rappresentante” e “rappresentanza”: i due termini, in apparenza sinonimi, indicano due diverse realtà, o meglio significano la stessa realtà sotto un duplice profilo, uno meramente formale e l’altro sostanziale, uno attinente alla sfera simbolica, l’altro a quella giuridica. I due termini, spiega Tamburini sulla scia di Bossuet,⁹⁵ non possiedono la stessa forza in quanto una cosa è “il diritto che ha il capo di rappresentare la chiesa”, un’altra “l’attuale rappresentanza della medesima”. Una cosa è detenere *in potentia* la rappresentanza e

⁹⁰ Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., p. 25: “Chi dice chiesa, dice assemblea e società. Ora questa non è, né può essere un uomo solo. Dunque il solo vescovo non è la sua chiesa. Egli è il capo, la parte principale di essa, ma non è il tutto. Per essere egli il capo, il vescovo presiede alla chiesa, ma per aver egli i pastori del secondo ordine come suoi comministri e cooperatori nel governo di essa, egli solo non è, né rappresenta per sé stesso tutta la chiesa”.

⁹¹ *Ibidem*, p. 26.

⁹² *Ibidem*, p. 28.

⁹³ Apparso a Venezia in seconda edizione nel 1784, è considerato da Stella la “*magna charta* del conciliarismo presbiterale del tardo giansenismo” (Stella, *Pietro Tamburini*, cit., p. 178). Sul teologo Nicolas Le Gros: Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 60 ss.; J. Visser, *Jansenismus und Konziliarismus: ekklesiologische Anschauungen des Nicolas LeGros (1675-1751)*, in “*Internationale Kirchliche Zeitschrift*”, 73, 1983, pp. 212-224; Maire, *De la cause de Dieu*, cit., *ad indicem*.

⁹⁴ Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., pp. 45-48. Per Tamburini “la sede apostolica esisteva anche avanti la chiesa di Roma [in Antiochia, dove Pietro governava quella chiesa]; e la chiesa particolare di Roma può perire, e cessare di esistere”. La localizzazione della Santa Sede “è suscettibile di variazione, ed ha variato di fatto, e potrebbe ancora variare, se la necessità lo richiedesse”. Inoltre la primazia di Roma ha un carattere accidentale perché derivato dal primato della Roma politica.

⁹⁵ Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., p. 243. Bossuet argomenta sulla base di un passo di Agostino secondo il quale Pietro *figurava* la Chiesa ma non la *rappresentava*.

un'altra è detenerla *in actu*. Un vescovo gode certamente della prerogativa di rappresentare a tutti gli effetti la propria chiesa particolare, ma “non la rappresenta di fatto se non quando agisce in nome della chiesa, secondo le istruzioni della chiesa, e coll'autorità della chiesa”.⁹⁶ Perché possa parlare *in nomine Ecclesiae* non è sufficiente che si consigli col proprio vicario generale o con i collaboratori della curia vescovile, ma è necessario che abbia consultato tutto il clero avente diritto ad assistere al sinodo diocesano e ne abbia anche ricevuto un “consenso moralmente unanime”.⁹⁷ Si ritorna al modello ideale dell'antichità cristiana, quando i “pastori del primo ordine” (vescovi) governavano le loro chiese “insieme col clero” e i preti che formavano “il senato e il concilio del vescovo” erano posti “al fianco del vescovo come confratelli e cooperatori, e con lui presidenti al governo delle anime” nonché giudici nelle cause riguardanti la fede.⁹⁸ Queste medesime prerogative dei “pastori del secondo ordine”, rivendicate in Francia pochi anni prima in alcuni piccoli trattati del canonista giansenista Maultrot,⁹⁹ saranno attribuite dal vescovo Ricci nel sinodo diocesano di Pistoia del 1786.

Sul piano del governo della chiesa universale, Tamburini considera il primato del papa parte integrante dell'autentica tradizione della Chiesa e non il frutto di falsificazioni successive; inoltre non lo valuta un mero titolo onorifico ma un titolo cui sono annessi autorità, giurisdizione per far rispettare i sacri canoni, e diritto d'ispezione sulla dottrina di tutte le chiese.¹⁰⁰ La primazia distingue il papa da tutti i vescovi, lo costituisce capo della Chiesa e gli dà il diritto di rappresentarla, purché, come nel caso del vescovo, agisca “in nome della Chiesa”, ossia “di concerto con tutta la fraternità”.¹⁰¹ In ogni caso, le prerogative papali trovano un limite nei diritti originari che per volontà divina spettano agli altri vescovi sul gregge delle loro diocesi. Si ritorna al principio dei gallicani e di Febronio che connette la prerogativa dell'infalibilità papale al consenso universale o concordia di tutte le chiese.

Al riguardo Tamburini distingue ulteriormente nell'ufficio papale il “centro dell'unità ecclesiastica” e “centro della infalibilità”. L'unità della Chiesa si mantiene mediante la comunicazione tra i diversi “canali della comunione

⁹⁶ *Ibidem*, cit., p. 235.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 67.

⁹⁸ *Ibidem*, pp. 30-33.

⁹⁹ Tra i vari scritti di G.-N. Maultrot in merito: *L'Institution divine des curés et leur droit au gouvernement général de l'Eglise*, en France, 1778, 2 voll. (tradotto a Firenze, Cambiagi, 1784); *Le Droit des prêtres dans le synode ou concile diocésain*, s.l., 1779, 2 voll.; *Le droit du second ordre défendus contre les apologistes de la domination épiscopale*, s.l., 1779; Préclin, *Les Jansénistes*, cit., pp. 342-359; Van Kley, *The Religious Origins*, cit., pp. 335-339; Maire, *De la cause de Dieu*, cit., pp. 563-574.

¹⁰⁰ Tamburini, *Vera idea della Santa Sede*, cit., pp. 232 ss.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 235-236. Nel caso del vescovo di Roma la consultazione del suo clero, scrive Tamburini, non può essere fatta consistere nell'esame da parte delle congregazioni romane; pertanto i loro decreti non hanno né il carattere né l'autorità della Sede Apostolica, anche se servono a garantire la vigilanza e la *sollicitudo* del papa verso tutta la Chiesa.

ecclesiastica”, i quali scorrono dal basso verso l’alto, dal parroco al vescovo, dal metropolitano al papa, fino a fare del papa il “punto di comunione di tutte le chiese”. Ma di per sé né il papa né alcun altro dei vescovi, presi separatamente, possiede il privilegio dell’infallibilità “se non in quanto sta attaccato alla testimonianza della chiesa universale”.¹⁰²

I legami di comunione tra le diverse chiese particolari possono essere preservati solo si mantiene l’originario equilibrio esistente tra il “diritto antico” e la “libertà delle (singole) chiese”. Alla base dell’ordinamento giuridico della Chiesa universale va posta l’antica disciplina generale della Chiesa, fermo restando il principio di conservare e rispettare gli antichi diritti e consuetudini di ogni chiesa locale, come sancito nel concilio di Efeso. Al pari del piccolo resto di fedeli che nella Chiesa continua a testimoniare, contro ogni avversità, la verità della Tradizione, esistono “chiese considerabili” (l’accenno è alla chiesa di Francia e a quella dissidente di Utrecht) che “hanno conservato, se non tutto, almeno una parte dell’antico diritto” e che testimoniano “la voce dei diritti primitivi sempre viventi malgrado gli abusi” del papato. Solo col ritorno al “diritto comune primitivo” si potrà reintrodurre il principio per cui tutte le chiese hanno originariamente gli stessi diritti e attuare il rinnovamento della Chiesa “in capite et in membris”. In tale ottica Tamburini non esita, però, a delegare all’azione legislativa dei “sovrani illuminati” il compito di introdurre alcuni elementi dell’antica normativa ecclesiastica.¹⁰³

Le trasformazioni che vengono introdotte nella concezione della Chiesa dai seguaci di Quesnel in Francia hanno riflessi sul terreno propriamente politico. Come sostenevano i teorici dell’assolutismo monarchico, i confini tra la democrazia della Chiesa e la democrazia dello Stato erano estremamente labili. Non stupisce, quindi, che tra gli “appellanti” e i teorici del “costituzionalismo” si stabiliscano punti d’incontro specialmente ad opera dell’avvocato giansenista Le Paige, che nei suoi numerosi scritti di diritto pubblico tende a trasporre i principi dell’ecclesiologia giansenista.¹⁰⁴ Sotto questo profilo, la *Constitution civile du clergé* votata dall’Assemblea Costituente nel luglio 1790 può essere vista come il risultato del trasferimento della teoria del consenso generale dall’ecclesiologia alla teologia politica. La chiesa repubblicana francese si richiamerà all’antica disciplina comune e all’autonomia delle singole chiese, secondo la formulazione del 1682, per affermare che il popolo tutto intero, in quanto sovrano, è il protettore dei sacri canoni, che il governo della Chiesa appartiene *in solidum* a tutti i ministri o pastori (compresi i parroci), che il vescovo non potrà esercitare alcun atto di giurisdizione senza aver deliberato insieme con il clero, che la scelta del vescovo e del clero dipenderà dalle elezioni del popolo.¹⁰⁵ Tuttavia, va osservato che non tutti i giansenisti aderiranno

¹⁰² *Ibidem*, pp. 305-307.

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 88-89 (ed. 1784).

¹⁰⁴ Maire, *De la cause de Dieu à la cause de la nation*, cit., pp. 404-472.

¹⁰⁵ Cfr. L. Carret, *Constitution civile du clergé*, in *Dictionnaire de droit canonique*, sous la direc-

alla Costituzione. Maulrot e Jabineau rifiutano l'idea di un patriottismo radicale che inglobava la Chiesa nell'organismo dello Stato e rimangono fedeli ad una visione contrattualistica e antiassolutista assai lontana dal vecchio gallicanesimo.¹⁰⁶

Assai diverso il contesto ideologico dei giansenisti italiani come traspare dalle *Lettere teologico-politiche* del 'secondo' Tamburini, pubblicate nel 1794 col plauso degli esponenti più significativi del movimento. Egli rifiuta le premesse contrattualiste che stanno alla base dei principi democratici e nega qualsiasi legame teorico o pratico del movimento giansenista con la rivoluzione francese. A suo avviso tutta la migliore tradizione portorealista ha sempre difeso la tesi che fa derivare immediatamente da Dio la sovranità e che vede nel principe un suo rappresentante.¹⁰⁷ Ma la polemica contro l'opera di Spedalieri, *De' diritti dell'uomo*, sollecita il teologo bresciano anche a riflettere sulle trasformazioni recenti dell'ecclesiologia, ed in particolare a criticare l'impiego, sebbene in modo analogico, della terminologia politica, giuridica e filosofica. Termini come monarchia, aristocrazia, democrazia appaiono estranei e inadeguati per descrivere la realtà della Chiesa in quanto sono desunti dal paganesimo e non dal *depositum fidei* o dal linguaggio dei Padri.

Negli anni tra la Rivoluzione e la Restaurazione il processo di separazione dalla politica e dal filone richerista da parte dei giansenisti italiani sarà accelerato dalla esiguità numerica degli aderenti e dall'incubo di assistere all'estinzione del clero fedele a Port-Royal. Ciò porterà a relativizzare l'importanza della dimensione sinodale, a proiettare gli interessi su tematiche spiritualistiche o millenaristiche, quale la conversione degli ebrei e la loro sostituzione alla massa incredula dei cristiani gentili, a vedere nel separatismo l'unico sistema di relazioni con gli Stati capace di garantire la natura trascendente della Chiesa.¹⁰⁸

tion de R. Naz, IV, Paris, Létouzey et Ané, 1949, coll. 429-453; B. Plongeron, *L'abbé Grégoire (1750 - 1831) ou l'Arche de la Fraternité*, Paris, Létouzey et Ané, 1989, pp. 65-80. Un altro elemento di continuità tra la Chiesa costituzionale e la corrente giansenista è la rivalutazione dei sinodi diocesani come assemblee deliberative aperte alla partecipazione non solo del clero ma anche dei membri laici delle assemblee elettorali (Plongeron, *L'abbé Grégoire*, cit., pp. 75-78).

