

SOCIEDAD Y RELIGIÓN EN EL SIGLO XVIII *

ANTONIO MESTRE

RESUMEN

Entre las múltiples polémicas religiosas del siglo XVIII, el autor centra su atención en tres campos: eclesiológico (jerarquía-comunidad); moral (probabilismo-rigorismo); formas de piedad (exterior-interior).

SUMMARY

The religious controversies of the 18th century are examined, with a close focus on three specific areas: ecclesiology (hierarchy/community); morality (probabilism/rigourism); and forms of piety (exterior/interior).

Un planteamiento sobre la sociedad y la Iglesia en el siglo XVIII español exige, por mi parte, las precisiones previas clarificadoras.

Todos Vds. saben que a lo largo del siglo XVII se producen en Europa una serie de cambios en los presupuestos culturales. Se produce lo que venimos llamando mundo moderno = ciencia experimental físico-matemática, historia crítica, autonomía del poder político respecto a la concepción religiosa y racionalismo filosófico. Estos caracteres constituyen la punta de lanza de lo que después serán las “luces”. Pero nadie podría afirmar que estas ideas se convierten, al menos en España, en *creencias* en el sentido orteguiano. Es decir, aquellos criterios que todos aceptamos sin discusión, con fe, sin insinuar siquiera la menor duda. Sería la fe en la razón, de cuyo poder nadie ha dudado en la modernidad.

Ahora bien, y esta es la segunda precisión, pensar que esta mentalidad estaba plenamente aceptada en la sociedad española del XVIII, implicaría un desconocimiento de nuestra historia cultural. Precisamente el hecho de que no se aceptara la razón como una creencia, sin discusión alguna, es lo que permite explicarnos las razones profundas de las divergencias que vamos a analizar.

* Conferencia pronunciada en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Granada el día 7 de marzo de 1991, dentro del ciclo “Sociedad y Cultura en la España del siglo XVIIr, organizado por el Departamento de Historia Moderna y de América.

Porque, a fuer de sinceros, hemos de reconocer que la sociedad hispana del XVIII era una sociedad sacralizada. La aceptación de la ciencia experimental se fue abriendo camino con grandes dificultades, y ni la actividad de los *novatores* y de Feijoo consiguieron una aceptación sin reservas. La crítica histórica, iniciada por los maurinos y defendida apasionadamente por Mayans, no logró acabar con tradiciones sin base documental adecuada. El racionalismo filosófico o teológico es prácticamente inexistente hasta los últimos años del siglo con el abate Marchena, Quintana o Blanco White. Y finalmente, el mejor símbolo de la sacralización de la sociedad española de la época es el rey por derecho divino, con su innegable aureola de la protección mayestática sobre la Iglesia.

Desde esa perspectiva, se justifica que mi conferencia esté centrada en tres problemas, que apenas aparecen citados en los manuales —y ni siquiera en los trabajos especializados—, pero que contribuyen a explicar las grandes polémicas político-culturales-eclesiásticas del siglo.

* * *

En el siglo XVIII, entre los múltiples problemas que afectaron a la Iglesia y que fueron objeto de acaloradas discusiones, resultan evidentes tres grandes centros de atracción: la eclesiología, la moral y las formas de piedad. Sigamos este proceso en un intento de clarificación.

Podemos distinguir, en la eclesiología, una concepción de la Iglesia preferentemente jerárquica, frente a quienes insistían en la visión de una Iglesia con caracteres más acusadamente comunitarios. Naturalmente, una distinción radical entre las dos concepciones no existía, pero sí se precisaban los matices. Todo el mundo católico aceptaba la jerarquía y nadie negaba que la Iglesia era una comunidad, pero, al analizar los caracteres, había preferencias y se insistía más o menos en determinados criterios. Unos autores hacían hincapié en una serie de valores claramente jerárquicos, mientras otros resaltaban los aspectos comunitarios.