¹⁰⁶ Sul dibattito sulla *Constitution* all'interno dello stesso gruppo giansenista, cfr. Y. Fauchois, *Les jansénistes et la Constitution civile du clergé: aux marges du débat, débats dans le débat*, in *Jansénisme et révolution*, cit., pp. 195-209; Van Kley, *The Religious Origins of the French Revolution*, cit., pp. 349-367. Sulle posizioni politiche di Maulrot si veda il saggio anticipatore di E. Passerin d'Entrèves, *Le idee politiche di un canonista del parlamento di Parigi all'inizio della rivoluzione francese*, in *Studi in memoria di Gioele Solari*, Torino, Ramelli, 1954, pp. 243-272, nonché Y. Fauchois, *Jansénisme et politique au XVIIIe siècle: Légitimation de l'Etat et délégitimation de la Monarchie chez G.N. Maulrot*, in "Revue d'histoire moderne et contemporaine", XXXIV, 1987, pp. 473-491.

¹⁰⁷ Cfr. C. Caristia, *Riflessi politici del giansenismo italiano*, Napoli, Morano, 1965, pp. 23-37; B. Plongeron, *Théologie et politique au siècle des lumières*, Genève, Droz, 1973, pp. 121-126; G. Ruggieri, *Teologia e società. Momenti di un confronto sul finire del '700 in riferimento all'opera di Nicola Spedalieri*, in "Cristianesimo nella storia", II, 1981, pp. 437-486; E. Pii, *Un aspetto della reazione cattolica: il caso Spedalieri*, *ibidem*, X, 1989, pp. 251-272; F. Traniello, *Tamburini e Spedalieri: i dilemmi della sovranità*, in *Pietro Tamburini e il giansenismo lombardo*, cit., pp. 85-105.

¹⁰⁸ Sul mito della conversione degli ebrei tra fine Settecento e Restaurazione: M. Caffiero, *La*

4. Per concludere, sembra utile richiamare l'attenzione su alcuni elementi distintivi delle diverse idee di riforma della Chiesa nel Settecento. Come anticipato all'inizio, il riferimento alle correnti del gallicanesimo, del giansenismo e dell'*Aufklärung* cattolica si rivela, sotto diversi aspetti, troppo generico e persino fuorviante se non si opera uno sforzo ulteriore tendente a individuare, di volta in volta, i contenuti peculiari e le effettive derivazioni dottrinali dei singoli autori. La storiografia mostra a sufficienza quanto sia stato facile finora assegnare in maniera sbrigativa, sulla base delle accuse degli avversari o di citazioni avulse dal contesto, etichette ideologiche, qualifiche dottrinali e appartenenze ad un dato movimento. Ugualmente, occorre cautelarsi nei confronti della tendenza, ancora diffusa, che concepisce le correnti di riforma come sistemi di idee astratte e immobili, anziché come sintesi composite e dinamiche.

Si possono osservare, prima di tutto, i profondi mutamenti che investono il movimento gallicano all'indomani del punto di equilibrio tra le due sfere del temporale e dello spirituale faticosamente raggiunto con i Quattro Articoli del 1682. Accanto ad un gallicanesimo politico, regalista o parlamentare, che continua ad affermare il predominio dello Stato sulla Chiesa, si affaccia un gallicanesimo ecclesiastico, episcopale o presbiteriano che, ritornando alle teorie di Richer ed integrandole con nuovi apporti, dietro le apparenze di una fedeltà alla tradizione nazionale, si fa portatore di una nuova visione della società religiosa e politica e sviluppa un sentimento d'indipendenza di fronte a tutte le forme di autorità, regale, papale o episcopale. Questo nuovo gallicanesimo del XVIII secolo, se da un lato trova incontestabilmente le sue radici teologico-canoniche nelle teorie di Richer, dall'altro viene ad essere integrato dai lavori storico-eruditi intorno all'antica disciplina della Chiesa, alle dottrine dei Padri della Chiesa e a quelle dei conciliaristi francesi, con un occhio particolare a Gerson.¹⁰⁹ Con questi apporti culturali il gallicanesimo si distacca dal modello tridentino di organizzazione ecclesiastica per risalire, tramite la tradizione patristica, al modello ideale, originario e fondante, della costituzione ecclesiastica primitiva¹¹⁰ basata sui principi della comunione delle chiese, sulla tradizione sinodale e conciliare e sul riconoscimento del principio della ricezione delle leggi ecclesiastiche e delle decisioni del magistero papale. In tal modo si opera definitivamente il passaggio determinante dall'episcopalismo gallicano del XVII secolo al movimento antiromano e conciliarista del XVIII secolo.

nuova era. Miti e profezie dell'Italia in Rivoluzione, Genova, Marietti, 1991, pp. 83-131, in particolare le pp. 86-91 per Eustachio Degola, autore del saggio manoscritto *Sulla conversione degli Ebrei* (1821), su cui si è creduto lungamente avesse operato anche la mano di Manzoni (cfr. F. Margiotta Broglio, *Sul giansenismo del Manzoni*, in "Nuova Antologia", CV, 1970, n. 2033, pp. 28-45). Sugli ultimi giansenisti e sulle trasformazioni della loro concezione teologica si veda: P. Stella, *I "macolatisti" pavesi e il tramonto del portorealismo in Lombardia (1854-1908)*, in "Rivista di storia della Chiesa in Italia", XIX, 1965, pp. 38-85.

¹⁰⁹ Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir*, cit., p. 200.

¹¹⁰ Il modello della chiesa primitiva, per Arnauld non è la chiesa di Gerusalemme descritta dagli *Atti degli Apostoli* ma la Chiesa nella sua purezza e nell'esatta osservanza della sua disciplina così com'era nei primi tre secoli (Neveu, *L'erreur et son juge*, cit., pp. 147-148).

Da questo punto di osservazione è possibile capire meglio anche il percorso del movimento giansenista non più nei termini di un movimento parallelo ma in modo fortemente intrecciato con questo neo-gallicanesimo. Le sue metamorfosi possono essere indicate in stretto riferimento alla figura che, dopo Saint-Cyran e Arnauld, ne domina gli sviluppi settecenteschi: Quesnel. Secondo interpreti assai accreditati l'autore delle *Réflexions morales sur le Nouveau Testament* avrebbe abbandonato, o per lo meno trascurato, elementi peculiari del pensiero di Port-Royal intorno alla grazia per spostare il baricentro della sua riflessione teologica sulla questione pregiudiziale del ritorno alla Sacra Scrittura e alla Tradizione apostolica. Quesnel si sarebbe mosso in continuità con la spiritualità béruilliana e con l'ecclesiologia giansenista del "corpo mistico", ma l'*alleanza strumentale* con l'ecclesiologia gallicana di tipo conciliarista e parrochista avrebbe trasformato gl'impulsi spirituali originari di Port-Royal in un movimento di riforma e in un partito politico.¹¹¹

In effetti, la costruzione ecclesiologica del giansenismo settecentesco è il risultato di un complesso processo di stratificazione dove, accanto ad alcuni apporti originali – come la dottrina del corpo mistico di Quesnel o l'affermazione del ruolo attivo, della partecipazione responsabile e dei diritti dei fedeli nella vita della chiesa da parte di Arnauld –, si mescolano elementi del gallicanesimo episcopale di Bossuet con molti aspetti, si direbbe la maggioranza, chiaramente derivati dalla tradizione neo-gallicana di Richer e di Du Pin – come la dottrina del potere indiviso e comune affidato da Cristo all'intero corpo dei pastori, la teoria rappresentativa e consensualista nel processo di formazione delle decisioni nella Chiesa, la necessità della celebrazione frequente dei sinodi e dei concili, l'organizzazione comunionale delle chiese particolari, l'ufficio primaziale al servizio dell'unità della Chiesa universale nel rispetto delle libertà delle singole chiese. La continuità di questi legami dottrinali è attestata, come si è visto, dall'opera teologica del giansenista italiano Tamburini.

L'aspetto composito della concezione ecclesiologica del tardo giansenismo aiuta a comprendere la ragione profonda della sua permanente oscillazione tra tendenze episcopalistiche e tendenze parrochistiche: un fenomeno che si registra in Francia (si pensi alle "Nouvelles ecclésiastiques",¹¹² ai catechismi diocesani¹¹³ e in genere alla pubblicistica degli appellanti o al canonista Maulrot) e,

¹¹¹ J. A.G. Tans, *Port-Royal entre le reveil spirituel et le drame gallican*, in "Lias", IV, 1977, pp. 110-111. Il titolo, assai evocativo, riprende un breve scritto di L. Cognet, *Le jansénisme, drame gallican*, in "L'année canonique", X, 1965, pp. 80-83.

¹¹² B. Plonger, *Une image de l'Eglise d'après les "Nouvelles ecclésiastiques"*, in "Revue d'histoire de l'Eglise de France", LIII, 1967, pp. 241-268; D. Hudson, *The Nouvelles ecclésiastiques, Jansenism and Conciliarism*, in "The Catholic Historical Review", LXX, 1984, pp. 389-406; M. Albaric, *Regard des jansénistes sur l'Eglise de France de 1780 à 1789 d'après les Nouvelles Ecclésiastiques*, in *Jansénisme et révolution*, cit., pp. 65-79; D. Julia, *En guise de "Conclusions"*, *ibidem*, pp. 279-281.

¹¹³ Si rinvia all'esplorazione fatta da Ch. Van der Plancke, *Une conscience d'Eglise à travers la cathéchèse janséniste du XVIIIe*, in "Revue d'histoire ecclésiastique", LXXII, 1977, pp. 5-35.

forse in maniera ancor più accentuata, in Italia (vengono in mente le opere del Cornaro e del Guadagnini o le pubblicazioni ricciane¹¹⁴) a causa dell'influsso più largo che qui ebbero le teorie conciliariste di Febronio.

Senza misconoscere il peso delle dottrine di Arnauld e di Quesnel, occorre riconoscere che l'“ecclesiologia giansenista” del Settecento trovi le sue radici profonde nel connubio con gli sviluppi del cosiddetto gallicanesimo. Tratto costante di quest'ultimo è il radicarsi nella complessa tradizione teologica della Sorbona, la quale comprendeva sia il tradizionale filone politico di Bossuet sia il filone ecclesiologico di Richer¹¹⁵ sia il filone, più recente e più radicale, che si rifaceva a Richer e alle opere conciliariste di Gerson¹¹⁶ ma attingeva direttamente alle fonti patristiche e alla storia ecclesiastica. Questo “neo-gallicanesimo”, che aveva trovato nelle opere di Du Pin la propria sintesi e negli scritti degli “appellanti” la traduzione operativa, si distacca, a ben guardare, dallo stesso Richer per una visione della Chiesa incentrata non sulla gerarchia, seppure allargata ai presbiteri, ma sull'intero corpo dei fedeli, e per una visione non regalista ma antiassolutista dei rapporti tra i fedeli e l'autorità. Secondo questo modello tutti i fedeli partecipano alla vita della Chiesa dal basso verso l'alto mediante sinodi e concili (nozione di “rappresentazione”) e dall'alto verso il basso mediante la libera adesione alle verità teologiche e la ratifica delle decisioni della gerarchia (nozione di “rezezione”).¹¹⁷ Da questo ceppo “neo-gallicano” dipende anche, più o meno direttamente, Febronio il cui sfondo culturale non è costituito tanto dal grande canonista Van Espen¹¹⁸ quanto dalla cultura giuridica del giusnaturalismo e del collegialismo protestante.

Appare invece confermata la tesi che vede nel Sinodo di Pistoia del 1786 non solo lo sbocco finale dell'intero giansenismo europeo ma anche l'amalgama tra i più riusciti di tutte le aspirazioni di riforma della Chiesa erano emerse in quel secolo. Negli atti sinodali confluiscono, infatti, l'episcopalismo di Febronio, le tendenze conciliariste e parrochiste di Richer, la dimensione pas-

¹¹⁴ Cfr. A. Frugoni, *Lettura del giansenista Guadagnini*, in “Ricerche Religiose”, XIX, 1948, in part. pp. 107-131; A. Vecchi, *Correnti religiose nel Sei-Settecento veneto*, Venezia - Roma, Istituto per la collaborazione culturale, 1962, pp. 485-486; Passerin d'Entrèves - Traniello, *Ricerche sul tardo giansenismo*, cit., pp. 285-286; G. Signorotto, *Guadagnini, Giambattista*, in *Dictionnaire d'histoire et de géographie ecclésiastique*, XXII, Paris, 1988, coll. 457-460.

¹¹⁵ Cfr. la ricostruzione delle tesi della Facoltà teologica parigina sulla Chiesa in Gres-Gayer, *Théologie et pouvoir en Sorbonne*, cit., pp. 339-352.

¹¹⁶ L'influenza preponderante di Gerson negli scritti di gallicani e di giansenisti è confermata dalla acuta polemica che nei suoi riguardi viene condotta dagli autori filopapali. Si veda, ad esempio, la requisitoria del Bolgeni che considera ormai giunto il momento “di scuotere il gioco dell'autorità di Gersone” celebrato da “molti Scrittori di questo secolo” e ritiene la sua autorità nelle materie giurisdizionali “nulla affatto” (Bolgeni, *L'episcopato*, cit., nn. 264-271).

¹¹⁷ Cfr. Gres-Gayer, *Le gallicanisme de Louis Ellies Du Pin*, cit., pp. 61-63.

¹¹⁸ Sull'influsso di Van Espen sul Sinodo, cfr. Leclerc, *Zeger-Bernard Van Espen*, cit., pp. 402-405.

torale e catechetica del giansenismo francese, il riformismo liturgico e devozionale di Muratori e della corrente dell'*Aufklärung* cattolica, la riforma organizzativa e patrimoniale della diocesi secondo il disegno del canonista Van Espen.¹¹⁹

¹¹⁹ Per una sintesi in tale direzione rimane ancora utile l'articolo di M. Rosa, *Il movimento riformista liturgico, devozionale, ecclesiologico, canonico sfociato nel sinodo di Pistoia (1786)*, in "Concilium", II, 1966, n. 5, pp. 113-127. Per l'analisi in dettaglio si veda *Atti e decreti del concilio diocesano di Pistoia dell'anno 1786*, II, a cura di P. Stella, Firenze, Olschki, 1986.

JEAN-PIERRE AMALRIC

Universidad de Toulouse

EL PENSAMIENTO POLÍTICO
DE LA ILUSTRACIÓN FRANCESA
EN EL CONTEXTO EUROPEO

DESDE hace varias generaciones, la Historia tal como ha sido enseñada y divulgada, desde la escuela elemental hasta la Universidad, nos ha acostumbrado a asociar estrechamente en un grupo coherente a los pensadores franceses formando colectivamente el grupo de *filósofos* y a considerarlo como el motor de las *Luces*.

En su lección inaugural en el Collège de France, donde le ha sido confiada la cátedra de “Historia de la Francia de la Luces”, Daniel Roche, reconociendo la deuda hacia pensadores como Adam Smith o E. Kant, ha renovado la atestiguación de que en el siglo XVIII es Francia la que “hace la Europa de las Luces” porque afirma la voluntad de probar la universalidad de los valores que los filósofos franceses eran capaces de crear o de apropiarse”.¹ Para la corriente de pensamiento que ha celebrado su papel histórico, estos profetas de las Luces formaban un bloque del que emanaba a pesar de sus divergencias un mismo pensamiento que debía engendrar el gesto de la Revolución Francesa. Así su cantor más inspirado del s. XIX, que no es otro que Jules Michelet, llegó a hacer de su pensamiento el “credo del siglo XVIII”, sobre el que se apoya “la soberanía de Francia en Europa”.² Pero es preciso observar que quienes han denunciado más firmemente su nocividad, como Hipólito Taine en Francia, en España Marcelino Menéndez y Pelayo, le atribuyen de manera análoga la responsabilidad de los hábitos de la civilización europea. ¿Cómo podemos hoy rendir cuentas del lugar central de este “modelo francés” en Europa, y en qué medida conviene relativizarlo?

El impacto excepcional de los filósofos franceses lleva a un nuevo status social que en diversos grados hace reconocer al intelectual en tanto que individuo, y a los intelectuales en tanto que grupo, dentro de la sociedad del Antiguo Régimen. Hasta entonces, en la Francia del Absolutismo habían debido sufrir en cierta medida el estar sometidos al poder, aceptando ser o bien some-

¹ Daniel Roche, *Leçon inaugurale au Collège de France*, 19 de noviembre de 1999, París, p. 34.

² Jules Michelet, *Histoire de France*, “Louis XV”, Chapitre XXI, “Credo du XVIIIe siècle”.

tidos, o bien marginados, o incluso sospechosos: ¿no fue en Estocolmo, en el exilio, donde se arriesgó a morir Descartes?

Los filósofos consiguen por su parte invertir, o al menos equilibrar, esta relación de fuerzas, ante todo en la medida en que consiguen conquistar un grado real de independencia y no estar sometidos a la voluntad del soberano. Algunos detentan un cargo público en toda propiedad, en virtud de la venalidad de los oficios: así el barón de Montesquieu heredó de su tío la prestigiosa y lucrativa función de presidente con birrete en el Parlamento de Burdeos, uno de los principales cargos de justicia del reino; cuando se decida a venderlo para consagrarse a los asuntos del espíritu, sabrá administrar sabiamente los bienes que le quedan, como sus viñas en Bordelais, para vivir sin necesidades. Voltaire es de condición más modesta: nacido Jean-Marie Arouet, es hijo de notario, nieto de vendedor de paños, salido pues de la burguesía parisina. Formado con los jesuitas, es consciente muy pronto de las posibilidades de promoción que le da su talento para la escritura. Comienza por explorar las voces conformistas, versificando *La Henriada*, epopeya de estilo académico para la gloria del rey Enrique IV, fundador de la dinastía de los Borbones. Ostentando la función honorífica de historiógrafo del rey, no evita los deberes que ello implica, y cumple matando dos pájaros de un tiro con la publicación de una obra a propósito, *El siglo de Luis XIV*. Es en el teatro, género literario en boga, donde pide también el reconocimiento de sus contemporáneos, que aclaman las representaciones de sus tragedias, olvidadas en nuestros días. Pero pronto esta carrera oficial no colma sus aspiraciones. Una vida aventurera le conduce a Inglaterra, donde descubre la vitalidad de la difusión de noticias e ideas no conformistas: con las *Cartas Inglesas*, un nuevo género literario se abre ante él, en el que su talento y su acierto con la escritura hicieron maravillas, conquistando un vasto público. Infatigable polígrafo, no rechaza redondear su patrimonio gracias a plazas judiciales (en concreto en los préstamos “para la gran aventura” para el comercio de Indias, incluso por mediación de negociantes de Cádiz). Alcanzando en fin la cima de su carrera, decide establecerse en Ferney, a las puertas de las fronteras del reino. Escapando así de las molestias del poder, asume con placer la condición de señor rural, velando tanto por percibir sus rentas como por ejercer su autoridad patriarcal sobre sus campesinos. Muy alejado de este itinerario de ascensión social, Jean-Jacques Rousseau, “ciudadano de Ginebra”, habiendo huido de su ciudad, parece separarse de la nueva elite intelectual formada por sus contemporáneos. Sin embargo la voluntad de independencia, en todos los sentidos del término, es en su caso más indomable.

Inestable, incapaz de establecerse, vive de la precariedad de empleos temporales –aprendiz, grabador, musicólogo, secretario de embajada, compositor de música, apasionado por la botánica– situándose por un tiempo más o menos largo bajo la protección de damas influyentes e incluso de grandes señoras... Pero en su caso el apego le conduce más a menudo a la ruptura, como si buscara rehusar toda tutela, tomando como testigos de su vida a sus lectores,

tanto de sus desgracias como de sus entusiasmos, hasta el punto de hacer de su personaje el héroe de una epopeya sentimental e intelectual que provocaba la simpatía o la indignación de un amplio público.

Convertidos así en actores de su tiempo, estos autores y otros han sentido, cada uno a su manera, la llamada de una opinión en rápido desarrollo y han respondido con brío recurriendo a nuevas formas de sociabilidad como la evolución de técnicas de publicación y comercialización de la escritura. Lejos de actuar en la soledad de su torre de marfil, los filósofos se han insertado en las redes cada vez más densas de comunicación intelectual, no ignorando ni el formalismo de los círculos elegidos que constituyen las academias, ni la libertad de palabra en los salones de moda. El joven Montesquieu no desdeña ser recibido por la Academia de Burdeos pocos años después de su fundación, de ejercer enseguida las funciones de director y de redactar a su gusto múltiples memorias sobre los temas más variados, aunque antes de ser elegido en la Academia francesa. Es cierto que el autor de *El espíritu de las Leyes* pertenece a las elites de la cuna y el saber. Pero un inconformista impenitente como Rousseau debe del mismo modo sus primeros éxitos públicos a los *Discursos* compuestos sobre cuestiones sometidas a concurso por las Academias de Dijon (*sobre las Ciencias y las Artes* en 1750, *sobre el origen de la desigualdad* en 1754) y de Lyon (*Discurso sobre las ventajas de las ciencias y las artes*, 1751).

Más formada, más dinámica, más espontánea, la sociedad de los salones multiplica las ocasiones de reencuentros marcados por el espíritu, la controversia, las curiosidades más diversas, del Club del Entresuelo frecuentado por Montesquieu llegado a París a esas libres instituciones que fueron los salones de Mme. Geoffrin y de Mme. De Deffand, más tarde el de Mme. Necker, y de sus émulos. Ahora bien, este centro de pensadores y autores va interesando a un público cada vez más amplio que asegura una difusión creciente de obras impresas: el libro hace su entrada en el entorno doméstico de los ciudadanos, mientras que numerosas ciudades se ven provistas de bibliotecas públicas. Ciertos libros conocen verdaderos éxitos de librería, como lo demuestran sus sucesivas ediciones: a cuarenta años de distancia, las *Cartas persas*, primero publicadas en 1721 sin nombre de autor, y *La Nueva Héloïse*, publicada a finales de 1760, aportan la gloria a sus respectivos autores. La empresa, dirigida por Diderot y D'Alembert, que constituye la publicación de la *Enciclopedia* debía prolongarse durante una quincena de años, con la colaboración de autores ilustres u oscuros. Su éxito fue a la medida de su ambición, gracias al sostén de los suscriptores franceses y extranjeros, demostrando hasta qué punto los filósofos supieron ir por delante de las expectativas de un vasto público ávido de saber.