En la línea jerárquica, la Iglesia estaba claramente perfilada: la autoridad suprema la tenía el Papa, delegada en los obispos, éstos delegaban en los párrocos y los párrocos controlaban los fieles. Había en esta interpretación un matiz muy singular: los regulares que estaban exentos de la obediencia del obispo y dependían directamente de Roma. Los regulares podían ser un instrumento con proyección centralista en favor de la Curia Romana y resulta evidente constatar el interés generalizado de los obispos por sujetarlos a su jurisdicción, anulando o, al menos, disminuyendo su dependencia de Roma. Esta actitud episcopal constituía el símbolo de las dificultades de la postura jerárquica. Porque los obispos se consideraban

con el poder jurisdiccional sobre la Iglesia diocesana, *iure divino*, y los religiosos formaban parte de esa comunidad diocesana. En consecuencia, debían obedecer y someterse a la jerarquía y jurisdicción episcopal.

El planteamiento vertical y jerárquico era defendido, sobre todo, por la Curia Romana. Los regulares, por lo general, eran partidarios de esta concepción, exentos del episcopado y dependientes directamente de Roma. Esta línea vertical estaba muy clara, muy lógica y, llevada a la práctica, constituía el eje de la concepción jerárquica. En cambio, los partidarios de la concepción comunitaria, sin negar la supremacía del papado, insistían en una serie de valores más horizontales. Para entendernos, propiciaban, de alguna manera, una Iglesia que, aceptando la supremacía del Papa, permitiera un ejercicio jurisdiccional del obispo en su propia diócesis, sin tanta dependencia de la Curia y del Romano Pontífice. En esa línea, se insistía en la necesidad de una intervención rica, directa y poderosa de los seglares que se consideraban con derecho a participar en la comunidad, como fruto de su bautismo.

Estas ideas tendrán, es natural, sus concreciones con acusados matices diferenciales. La línea jerárquica se definirá partidaria de la Curia Romana; defensora del predominio de los regulares en la vida eclesiástica, que venían ejerciendo desde Trento; contraria a la lectura de la Sagrada Escritura en lengua vulgar (constituía un peligro de subjetivismo), idea que ya venía desde el siglo XVI y que había encontrado en Melchor Cano uno de los grandes protagonistas. Para sus partidarios resultaba inconcebible una participación directa, o al menos con el conocimiento de los textos bíblicos, en la misa.

En cambio, los defensores de la corriente comunitaria tenían otros criterios. Eran partidarios de una Iglesia nacional con una actitud agresiva ante la Curia, animosidad contra los regulares, con evidente preferencia por los párrocos. Para ellos, los regulares contribuían al predominio de Roma; y si de alguna forma participaban del trabajo apostólico, lo hacían desde una perspectiva particular y a veces interesada. Preferían fomentar la participación del párroco, más en contacto con las preocupaciones y necesidades de los fieles. La lectura de la Biblia en lengua vernácula era una tradición más o menos viva, que venía del erasmismo, y en algún caso concreto, como en el del Sínodo de Pistoia, se llegaba a la exigencia de la misa en lengua vulgar. Estos son, de alguna manera y en forma muy abreviada, los rasgos propios de estas dos grandes líneas de interpretación.

Si esto ocurría en el campo de la eclesiología, en los aspectos morales también había grandes diferencias. Dentro de la ortodoxia, por supuesto, en determinados ambientes se insistía más en los criterios de conciencia subjetiva y personal que propiciaban el probabilismo: el criterio personal, bien fundado, de que un hecho era moralmente probable, constituía una

razón suficiente para actuar dentro de la legalidad y, sobre todo, dentro de la moralidad de conciencia. En cambio, para el grupo rigorista, el cristiano sólo podía actuar cuando tenía conciencia cierta, o al menos estaba obligado a seguir la opinión más probable.

Según los rigoristas, el probabilismo conducía al laxismo. Según los probabilistas, el rigorismo propiciaba el jansenismo. Estamos, por tanto, ante dos líneas claramente perfiladas. Para unos, el excesivo rigor conducía a una herejía. Para otros, la excesiva tolerancia, en el caso concreto del probabilismo, llevaba consigo una relajación que arrastraba al laxismo moral.