Pero el auditorio de los filósofos franceses, dando prueba de un cosmopolitismo ampliamente europeo, supera con creces las fronteras del reino. A decir verdad, esta dimensión europea no concierne solamente a la difusión de sus obras: es constitutiva de la génesis de su pensamiento, de sus personalidades, de su entorno. Si importante es entonces el prestigio, no les basta con conocer

el reino de Francia, su historia, su cultura, sin someterlos a una reflexión crítica recurriendo al comparativismo. La biografía de cada uno de ellos testimonia el interés concedido a todo lo que pasa en otra parte, más allá de las fronteras, gracias sobre todo a viajes y estancias que les conducen a varios países extranjeros en circunstancias bien diferentes. Ocasiones de descubrimientos y de reencuentros, los largos viajes de Montesquieu, de Austria a Italia (1728-1729), después a Inglaterra (1729-1731), le permiten reunir una gran parte de los materiales utilizados más tarde para la redacción de *El Espíritu de las Leyes* y tienen por tanto un lugar esencial en la formación de su pensamiento. Para Voltaire como para Rousseau o incluso Diderot, las estancias en tierra extranjera están ligadas a circunstancias más agitadas, bajo el exilio para escapar de persecuciones a la búsqueda de alta protección, seguidos por otra parte de decepciones. La distancia mantenida con respecto a la monarquía francesa conduce en efecto a buscar lugares de modelos nuevos, sea bajo la monarquía parlamentaria inglesa, sea bajo el despotismo ilustrado exhibido por Prusia y por Rusia, a riesgo de ceder a la ceguera de seducción de los poderes despóticos. Por crueles que sean las experiencias de Voltaire en la corte de Federico II, de Diderot en la de la “Semíramis del Norte”, la zarina Catalina II, son tanto duras decepciones como ricas enseñanzas. A falta de cumplir su deseo de convertirse en la eminencia gris del rey de Prusia, Voltaire se enfrenta en Berlín con el cinismo del soberano, avivando la controversia con otros exiliados, el geómetra Maupertuis –presidente de la Academia real–, el materialista La Mettrie. Su huida le conduce por un tiempo a Ginebra, donde la seducción del calvinismo cederá pronto ante la experiencia.

El itinerario europeo de Voltaire tiene un atractivo especial por el conocimiento adquirido en la adversidad de los hechos, como las peregrinaciones de Jean-Jacques Rousseau a merced de sus aventuras y desventuras en Francia, en Saboya, en su Suiza natal, e incluso en Venecia (1743-1744), sin olvidar su estancia en Inglaterra (1766-1767), donde pone los fundamentos para su “alegado por el vagabundeo y el movimiento”.³ Y por su parte, costará a Diderot renunciar a “la admiración y el entusiasmo” del que es objeto en la corte de Catalina II, que había pagado los gastos de su largo viaje, le había ofrecido ropa de corte ricamente forrada y entregado “una piedra grabada en un anillo –su retrato–, joya que él apreciaba más que todos los tesoros del mundo”.⁴ A su manera, cada uno de sus grandes contemporáneos hizo del exilio una búsqueda, a menudo contrariada, de un pensamiento libre de coacciones.

La resonancia europea de los filósofos se propaga a través de una mezcla de relaciones e instrumentos que han aprendido a manejar. La atracción que ejercen de parte a parte de Europa llama y retiene en París a pensadores de

³ La expresión es de Daniel Roche, *op. cit.*, p. 33.

⁴ Madame de Vandeul (hija de Diderot), *Memorias para servir a la historia de la vida de Diderot*, en D. Diderot, *Oeuvres complètes*, edición de Roger Lewinter, Club français du livre, París, 1969, p. 795.

diversa procedencia, como el inglés Hume, el abad Galiani, napolitano, el americano Benjamin Franklin, y de manera prolongada el barón alemán Grimm, cuya abundante correspondencia contribuye poderosamente a la difusión de los hechos y gestas de la vida intelectual parisina en buena parte de Europa. Pero es preciso recalcar hasta qué punto todos aquellos que entonces piensan y escriben en francés gozan de un verdadero privilegio en razón de la resplandeciente preponderancia de esta lengua entre las élites europeas, comenzando por la generalización de su uso en la diplomacia y su empleo muy difundido en las gacetas, en particular en las de Holanda, las mejor informadas y las más leídas. Particularmente significativo es el caso de un adversario temible de la hegemonía francesa, el rey de Prusia Federico II, que presume de literatura: desdeñando el alemán, su lengua materna que juzga “demasiado verbosa”, se vale de Pierre Bayle, Fontenelle, Montesquieu, y redacta él mismo en francés sus propias obras, como su abundante correspondencia (incluso con su hermana Wilhelmine, Margravina de Bayreuth).⁵ “No es más extraño, escribe, que un alemán escriba en nuestros días en francés de lo que era en tiempos de Cicerón que un romano escribiera en griego”.⁶

La lengua es por tanto un vector inestimable de comunicación e influencia, que se propaga en todo el espacio europeo, dando a los espíritus de diversas nacionalidades un utillaje mental y cultural hecho de palabras y de conceptos comunes. Si, como proclama Voltaire, “los libros gobiernan el mundo”,⁷ es primero en francés como son enunciados los valores invocados que son el “progreso”, la “humanidad”, la “tolerancia”, o como son denunciados los males a extirpar, “fanatismo”, “superstición”, “tiranía”; en francés se libran por encima de las fronteras la mayor parte de las grandes polémicas del siglo, y se forman por tanto las fuerzas motoras entre las que Europa viene a escindirse en los últimos años, sacudida por el choque de la Revolución Francesa.

Se comprueba entonces que la tesis clásica que asigna a Francia y a sus filósofos el impulso decisivo del vasto movimiento de las Luces no carece de argumentos. Sin duda no es exclusiva: si nos referimos al caso de España, la obra clásica de Juan Sarrailh, que se propone rendir cuentas de la globalidad del movimiento de ideas y de sentimientos en la España del siglo XVIII, detalla todo lo que él debe al “conocimiento del extranjero”, y no solamente de Francia.⁸ La aportación de los filósofos franceses no es exclusiva, ni mucho menos; los espíritus ilustrados son particularmente receptivos a la renovación del pensamiento jurídico debida a obras italianas como el famoso *Dei delitti e delle pene* de Beccaria y la *Ciencia de la Legislación* de Filangieri, que fueron objeto

⁵ Louis Réau, *L'Europe française au siècle des Lumières*, Albin Michel, París, 1938, reedición de 1971, pp. 84-88.

⁶ *Ibid.*, p. 28.

⁷ Citado por: René Pomeau, *La religion de Voltaire*, Librería A.-G. Nizet, París, 1994, p. 360.

⁸ Jean Sarrailh, *L'Espagne éclairée de la seconde moitié du XVIIIe siècle*, Klincksieck, París, 1964. Cf. los títulos de los capítulos VI y VII de la 2ª parte, pp. 287-372.

de traducciones al español publicadas respectivamente en 1774 y 1787.⁹ Incluso, las grandes obras de pensadores ingleses, abogando por el liberalismo, no fueron ignoradas, en particular las de John Locke, leídas y admiradas por Menéndez Valdés, las de David Hume y Adam Smith, de quien se editó en 1794 una traducción de *The Wealth of Nations*...

Sin embargo, es preciso reconocer la preeminencia de los autores franceses en las lecturas extranjeras de los hombres de la Ilustración, a la vez por razones lingüísticas (era más habitual en España leer entonces el francés que el inglés o *a fortiori* el alemán), y a causa de la provocadora notoriedad adquirida por los más famosos. Esta empresa cultural puede observarse y medirse en la composición de las bibliotecas que han llegado a nuestros días.

Un ejemplo remarcable, a buen decir excepcional, es ofrecido por las obras de la “biblioteca francesa” constituida por Pablo de Olavide, confiscadas e inventariadas por la Inquisición en sus arrestos, en las que Marcelin Defourneaux identificó varios autores.¹⁰ Algunas obras de diversa procedencia se encuentran en traducciones francesas: se retendrá a aquellos autores italianos del siglo XVI y XVII con tufo sulfuroso (como las *Obras* de Maquiavelo, la *Historia del Concilio de Trento* de Paolo Sarpi, e incluso una traducción de Giordano Bruno), el *Elogio de la locura* de Erasmo, algunas traducciones de pensadores ingleses (Bacon, Pope y naturalmente dos títulos de Locke), así como una docena de novelas (entre ellas *Robinson Crusoe* de Defoe, y obras de Fielding, Richardson, Swift y otros)... En total, confundidos todos los orígenes se enumeran una treintena de títulos de autores no franceses, apenas un 7% sobre un total de 450. Más de un 90% de la biblioteca del asistente de Sevilla está repleta de obras escritas por autores franceses, entre los que figuran, junto al *Diccionario* y las *Cartas* de su antecesor Pierre Bayle, todos los “filósofos” más famosos, en concreto Montesquieu, Voltaire (no menos de 31 volúmenes), Rousseau, Diderot (la *Carta sobre las cegueras*), Helvetius, el abad Raynal, y por supuesto la *Enciclopedia*. Claro es que hay que guardarse de generalizar el ejemplo de Olavide, francófilo y militante de las Luces, pero en un grado menor no se hará mal en reconocer la presencia significativa de los principales títulos publicados por filósofos franceses en toda biblioteca de ilustrado reconocido.

Sin embargo esta innegable atracción es obstaculizada en España por barreras que no consiguen abatirse completamente en el transcurso del siglo. Algunos insisten en la persistencia de los prejuicios negativos sustentados en el ala activa de los filósofos con respecto a España, como Voltaire que escribía al Marqués de Miranda: “los griegos esclavos tienen cien veces más libertad en Constantinopla de la que usted tiene en Madrid”.¹¹ Y en efecto se observa que ninguno de estos viajeros impenitentes que han surcado Europa se ha dejado

⁹ Richard Herr, *España y la revolución del siglo XVIII*, Aguilar, Madrid, 1964, pp. 50-51.

¹⁰ Marcelin Defourneaux, *Pablo de Olavide ou l'Afrancesado*, P.U.F., París, 1959, pp. 476-491.

¹¹ Carta del 10 de agosto de 1767, citada por Jean Sarrailh, op. cit., p. 288.

tentar por el viaje a España, como si se mantuvieran apartados por prudencia o aprensión. Más tangibles son los obstáculos que subsisten por parte de España, y que conciernen tanto a la importación de libros impresos en Francia como a la edición de traducciones españolas. En este último caso, la censura es confiada al Consejo de Castilla y, bajo su autoridad, al *Juez de imprentas*. En su examen de la evolución de la censura durante el reinado de Carlos III, Lucienne Domergue ha puesto en evidencia el combate de retaguardia dirigido por el juez Juan Curiel, ejecutor aplicado a los “paladines de la reglamentación a toda costa” y al “dirigismo administrativo”,¹² y su fracaso final frente al proyecto de espíritu liberal promovido por Campomanes, fiscal del *Consejo*, en quien Ángel González Palencia ha visto al artífice de “el avance fundado en la imitación de las instituciones y modos extranjeros”.¹³ Sin embargo, no hay que confundirse: las nuevas disposiciones promulgadas a partir de 1762 aligeran y simplifican los procesos, pero no suprimen la censura previa. Toda publicación queda sometida a la autorización del Consejo de Castilla, deliberada a vista del informe realizado por un censor nombrado para este fin. Desde 1766, las inquietudes despertadas por el motín de Esquilache provocan por parte de las autoridades un aumento de vigilancia, que no se relajará más tarde sino de manera temporal, autorizando en los años 1780 la publicación de algunas obras significativas y la eclosión de una prensa más abundante y diversa como no había sido hasta entonces, y no será a partir de 1789.

Está entonces fuera de duda que los lectores españoles puedan disponer de traducciones autorizadas de la gran mayoría de obras de filósofos franceses. Entre los más ilustres, Montesquieu, Voltaire, Rousseau, Diderot, se convierten en autores tabú, que no pueden ser evocados más que con palabras encubiertas. Las tres raras obras traducidas son publicadas sin nombre de autor, como la *Historia de Carlos XII*, publicada en 1734 y varias veces reeditada. Sólo los lectores más sagaces sabrán descubrirlo en una cita, ver una adaptación más o menos disfrazada bajo el velo del anonimato en una obra o un periódico español. Así Paul-J. Guinard ha podido identificar una adaptación de Zadig aparecida en 1759 en uno de los múltiples periódicos publicados por Nipho, el *Diario noticioso*,¹⁴ y reconstruir en el audaz *Censor* pasajes extraídos de textos de Montesquieu y de Rousseau.¹⁵ Las raras traducciones publicadas en España conciernen a obras juzgadas –con o sin razón– de carácter más científico o literario que ideológico: hay que citar en particular la *Historia natural* de Buffon, traducida por Clavijo y Fajardo y publicada a partir de 1785,¹⁶ como la *Lógica*

¹² Lucienne Domergue, *Censura y Luces en la España de Carlos III*, Ediciones del C.N.R.S., París-Toulouse, 1982, p. 24.

¹³ A. González Palencia, *El sevillano Don Juan Curiel, juez de imprentas*, CSIC, Sevilla, 1945, p. 127.

¹⁴ P. J. Guinard, “Une adaptation espagnole de *Zadig* au XVIIIe siècle”, *Revue de littérature comparée*, XXXII, 4, 1958, pp. 481-495.

¹⁵ P. J. Guinard, *La presse espagnole de 1737 à 1791*, París, 1973, pp. 296-297.

¹⁶ Esta traducción de 20 tomos publicada entre 1785 y 1805 sigue a la *Historia Natural del hombre*, publicada en 1773. Cf. R. Herr, *op. cit.*, p. 36.

y otros escritos de Condillac y los *Entretenimientos de Phocion* de su hermano Mably.¹⁷ Si a esto se añade la traducción de dos comedias “lacrimosas” de Diderot y sobre todo la de *Historia de las dos Indias* del abad Guillaume Raynal, emprendida por el Duque de Almodóvar, publicada sin nombre de autor a partir de 1784 y que quedó inacabada, se ha elaborado el inventario poco más o menos exhaustivo de obras de filósofos franceses que franquearon la rigurosa barrera de la censura española. En lo esencial, el conjunto de su obra quedó proscrito para los lectores en lengua castellana.

En cuanto a la elite capaz de leer el texto original en francés, como Olavide, deben vencer los riesgos de la importación de libros, pero sobre todo escapar a la Inquisición. Debemos a Marcelin Defourneaux un estudio de referencia sobre la *Inquisición española y los libros franceses en el siglo XVIII*, cuyo balance es plenamente válido.¹⁸ Las condenas de las obras mayores se suceden sin interrupción a partir de 1750, antes de ser recogidas en la edición del *Índice último* publicado en 1789: son así atacadas particularmente *El Espíritu de las Leyes* en 1756, la *Enciclopedia* en 1759, todos los escritos de Voltaire, en bloque, en 1762, *El Emilio* en 1764... Convertida en lo sucesivo en un instrumento de combate ideológico, la Inquisición levanta piedra tras piedra una muralla destinada a impedir la penetración del pensamiento subversivo procedente de Francia. Por supuesto, su eficacia no fue total. Por una parte, debía aceptar deliberar en los casos debidamente justificados permitiendo guardar ciertas obras condenadas: el conde de Peñaflores obtuvo así en 1772 el placer de colocar la *Enciclopedia* en la biblioteca de la Sociedad vasca de Amigos del País.¹⁹ Pero es sobre todo el comercio de contrabando, vigilado de modo más o menos estricto según la coyuntura política, el que alimenta una difusión limitada, pero real, de obras llegadas del extranjero. Una corriente de curiosidad, el atractivo de la fruta prohibida, e incluso el esnobismo, consigue deslizarse a través de la doble barrera, real e inquisitorial, que pretendía preservar a España del contagio. Sin duda el editor del *Censor*, el impertinente Cañuelo, juzgaba demasiado severamente al lector movido “por una vanidad insensata y por hacer creer que ha leído libros que los demás no leen (...) habla sin saber de qué cosas que no tiene la menor idea”.²⁰ Al menos reconocía así el prestigio del que gozaban estas obras entre los ilustrados y sus émulos.

Este rápido panorama nos invita, en suma, a una conclusión matizada. A escala de Europa, los filósofos franceses son los protagonistas de una empresa colectiva llamada, pese a sus disonancias, a sacudir profundamente la vida intelectual y el devenir político del continente incluso si no deben eclipsar los otros centros de pensamiento activos en Inglaterra, Alemania, o incluso en Ita-

¹⁷ La traducción de *La Lógica* publicada en 1784. Cf. R. Herr, *op. cit.*, pp. 58-59.

¹⁸ Marcelin Defourneaux, *L'Inquisition espagnole et les livres français au XVIIIe siècle*, P.U.F., París, 1963.

¹⁹ J. Sarrailh, *op. cit.*, p. 235.

²⁰ *El Censor*, 1781, pp. 731-732, citado por R. Herr, *op. cit.*, p. 72.

lia. Han conseguido en efecto promover un nuevo actor social que tomará más tarde el nombre de intelectual en el primer rango de la escena, aunque algunos estarán tentados de exagerar su papel hasta el punto de convertirlos en los principales artífices de la Revolución Francesa y los trastornos que ésta inaugura. Pero, seguramente, es en España donde su influencia, obstaculizada por la sospecha de los poderes establecidos y particularmente por la policía inquisitorial, se manifestó de la manera más fragmentaria, indirecta y llena de malentendidos. Cercanas y lejanas a la vez, las Luces venidas de Francia son vistas aquí a través de un prisma deformante, mito idealizado por unos, aquelarre demoníaco para otros.

ANTONIO MESTRE

Universitat de València

CARACTERES ESPECÍFICOS DE
LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

ANTONIO MESTRE

Universitat de València

CARACTERES ESPECÍFICOS DE
LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

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 *Encyclopedie* 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 Olaechea, 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 *Encyclopedie*. 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. Recordemos 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 Protomédico 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 preses*, 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 Sarrailh– 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, sí 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 Estudio 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 quemasen 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 Rávaro (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 físicas* (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: incompreensión 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 omitase 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*. Transcripción 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 delbelador 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 jacobeanas 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: *Cronografía crítica e valenza política 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 (Ferrerías o Flórez) y autores críticos como Feijoo, continuaran defendiendo con calor las tradiciones jacobeanas. 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 jacobeanas, 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 dicerios 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 jacobeanas. 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 jacobeanas, 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 inconsustancial 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 tendré 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 amatísimo 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 jacobeanas 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 jacobeanas, 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 jacobas. 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 jacobas 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 jacobas. 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, conocedor 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 Grocio 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 cier-

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 Riviere, 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 las 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 elites 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, Wolfenbüt-

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. Meerman publicó *Novus thesaurus 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 corresponsales de Mayans habría que incluir a los agregados culturales de las embajadas de Dinamarca (Puer) 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-maiansianae* (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 (tomos) 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 reviendo 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 dará 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 delatados 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 transcrito, 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 avispados *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 *Encyclopedie*. No deja de sorprender el progreso en el conocimiento de los *philosophes*, desde la repulsa de Mayans respecto al *Espíritu de las leyes*, tan radical, a la comprensión que se trasluce 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 riquierista, 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 Clément, defensor de la iglesia cismática de Utrech. No se olvide que Clément 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.

JOHN REEDER
Universidad Complutense de Madrid

LAS APORTACIONES DE LA
ILUSTRACIÓN BRITÁNICA

JOHN REEDER
Universidad Complutense de Madrid

LAS APORTACIONES DE LA
ILUSTRACIÓN BRITÁNICA

¿POR qué en un pequeño país del norte de Europa, económicamente atrasado en el siglo anterior alejado de los epicentros de la cultura europea, que además recientemente había perdido su independencia política, ocurre entre 1730 y 1790 el estallido intelectual conocido como la Ilustración escocesa?

¿Por qué en poco más de medio siglo en Escocia aparecieron una larga serie de obras que redefinirán disciplinas y ciencias como la filosofía o la economía, la medicina, la química, la geología, la sociología o la antropología?, obras de filósofos y economistas como el escéptico David Hume, quizá el filósofo europeo más importante de su siglo, o como Adam Smith, padre de la ciencia económica; científicos como el químico Black que descubrió el dióxido de carbono o el geólogo Hutton que propuso la primera teoría de la formación geológica de la tierra o el tecnólogo James Watt, inventor de la máquina de vapor por numerar solamente unos pocos del número casi mareante de eminentes científicos y hombres de letras escoceses del siglo XVIII. En 1770 un eminente químico inglés comentaba que si uno se quedaba en plena calle en el centro de la ciudad de Edimburgo, en el espacio de unos pocos minutos, se podía saludar a cincuenta hombres de talento, condición e ingenio.

No quiero sin embargo convertir esta conferencia en una retahíla enciclopédica de nombres, teorías e invenciones, sino intentar contestar a unas preguntas:

En primer lugar, ¿por qué ocurre este estallido intelectual precisamente en Escocia a mediados del siglo XVIII? Nuestra respuesta tratará de tres tipos de factores: el político, el económico y el institucional. En segundo lugar, ¿tiene la Ilustración escocesa algunos rasgos que le diferencian de otros movimientos intelectuales similares ocurridos en la Europa del siglo XVIII de la ilustración francesa o del aufklarung alemán, por ejemplo? Aquí tenemos que hablar de una institución clave y distinta, la universidad escocesa del siglo XVIII.

Terminaremos, siendo esta la sede de la Real Sociedad Económica Valenciana de Amigos del País, hablando de los orígenes escoceses de la ciencia económica.

En 1707 el parlamento escocés votó en previa abolición la unión del reino de Escocia con Inglaterra, Gales e Irlanda en un nuevo estado, la Gran Bretaña. La unión implicaba la pérdida de su entidad política separada para Escocia, pero significaba también una serie de nuevas oportunidades económicas para los escoceses. Habría trasvases de capital y tecnología desde Inglaterra, el socio económicamente más desarrollado, como por ejemplo en el caso de la nueva agronomía inglesa introducida en Escocia a mediados de siglo. Y será un socio capitalista inglés que permita desarrollar la innovación tecnológica escocesa –y probablemente europea– de mayor trascendencia del siglo: la máquina de vapor de James Watt. A corto plazo sin embargo la mayor repercusión económica de la Unión política de 1707 será en el sector comercial.

La Unión dará a los comerciantes escoceses no solamente la posibilidad de comerciar con Inglaterra, sino también con sus colonias. Así a lo largo del siglo Glasgow se transformará en un próspero puerto atlántico de primera importancia, principal centro de importación del tabaco proveniente de las colonias inglesas de Virginia.

Como en todo cambio había ganancias y pérdidas para Escocia en la Unión de 1707 pero no hay duda de que si por una parte este nuevo arreglo político significaba inevitablemente una pérdida de autonomía política, también implicaba el principio de un período de crecimiento económico sostenido para el país. Precisamente el producto quizás más famoso de la ilustración escocesa, el libro fundacional de la ciencia económica, *La riqueza de las Naciones* de Adam Smith publicada en 1776 es en un sentido, un intento de explicar este proceso. El libro de verdad no se llamaba *La riqueza de las Naciones*, sino *Una investigación acerca de la naturaleza y las causas de la riqueza de las Naciones* y es un libro escrito desde la perspectiva de un ciudadano de un país en vías de desarrollo, Escocia, intentando analizar las razones por que la economía más dinámica de un tiempo –la inglesa– había logrado despegar hacia un proceso de crecimiento sostenido y creación de riqueza, y qué lecciones se podrían sacar de este análisis los países como Escocia, en vías de desarrollo.

Será precisamente la nueva creación y acumulación de riqueza en la Escocia britanizada del siglo XVIII que sostendrá una demanda efectiva para los bienes culturales y científicos de la Ilustración.

Cambios políticos entonces que entrañaban cambios económicos y culturales. Estos cambios obligaban a los escoceses a replantear todo: su identidad cultural, su situación económica, la naturaleza de su participación en la nueva entidad política británica, replantear y cuestionar. A veces este cuestionamiento tomaría la forma de una reacción violenta y dolorosa –las dos rebeliones (desde el punto de vista inglés) militares y políticas– fallidas en contra de la hegemonía inglesa, las de 1715 y 1745 por ejemplo. Pero será precisamente este proceso de cuestionamiento el que proporcionaría un caldo de cultivo favorable para la nueva cultura crítica de la Ilustración escocesa. Acostumbrado a tener que replantear nuevas soluciones a nuevos contextos y cuestionar viejas instituciones y dogmas, al intelectual escocés del siglo XVIII no le asustaban las nuevas ideas y teorías de la Ilustración.