Estas teorías venían inmediatamente a concretarse en la práctica, pues no eran especulaciones utópicas, e incidían en la vida ordinaria y moral de los cristianos. La frecuente comunión, más frecuente para los probabilistas, y menos en los rigoristas, porque eran más exigentes en la preparación. Para los probabilistas bastaba la atrición con el sacramento de la penitencia para el perdón de los pecados; para los rigoristas era necesario el amor aun con el sacramento.

En consecuencia, se hicieron visibles dos formas concretas de religiosidad. Los partidarios de un mayor rigorismo (agustinos, dominicos y, en general, los ilustrados) serán acusados de “jansenismo”, aunque no tenían ninguno de los caracteres típicos de la herejía del XVII. Los jesuitas serán los partidarios del probabilismo y recibirán la acusación de laxos. Las polémicas serán duras e injustas y, por supuesto, muy lejos de la caridad cristiana, por todos predicada.

El tercer aspecto es el de las formas religiosas. ¿Hasta dónde cuenta lo exterior en la vida de la Iglesia? Todos los católicos están de acuerdo en que son necesarios los dos aspectos: las manifestaciones exteriores y las virtudes e interioridad. Pero, dentro de la ortodoxia, pueden darse determinadas preferencias. Así, tanto personalmente como en las corrientes de pensamiento, muchos fieles insisten más en las ceremonias exteriores, mientras otros consideran más oportuno llamar la atención sobre la necesidad de la actitud interior.

Esta dualidad, que es permanente, alcanza en el siglo XVIII un acusado contraste. Las ceremonias, los hábitos, las procesiones, la fastuosidad exterior, el triunfalismo, la oración vocal, son manifestaciones exteriores que alcanzan gran esplendor, con la protección de muchos personajes que ejercen cargos de poder. Es la herencia del Barroco. Se trataría de manifestar el triunfo de la naturaleza exterior, santificado por la gracia, y no corrompida, como predicaba el protestantismo. En este sentido, las misiones populares constituían una de las manifestaciones más simbólicas, practicadas de forma generalizada, aunque fueron los jesuitas quienes fueron acusados de defender ese tipo de religiosidad. No eran los únicos. Y los

enemigos acusaban a los partidarios de la religiosidad exterior de fomentar el fariseísmo, condenado por Jesucristo en sus duras palabras: “¡Hipócritas! Bien profetizó de vosotros Isaías cuando dijo: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; en vano me rinden culto, enseñando doctrinas que son preceptos humanos” (Mateo, XV, 7-9).

En cambio, para los partidarios de la religiosidad interior, tendrá mucha más importancia la intención y las virtudes, sin llegar, por supuesto, a la negación de la necesidad de manifestar exteriormente su fe. Era una herencia del siglo XVI, fruto de la corriente erasmiana, así como de la intimista, que centraban el valor no en el brillo y fastuosidad, sino en la intención y racionalidad. La convicción de que las manifestaciones exteriores sólo constituían un instrumento para llegar a lo interior; la oración vocal, medio para llegar a la mental; las ceremonias, para llegar al corazón y a la práctica de las virtudes.

Los tres problemas, con su dualidad interpretativa, son generales a toda la Iglesia, y también se dan en España. La cristalización agudizada de las posturas fue bastante uniforme. Así, la expulsión de los jesuitas constituye uno de los hechos más significativos del siglo y, también en España, entrañaba una serie de implicaciones políticas y culturales innegables. Aunque el extrañamiento de los padres de la Compañía se debió a una decisión política, y no a un factor religioso, tuvo amplias repercusiones en el campo religioso. Prácticamente, los obispos apoyaron el decreto del rey y se apartaron de la postura de Roma, que no aceptó la expulsión. Las pastorales de los obispos son muy duras, y en el fondo injustas, contra la concepción teológica de los jesuitas, tanto en el campo de la moral probabilística (la Compañía sería la causa del laxismo reinante) como en el de las teorías populistas que defendían, o habían defendido, los hijos de San Ignacio. Por lo demás, es un hecho muy claro que las órdenes religiosas manifestaron su alegría: había desaparecido el enemigo. Como puede observarse, las posturas doctrinales tienen innegables connotaciones políticas.