Habiendo ya hablado de nuevos contextos políticos y económicos, nuestro tercer factor que incide en el estallido de la Ilustración escocesa, hace referencia a una institución clave y distinta escocesa, la universidad.

A diferencia de otros países europeos donde la universidad seguía en el siglo XVIII en franca decadencia, o quizás somnolencia, en Escocia la universidad estaba en plena ebullición intelectual y científica. En efecto se podría decir que la Ilustración escocesa tiene lugar dentro de sus tres universidades principales, Edimburgo, Glasgow y Aberdeen.

Esta situación se debe en primer lugar a la profunda reforma de los programas de estudio, llevada a cabo por unos catedráticos preclaros a principios de siglo, sobre todo en Derecho, Medicina y Ciencias Naturales.

En segundo lugar, de los ilustrados escoceses más eminentes, casi todos eran profesores y catedráticos de universidad: Smith, Ferguson, Black, Hutton, Cullen, Reid, Millar, etc., situación casi única en la ilustración europea, donde la decadencia del sistema de enseñanza superior desde Oxford a París, o Salamanca a Heidelberg era proverbial. Se acordarán del juicio de Adam Smith, alumno y becario durante quince años en la universidad de Oxford, expresado en la *Riqueza de las Naciones*: “En la Universidad de Oxford la mayor parte de los profesores hace mucho que han renunciado incluso a simular que enseñan”. De los ilustrados más eminentes solamente David Hume, a quien le negaron la cátedra por sus opiniones escépticas acerca de la religión, no ejerció docencia en una universidad.

Siendo profesores y catedráticos los responsables del nuevo enfoque ilustrado y del nuevo saber, fácilmente podían introducir las nuevas ideas en los programas de estudio y diseminarlas a través de sus clases ex cátedra en la universidad. Así el tiempo que transcurría entre la formulación de una nueva teoría, innovación tecnológica o descubrimiento científico y la transmisión de estas nuevas teorías o prácticas a un público más amplio (los alumnos) se recortaba considerablemente. Como diría un economista, los costes de información científicos en la Universidad escocesa del siglo XVIII eran muy bajos.

Este proceso fue facilitado porque además como hemos visto la universidad escocesa se caracterizaba por la flexibilidad de sus programas de estudio, en constante proceso de reajuste, donde los catedráticos nuevos podían introducir fácilmente innovaciones en su contenido. Ya en la década de 1730 por ejemplo un discípulo directo del físico Newton, Colin MacClaurin introducía la nueva matemática y física newtoniana en sus clases en la Universidad de Glasgow, muchos años antes que en cualquier universidad inglesa, y Adam Smith, al llegar a la cátedra de Filosofía Moral de la Universidad de Glasgow en 1751 modificó radicalmente el temario de su antecesor para incluir las nuevas asignaturas de retórica y bellas letras –el arte de la redacción– en vez de los ejercicios mecánicos de lógica aristotélica caduca, y amplió las clases tradicionales de jurisprudencia para introducir temas de economía y ciencia política.

El último factor que contribuía a la eficacia del funcionamiento de las universidades escocesas era la forma de financiación –o quizás mejor dicho auto-

financiación– de los sueldos de los profesores, ligados al pago de las matrículas, sistema polémico incluso hoy día. Los sueldos dependerán directamente del número de alumnos matriculados en sus cursos, y del pago de las matrículas por parte de estos alumnos, sistema revolucionario en la Europa del siglo XVIII y todavía hoy en el siglo XXI. Adam Smith llegó a devolver la parte alicuota de la matrícula cuando no podía cumplir con sus clases.

Universidades pequeñas, abiertas, flexibles y eficaces, institución peculiar de la Escocia del siglo XVIII y factor clave en estimular, promocionar y diseminar la ilustración escocesa y quizás un ejemplo para la universidad de hoy.

Quizás aquí conviene mencionar otra institución de la Escuela del siglo XVIII íntimamente relacionada con la Universidad, y que va a ejercer una influencia importante en la ilustración escocesa, la iglesia protestante escocesa, y sobre todo, su ala más moderada. Ellos serán una fuerza minoritaria pero influyente en suavizar las feroces disputas teológicas que caracterizaban las iglesias protestantes en la Escocia del siglo anterior, y en amainar la intransigencia e intolerancia de las tendencias calvinistas que todavía predominaban entre los calvinistas estrictos –los “High Flyers”– en el siglo XVIII.

Los moderados –“moderates”– incluyen figuras tan preclaras de la ilustración como por ejemplo, Hugh Blair, afamado predicador, autor de quizás la guía más difundida de la segunda mitad del siglo XVIII del estilo literario y de la literatura, traducida a todos los idiomas europeos, la *Retórica*. Blair era catedrático precisamente de Retórica y Bellas Letras en la Universidad de Edimburgo. Otros números del grupo de moderados también ejercían la docencia en esta misma universidad: Adam Ferguson el sociólogo, antiguo capellán militar, era catedrático de Filosofía Moral y el historiador de la España del siglo XVI, William Robertson era Rector durante una larga época.

Sacerdotes a la vez que “literati” y profesores universitarios entonces, hombres que profesaban un cristianismo humanizante y benevolente, poco dogmático, lindando incluso a veces con el deísmo. Será difícil sobrevalorar la importancia de este grupo en crear un clima de tolerancia intelectual tan necesario para el florecimiento del movimiento ilustrado.

A grandes rasgos la Ilustración como movimiento intelectual y científico consiste entonces en un nuevo enfoque y unos objetivos compartidos: básicamente intentar entender cómo funciona el ser humano igualmente como individuo y como animal social, y mejorar el entendimiento del mundo natural que le rodea. Querría terminar entonces, ya que el necesariamente corto espacio de tiempo de que disponemos no nos permite repasar en detalle las muchas nuevas ideas surgidas en la Ilustración escocesa, destacando como aportación fundamental de este movimiento el intento de formular una nueva teoría del comportamiento humano basado en extender la metodología de las ciencias naturales al estudio de la naturaleza humana. Así una de las propuestas del más importante filósofo del grupo David Hume es estudiar cómo se comportan los seres humanos y no pontificar acerca de cómo *deben* comportarse.

Esta filosofía empíricamente psicologista de Hume tendría profundas repercusiones en los estudios económicos de su amigo Adam Smith. Éste

intentará asentar las bases del estudio de la economía sobre el comportamiento observable de los agentes económicos individuales y sobre los resultados igualmente observables de la interacción entre estos agentes individuales. Es decir, intenta estudiar, por ejemplo, cómo se forman los precios a través de la interacción entre oferta y demanda y no intenta cual escolástico establecer y fijar cuál sería un hipotético precio justo.

Igualmente Smith como Hume deducen de sus observaciones que lo que motiva a los agentes económicos individuales es el interés propio de cada uno. Dado que esto sigue siendo una proposición polémica, quizás conviene aquí aclarar esta idea.

En primer lugar permítanme leer un corto extracto de la *Riqueza de las Naciones*. Smith escribe: “No es la benevolencia del carnicero, el cervecero o el panadero, lo que nos procura nuestra cena, sino el cuidado que ponen ellos en su propio beneficio. No nos dirigimos a la humanidad sino a su propio interés y jamás les hablamos de nuestras necesidades sino de sus ventajas. Sólo un mendigo escoge depender de la benevolencia de sus conciudadanos”.

Es decir la economía de mercado funciona precisamente porque perseguimos nuestros propios intereses. Conviene insistir, el interés propio no es igual al egoísmo. Al revés, Smith y Hume deliberadamente insisten en que proseguir el interés propio no excluye actos altruistas o tener impulsos generosos sino que podría consistir precisamente en este tipo de comportamiento. Igualmente la Madre Teresa de Calcuta como Don Jesús Gil persiguen sus propios intereses –lo que pasa es que no abundan los santos y el interés propio básico que parece que prevalece de forma observable en la mayoría de los agentes económicos consiste en esforzarse para mejorar su propio nivel de bienestar y el de los suyos. Y curiosamente según Smith, es precisamente esta búsqueda, dentro de unos marcos institucionales, constitucionales y jurídicos previamente acordados, lo que constituye el impulso básico de la creación de riqueza y él detrás del proceso de crecimiento económico. Como escribiría Smith en otro lugar de la *Riqueza de las Naciones*:

El esfuerzo uniforme, constante e ininterrumpido de cada persona en mejorar su condición, el principio del que originalmente se derivan tanto la riqueza pública como la privada, es con frecuencia tan poderoso como para mantener el rumbo natural de las cosas hacia el progreso, a pesar tanto del despilfarro del gobierno como de los mayores errores de administración. Actúa igual que ese principio desconocido de la vida animal que frecuentemente restaura la salud y el vigor del organismo no sólo a pesar de la enfermedad, sino también de las absurdas recetas del médico.

Con la nueva ciencia económica de Adam Smith termino. Espero haber podido estimular en esta conferencia el interés de ustedes en este fenómeno intelectual y científico tan singular, como era la Ilustración escocesa. Muchas gracias.

ANDREAS THIMM

Universidad de Mainz

LA POLÍTICA DEL DESPOTISMO
EN EL ÁMBITO DE LA
ILUSTRACIÓN ALEMANA

I

EN junio de 1740 apareció en París un pequeño libro que causó sensación: *Antimachiavel ou Essai de critique sur «Le Prince» de Machiavel, publié par François Marie Voltaire*. Publicado, no escrito por Voltaire. La vanidad de Voltaire no permitió guardar el secreto de la autoría: El autor era el Rey de Prusia, Federico II, quien al final del mes anterior había subido al trono como sucesor de su padre, Federico Guillermo I. El librito causó sensación, porque un Rey participaba directamente en la discusión sobre el gobierno de un país según las ideas de la Ilustración. Federico caracterizaba al príncipe, es decir, a sí mismo, como primer servidor del estado. El deber del príncipe era cultivar el derecho, mejorar el bienestar de su pueblo, y fomentar el progreso de la humanidad. No había ninguna referencia al legitimismo “por la gracia de Dios”. Se refería, al contrario, a la teoría del contrato social. Aparentemente, el heredero de la Corona de Prusia conocía y estimaba la moderna filosofía política. La razón de Estado y la legitimidad del soberano no se basaban en la metafísica sino en el razonamiento útil. Los pensadores ilustrados, instigados además por Voltaire, veían en el joven rey de Prusia la esperanza de una política realmente ilustrada. Nació la noción del “Rey Filósofo”, del “Roi Philosophe”.

Ya al comienzo de su gobierno, Federico II reformó la Academia de Ciencias, fundada según un informe de Leibniz por su abuelo, el Príncipe-elector Federico III, quien en 1700 se coronó como Federico I, Rey en Prusia. Durante el reinado de Federico Guillermo I, la Academia tenía cierta, pero limitada importancia sólo en la clase físico-médica. El joven rey otorgó un nuevo estatuto y cambió el nombre de “Sociedad brandemburguesa de las ciencias” por el de “Académie Royale des Sciences et Belles Lettres”. Nombró miembros de la Academia, entre otros, a Christian Wolff, el filósofo más conocido de Alemania en la época pre-kantiana, al matemático y físico francés Pierre Louis Moreau de Maupertuis y al polihistoriador italiano Francesco Algarotti. Y el siguiente año, en 1741, llamó al famoso matemático Leonard Euler. La academia floreció durante todo el reinado de Federico II y ganó reputación europea sobre todo

en química, astronomía y matemática. Otras decisiones al comienzo de su reinado sirvieron igualmente para aumentar su prestigio entre los ilustrados: la prohibición de la tortura y la abolición de la censura.

Escapó a la atención de los admiradores del joven rey que las ideas filantrópicas eran para él secundarias. Lo primordial era el poder del estado y fomentar este poder era el deber de su primer servidor. E incrementar este poder significaba engrandecer el ejército y conquistar territorios, cada vez que había oportunidad para ello.

II

Los contemporáneos conocían la complicada relación entre Federico Guillermo I y su hijo, un drama que estuvo en algún momento a punto de convertirse en tragedia. Federico Guillermo I tenía la actitud de un pequeño burgués. Poco culto y muy colérico, aunque al mismo tiempo muy piadoso, era un verdadero tirano para su familia y para su entorno inmediato. Pero para el Estado estableció las bases de una administración racional y centralizada, ordenó las finanzas del reino y organizó un ejército que puso a Prusia en la cuarta posición en Europa, cuando según la superficie se encontraba en la décima, según la población en la decimotercera. Federico Guillermo I como persona era poco agradable; sin embargo, como rey caló las bases del poder y de la grandeza de Prusia. La personalidad de Federico II no se parecía en nada a su padre: extremadamente culto, podía ser muy amable, le gustaba la discusión literaria y científica; su ironía se convirtió con los años en cinismo.

Federico Guillermo I se había dado cuenta de las limitadas posibilidades de su reino, Federico II quiso superarlas. Por eso invadió Silesia en diciembre de 1740, es decir, invadió Austria en un momento crítico después de la muerte del Emperador Carlos VI, cuando la hija de éste, María Teresa, luchaba por la unión de sus países. Completamente de acuerdo con el pensamiento de Maquiavelo, el rey quería aprovechar las dificultades que atravesaba Austria, para ocupar una provincia próspera e incluirla en su reino. El rey juzgaba la situación militar como propicia para la conquista de Silesia y no le interesaba que, a la luz del derecho internacional, la reivindicación fuese mera pretensión sin fundamento serio. Manifiestamente, el deseo de gloria militar, en el sentido más tradicional de la palabra regía sus actividades y actitudes.

Esta primera guerra creó entre Prusia y Austria una rivalidad, que bajo el signo de “dualismo prusiano-austríaco” marcaría la historia del centro de Europa hasta la fundación del Imperio Alemán excluyendo a Austria en 1871. Dos guerras más tenía que hacer Federico II. ‘Gloria o ruina’ rezaba la alternativa ante la cual se veía una y otra vez. Más cerca de la ruina se encontró durante la Guerra de los siete años (1756-1763). Pero con “virtú” y “fortuna”, en el sentido maquiaveliano, se salvó, conservó el dominio de Silesia para Prusia e introdujo a ésta definitivamente en el concierto de las grandes potencias

européas. Su política exterior carecía de escrúpulos y, por lo tanto, fue considerada escandalosa por muchos contemporáneos, hasta tal extremo que, involuntariamente, provocó lo inimaginable: la alianza entre Austria y Francia. En 1772, Federico coopera con Rusia y Austria en la primera repartición de Polonia. Aunque la iniciativa había sido tomada por Rusia, Federico estaba interesado en obtener una comunicación por tierra entre Brandemburgo y Prusia Oriental. Su sucesor participará en la segunda y tercera repartición, de 1793 y 1795 respectivamente. Polonia como estado desaparece del mapa hasta 1918.

Para decirlo francamente: La política exterior de Federico II no tenía nada de ilustrada, si por “ilustrada” entendemos algo más que “sin prejuicios”. Era una política tradicional, que aspiraba al aumento del poder y se distinguía de las políticas de los demás poderes del siglo XVIII sólo en la falta de escrúpulos. En varias ocasiones rompió alianzas, atacó a vecinos neutrales y fundó de esta manera una tradición prusiana que finalmente –es decir 130 años después de su muerte– destruyó el reino.

Sin embargo, ya los contemporáneos lo llamaron “el Grande”. Lo que hace singular la forma de gobierno de Federico II en el siglo XVIII es su régimen estrictamente personal. Salvo algunos especialistas, nadie conoce los nombres de sus ministros, y conocerlos permite poca información sobre la política, porque ésta fue concebida, planificada y ejecutada exclusivamente por el rey en persona. Esto vale no sólo para la política interna, de la cual hablaré más adelante, sino también para las acciones militares. El Rey era su propio generalísimo y estratega. Durante las guerras estaba permanentemente con el ejército; seguía y dirigía las batallas tan de cerca que más de una vez corrió grave peligro y se salvó por buena suerte o por audacia, como, por ejemplo, cuando entró por casualidad durante la noche después de una batalla en un palacio donde estaba alojado gran número de oficiales austríacos, a los cuales –aunque el rey estaba apenas sin comitiva– declaró a sangre fría prisioneros de guerra. Existen muchas anécdotas como ésta, algunas auténticas, otras inventadas a lo largo del siglo XIX. Ellas explican en parte su popularidad entre los soldados, a quienes sometía a una disciplina a veces cruel.

III

Antes de delinear la política interior de Federico II, es necesario esbozar la situación en la cual vivía y actuaba. Prusia formaba parte del Sacro Imperio Romano, un fantasma y monstruo histórico-político, imposible de definir en términos jurídicos. Consistía en cerca de 3.000 territorios, que por uniones personales se reducían a 1.800. La gran mayoría de estos señoríos eran pequeñas baronías y condados, abarcando uno o dos villorrios. No puedo esbozar aquí la muy compleja estructura del Imperio. En el presente contexto basta señalar, que desde la Paz de Westfalia (1648) los soberanos que integraban el imperio tenían el derecho de celebrar tratados con poderes extranjeros.

Este fraccionamiento político impide hablar de “política alemana” en el siglo XVIII. Cada principillo había desarrollado su estilo específico de gobierno entre los extremos del despotismo reaccionario, por un lado, y un paternalismo ilustrado, por otro. El caso de Prusia es, a mi parecer, el más interesante, porque de él se derivaron consecuencias muy importantes para el futuro de Alemania. Pero las observaciones sobre Prusia no pueden generalizarse.

Al comienzo del siglo XVIII sólo Austria, es decir, la casa de los Habsburgos, era una potencia a nivel europeo. Terminando el siglo, Prusia había alcanzado ese nivel. Pero, al igual que Austria, Prusia no era una unidad, sino un conglomerado de varios territorios, 10 en el caso de Prusia, algunos completamente aislados de los otros, desde Prusia Oriental, que no formaba parte del Imperio, hasta el ducado de Kleve en el extremo oeste, cerca de los Países Bajos. El grado de desarrollo de estos territorios era muy desigual, siendo los territorios occidentales los más avanzados. Aquí ya había comenzado el capitalismo bajo la forma de manufacturas textiles y de un importante comercio internacional. Pero los territorios centrales y orientales estaban escasamente poblados y eran primordialmente agrarios. El tipo de agricultura era el tradicional cultivo por amelgas trienales. Por supuesto, los diversos territorios tenían sus costumbres y sus tradiciones administrativas y jurídicas. Racionalizar la administración significaba en estas condiciones la fusión de las diversas administraciones y la unificación del derecho. Ambos procesos habían comenzado en el siglo XVII, y no culminaron hasta el final del XVIII, es decir, hasta después de la muerte de Federico II. El proceso de centralización administrativa era, en primer lugar y necesariamente, un proceso de limitación y, después, de abolición de los derechos constitucionales de la nobleza y de la autonomía de las ciudades, que en Prusia eran pequeñas y poco ricas. En este proceso podemos observar una paradoja del desarrollo político bajo el absolutismo: Negando a todos igualmente el derecho a participar en decisiones políticas, introdujo *ex negativo* la igualdad política. Esta negativa igualdad política no excluía, sin embargo, perpetuar privilegios sociales muy importantes de la nobleza, que en Prusia era una nobleza primordialmente rural. En sus feudos, los nobles disponían de derechos señoriales, es decir derecho a trabajo no remunerado de los campesinos y la administración de justicia de primera instancia –ejercida por juristas profesionales, contratados y remunerados por los señores respectivos. La mayoría de los campesinos vivía en condiciones de servidumbre de diversos grados, según las tradiciones regionales.

La historia interna de Prusia puede escribirse en términos de la destitución progresiva de la nobleza como estamento, integrando al mismo tiempo a los nobles en la administración y en el ejército del reino. Este proceso era fomentado por la parsimonia, que a veces llegaba hasta tacañería, de Federico Guillermo I y de Federico II. Para su corte gastaba el 1 por mil del presupuesto estatal. Es decir, los impuestos normales y los ingresos de los dominios reales bastaban para financiar las necesidades del Estado y acumular un importante tesoro para tiempos de guerra. Esta solvencia real era una condición impres-

cindible para lograr el poder absoluto de la Corona. En el siglo XVIII este control del gasto real no era frecuente: En Baviera, por ejemplo, las representaciones de los estamentos conservaban su influencia, porque garantizaban las deudas de los príncipes-electores, que habían perdido toda solvencia. Disolver las representaciones hubiera significado la bancarrota del principado.

En Prusia, sin embargo, la nobleza perdió su derecho de participación política. Esta pérdida era compensada por la integración en la administración y en el ejército. La jerarquía de ambos cuerpos estaba integrada mayoritariamente por miembros de la nobleza. Aunque Federico Guillermo I había admitido a burgueses muy capacitados en los rangos altos de la administración y del ejército, Federico II tendía a excluirlos nuevamente o, por lo menos, a disminuir el número de oficiales superiores no-nobles.

Federico estaba convencido de que “el primer estado”, la nobleza, era una condición importante para la estabilidad del reino. Propagaba la primogenitura y ofrecía puestos para los segundones en el servicio del Estado. Obstaculizaba hasta la prohibición la venta de feudos a burgueses, para conservar la base social y económica de la nobleza. Y negaba en muchos casos el permiso a varones nobles para contraer matrimonio con hijas de burgueses. Estos enlaces tenían por objetivo sanear las finanzas del noble, de manera que el decreto prohibitivo significaba ciertamente un perjuicio.

Pero, al mismo tiempo, quería proteger a los campesinos frente a las tendencias feudales de incorporar terrenos en los predios y avasallar a los labradores. No vacilaba en intervenir en procesos jurídicos, si sospechaba un trato injusto de un pequeño por uno grande. Esta actitud contribuía a su popularidad.

Sin embargo, su visión de la sociedad era conservadora: Había tres estados: la nobleza, el campesinado y los burgueses. Estos últimos se definían por no pertenecer ni a la nobleza, ni al campesinado. Y por debajo de la burguesía empezaba a formarse un nuevo sector social de trabajadores y jornaleros no agrarios. Debido a la exitosa política de fomento de las manufacturas, este sector creció a lo largo del siglo XVIII. Esta concepción de la sociedad tenía su punto de referencia en el poder estatal: en la práctica política “poder estatal” significaba “poder militar”. Los estratos bajos de las ciudades y el campesinado servían de tropa, y el cuerpo de oficiales se reclutaba entre la nobleza. El fin último de toda actividad económica consistía en el abastecimiento del ejército, sea en material, en provisiones o en dinero. Alrededor de dos tercios del presupuesto real se destinaban al ejército.

La política económica era mercantilista. Es decir, convencional, no había nada especialmente ilustrado o novedoso. La exportación de cereales estaba prohibida, la importación de productos manufacturados sólo posible, si no había producción interna, etc. Igual que Carlos III en España, Federico II se preocupaba mucho por mejorar las tierras no cultivables y poblar las regiones escasamente habitadas. Su programa de ganar terrenos poniendo diques a diversos ríos y desecando cenagales fue tan exitoso que pudo decir que había

ganado toda una provincia sin guerra. Y al crecimiento natural de la población de un promedio del 1 % anual durante el reinado de Federico II hay que añadir una inmigración del 0,3 % anual, de manera que la población de Prusia creció de 1740 a 1786, año de la muerte de Federico, de 2,4 millones a 5,5 millones de habitantes.

El sistema de la administración de los dominios reales, ya introducido por Federico Guillermo I y perfeccionado por Federico II, era muy eficiente. La Corona era el primer terrateniente del reino. En Prusia Oriental aproximadamente el 50 % del terreno era propiedad del rey, en otros territorios era un porcentaje menor, pero siempre considerable. Estos predios eran arrendados a burgueses adinerados, que estaban en condiciones de invertir y de mejorar la agricultura. Ellos introdujeron nuevas técnicas agrarias procedentes de los Países Bajos y de Inglaterra. Sustituyeron el tradicional cultivo de amélgas trienales por el sistema más productivo de rotación de cosechas, incluyendo la siembra de alfalfa que mejoraba la ganadería a la vez que aumentaba la productividad de la tierra. De esta manera los dominios reales servían de ejemplo de una agricultura innovadora para los feudos de la nobleza.

El hecho de que los arrendatarios de los dominios reales no formaran parte de la nobleza, hacía imprescindible un cambio importante en la situación legal de los campesinos que vivían dentro del territorio del respectivo dominio: perdieron su calidad de colonos y se convirtieron en trabajadores agrícolas libres. En sus terrenos eran sub-arrendatarios, con derecho a libre disposición y herencia.

Este pequeño esbozo de la política de Federico II pone de manifiesto una actitud y actividades que no se diferencian profundamente de lo habitual en su época, aunque ciertamente tuvo más éxito que la mayoría de sus colegas. ¿En qué consiste entonces lo extraordinario de Federico II? ¿En qué se diferencia de los otros príncipes del siglo XVIII? Ya he mencionado que su régimen era un gobierno estrictamente personal. Gobernaba desde el gabinete, con la ayuda de dos secretarios personales. Desconfiaba de sus ministros y prefería contactar directamente con las administraciones provinciales, dejando de lado la administración central de Berlín. Con el mismo objetivo admitía con relativa facilidad peticiones de sus súbditos. Estos escritos le servían de medio de información sobre los pormenores del trabajo de las diversas administraciones regionales.

En su opinión la administración del estado tenía que ser una organización racional, y como tal necesitaba una cabeza o un centro, de donde partían todas las directivas. Esta cabeza era el Rey, quien era la única persona que conocía la situación del reino en su totalidad. Los funcionarios de su administración tenían necesariamente visiones parciales. Todos estos funcionarios eran personalmente responsables ante el rey. Y el Rey los nombraba según criterios objetivos. La venta o subasta de puestos en la administración, muy frecuente en otros reinos de la época, sobre todo en Francia, ya había disminuido bajo sus predecesores y ahora desapareció por completo. Empezó a formarse el sistema

de exámenes estatales para el ingreso en el servicio público que se perfeccionó en el siglo XIX y sigue vigente –mutatis mutandis– hasta hoy en día. La calidad de esta burocracia y su identificación incondicional con el estado, permitieron una reconstrucción relativamente fácil después de la catástrofe de las guerras napoleónicas.

Para resumir estas observaciones sobre la política de Federico II, se puede decir que su gobierno fue bastante exitoso dentro del margen de lo convencional en el siglo XVIII. Poco o nada de esta política se distinguía profundamente del desarrollo que podía observarse en otros países europeos. Lo específico de Federico II no está en el contenido de su política sino en su estilo de gobernar.

IV

Una importante diferencia entre Federico II y los demás soberanos de su época reside en el entendimiento de sí mismo: Federico se concibe a sí mismo como filósofo en el amplio sentido del siglo XVIII. Por eso no sólo dirige personalmente la política de su Estado, sino que reflexiona continuamente sobre sus actividades. Se veía a sí mismo como parte de la comunidad de literatos, pero no de la de Berlín, sino de la de París. Toda su obra literaria la escribió en francés, idioma que dominaba mucho mejor que el alemán. En alemán hablaba el dialecto bastante vulgar, de las clases bajas de Berlín; en francés hablaba y escribía con elegancia estilística. Es la coexistencia del soberano con el literato en una misma persona lo que explica la fascinación que ejerce Federico II no sólo sobre sus contemporáneos. El soberano requiere obediencia de sus súbditos. El filósofo intercambia argumentos con sus colegas, sin disponer de otro poder que el de la fuerza de su razonamiento. Desacuerdo y réplica no sólo estaban permitidos, sino que eran el centro mismo de la discusión entre filósofos. Sin embargo, las relaciones entre el rey y el filósofo en la persona de Federico II eran bastante complicadas y de ninguna manera sin contradicciones.

Un ejemplo: En su política mercantilista de fomento de manufacturas y de la incipiente industria, el Rey otorgaba privilegios y monopolios para atraer empresarios y capital; no obstante, el filósofo, conocedor del pensamiento novedoso, razonaba sobre la necesidad de la competencia y el daño producido por los monopolios.

El rey actúa como señor absoluto, pero sin poder recurrir al legitimismo para justificar su gobierno. Cuando Holbach pone en duda la justificación de la monarquía hereditaria, el rey filósofo no dispone de un argumento rotundo. Observa defensivamente que, por razones pragmáticas, es aconsejable tener un soberano dinásticamente legítimo, porque, en caso contrario, la lucha entre pretendientes arruinaría al Estado, a costa de los ciudadanos.

El argumento de Holbach es difícil de refutar por parte de Federico, porque sabe muy bien, y en muchas ocasiones lo declara abiertamente, que muy pocos soberanos de su época cumplen las exigencias que él juzga imprescindibles.

bles para gobernar un Estado. Especialmente Luis XV es muchas veces el objetivo de críticas satíricas bastante agudas, lo que más de una vez conduce a irritaciones diplomáticas.

La compleja situación de Federico II como rey y filósofo a la vez puede explicarse narrando la historia de la difícil amistad con Voltaire. El príncipe heredero comienza la correspondencia con Voltaire en 1736. En 1740 se encuentran por primera vez, algunos días, lejos de Berlín en el ducado de Kleve. En 1744 Voltaire visita al rey en Berlín y Potsdam por unas semanas, y de 1750 a 1753 el poeta y filósofo francés permanece en Berlín casi tres años. Pero intercambian cartas y mensajes con más o menos frecuencia hasta pocos días antes de la muerte de Voltaire en 1778. La correspondencia entre ambos es una correspondencia entre literatos –filósofos en la terminología del siglo XVIII. Tratan temas de filosofía, de poesía, de historia. Se escriben, por supuesto, lisonjas, pero en el fondo aceptan ser iguales, filósofos de la Ilustración. Sobre todo Federico insiste en su pertenencia al mundo filosófico. Y Voltaire no se opone. Pero esta ficción funciona sólo en las cartas. Durante la estancia de Voltaire en Sanssouci, el palacio favorito de Federico II, todo es diferente. Federico es el Rey, y Voltaire es un filósofo con ambición política, que quiere ser agente o negociador entre Prusia y París. Ni Federico ni la corte de Versalles aceptan el rol que el poeta quiere jugar. Federico quiere divertirse al más alto nivel intelectual posible, desea un interlocutor filosófico; Voltaire quiere, por un lado, influir en la política de Federico, lo que éste no admite, y, por otro, mejorar su reputación en París, informando al ministro sobre los planes de Federico. El Rey entiende la ambigüedad del interés de Voltaire y reacciona empezando un juego irónico y sarcástico, obviamente divertido para los dos, pero al mismo tiempo muy frustrante para las ambiciones del poeta francés. La salida de Voltaire tiene rasgos de fuga. No obstante, después de una pausa de bastante tiempo, durante la cual los dos intrigan en formas no muy honestas, la correspondencia amistosa del Rey y del poeta empieza de nuevo y no termina hasta la muerte de Voltaire.

Hasta ahora no he mencionado la Ilustración alemana, que indudablemente tenía un centro importante en Berlín. La *Berliner Monatschrift* (Revista mensual berlinense), en la cual Kant publicó la mayoría de sus opúsculos importantes, como *¿Qué es la Ilustración?*, era una publicación de amplia difusión y un órgano crucial de la discusión literaria y filosófica. Pero en estas discusiones no participa el rey. Federico II desconoce y desprecia la literatura alemana de su tiempo, se interesa exclusivamente por la literatura francesa. Pero su convicción de la necesidad de la libertad de prensa y del pensamiento abrió el campo para una literatura que él despreciaba, sin conocerla bien. Impidió el ingreso de Moses Mendelssohn y Lessing en la Academia. Consintió la entrada de Winkelmann, pero asignándole un sueldo tan bajo, en su opinión bastante para un alemán, que Winkelmann no aceptó. Hay que añadir que el estado floreciente de la Ilustración en Berlín coincidía con la vejez del gran rey, cuando Federico estaba solo, enfermo, amargado y cínico, y desconfiando de su sucesor, cuyas limitaciones intelectuales y morales veía claramente.

Agradeciendo su amable paciencia, termino estas observaciones anecdóticas, con un resumen de lo dicho. Formularé, basándome en el reinado de Federico II, 6 tesis acerca de las relaciones entre despotismo e Ilustración:

1. Federico II pertenecía indudablemente al mundo intelectual de la ilustración francesa. Pero esta observación se refiere a su persona y a su obra literaria, mucho menos a su reinado.
2. Para la política, y sobre todo para la política exterior, el significado de “ilustrado” se reduce a “sin prejuicios”, de manera que las diferencias entre “maquiavélico” e “ilustrado” se desvanecen.
3. El déspota ilustrado está en una situación teóricamente precaria: La filosofía de la Ilustración refuta la justificación del absolutismo.
4. Parece que Federico II era consciente de esta paradoja. Por esto limitaba el campo de actuación de la filosofía a un grupo muy reducido de eruditos.
5. A estos eruditos les permitía el ambiente de libertad de pensamiento, que posibilitaba que Berlín se convirtiera en un centro filosófico importante.
6. En dos campos la filosofía abarca toda la sociedad: Por un lado, la despreocupación religiosa del soberano permite practicar cualquier religión y, por otro, es deber del soberano garantizar la imparcialidad de la justicia.

BIBLIOGRAFÍA

- Aretin, Karl Otmar von: *Friedrich der Große. Größe und Grenzen des Preußenkönigs*. Freiburg i. B.: Herder 1985
- Büsch, Otto y Neugebauer, Wolfgang (compiladores): *Moderne Preußische Geschichte*. Berlin: de Gruyter 1981. 3 tomos.
- Oeuvres de Frédéric le Grand*. Ed. par J. D. E. Preuß. 30 tomos. Berlin 1846-1856.
- Friedrich der Große: *Briefwechsel mit Voltaire, 1736-1778*. Ed. par R. Koser y H. Droysen. 3 tomos, Leipzig 1908-1911 (Publikationen aus den preußischen Staatsarchiven 81, 82, 86). Reimpresión Osnabrück 1965 y 1968.
- Friedrich der Große: “Réflexions sur la tactique et sur quelques parties de la guerre ou réflexions sur quelques changements dans la façon de faire la guerre”. En: Kunisch, Johannes (comp.): *Aufklärung und Kriegserfahrung. Klassische Zeitzeugen zum siebenjährigen Krieg*. Frankfurt/M.: Deutscher Klassiker Verlag 1996, pp. 515-545.
- Kästner, Erich: *Friedrich der Große und die deutsche Literatur. Die Erwiderungen auf seine Schrift «De la littérature allemande»*. Stuttgart: Kohlhammer 1972 (Studien zur Poetik und Geschichte der Literatur 21).
- Knobloch, Eberhard: “Die Wissenschaften an der Berliner Akademie im 18. Jahrhundert”. En: Dina Emundts (compil.): *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Reichert 2000, pp. 30-39.
- Schieder, Theodor: *Friedrich der Große. Ein Königtum der Widersprüche*. Frankfurt/M., Berlin, Wien: Propyläen 1983.
- Weber, Peter: “Kant und die «Berliner Monatsschrift»”. En: Dina Emundts (compil.): *Immanuel Kant und die Berliner Aufklärung*. Wiesbaden: Reichert 2000, pp. 60-79.