Otro ejemplo nos mostrará el alcance de las manifestaciones exteriores y la doble actitud de los eclesiásticos y de la sociedad. A la llegada de Antonio Tavira a su diócesis de Las Palmas, pudo observar con cierta sorpresa que el cabildo catedralicio tenía pendientes varios centenares de procesiones atrasadas. La explicación es sencilla: el día en que llovía o que, por cualquier otra razón, no podía celebrarse el acto público, quedaba pendiente. Como, además, había donaciones, rentas y beneficios que exigían las manifestaciones exteriores, quedaba pendiente la obligación. A Tavira, que era un obispo partidario de las ideas rigoristas (según Menéndez Pelayo, el corifeo de los jansenistas españoles), no le gustaba el tipo de religiosidad preferentemente exterior.

Desde esta perspectiva, resulta evidente la dualidad de formas religiosas y de mentalidades que, por necesidad, tenían que producir divergencias muy acusadas y violentas discusiones.

En el campo de la eclesiología, no se puede negar que los españoles del siglo XVIII sentían afecto y devoción por el Papa. Nadie niega la supremacía del Romano Pontífice. Pero en el Papa, los episcopalistas no acaban de ver claro su poder de jurisdicción. Ven en Él el símbolo de la unidad de toda la Iglesia y el símbolo de la caridad, pero no realmente el poder jurisdiccional. Y, sobre todo, tienen gran animosidad contra la Curia, mientras mantienen con entusiasmo los derechos episcopales. Más aún, no dudan en manifestarse partidarios de la superioridad del Concilio Ecuménico en el campo de la disciplina eclesiástica, cuyos decretos de reforma debe acatar, y no anular, el Romano Pontífice. Muchos de ellos niegan la infalibilidad personal del Papa, entonces todavía no se había definido. Y en el campo de la reforma moral piensan que, con la autoridad de jurisdicción episcopal y por medio de los concilios diocesanos y provinciales, poseen los instrumentos adecuados para la reforma. No necesitan, a su juicio, de pastorales de Roma ni de directrices específicas, sino que ven en los concilios y sínodos el medio más apropiado para la reforma del clero y de los fieles, tanto en el campo doctrinal, si hubiera alguna desviación, como en la práctica de la vida moral cristiana. En esta línea están, además de muchos obispos, los intelectuales más preocupados por las cuestiones religiosas, como Mayans, Piquer o Jovellanos.

¿A qué se debe realmente esta actitud? En principio, a la concepción episcopalista. Frente a la Iglesia jerárquica en sentido vertical, antes descrita, exigen matices. Naturalmente, la autoridad viene de Dios al Papa, pero también procede de Dios la jurisdicción episcopal en su diócesis. En consecuencia, como el obispo recibe su autoridad *iure divino*, tiene derecho a convocar concilios sin necesidad de solicitar el permiso previo del Papa, así como jurisdicción sobre los regulares. En este sentido, la exención carece de sentido y ha sido, a lo largo de la historia, ocasión de la mayor decadencia de los regulares. Estos criterios quieren verlos fundamentados en la historia española, de manera especial en la época visigoda. Basten las palabras de Gaspar de Miranda, obispo de Pamplona, en un informe confidencial al ministro Ensenada: “El único remedio que estos abusos tienen es la poderosa y real mano de V.M., que podrá fácilmente conseguir de nuestro santísimo Padre que se sirva sujetar a los religiosos de todos y cualesquier conventos y religiosos, a los obispos y a su gobierno” (texto facilitado por Enrique Gómez y Mario Martínez).

Hay una tercera corriente mucho más radical en los planteamientos eclesiológicos. ¿Hasta dónde los seglares y párrocos tienen derecho a intervenir en la Iglesia? Esta realidad, impuesta por el bautismo (no en vano

San Pedro habla del “sacerdocio real” de los cristianos) ha creado muchos problemas interpretativos. En el Congreso Internacional, celebrado en Alicante en noviembre de 1990, sobre las relaciones Iglesia-Estado en España, Francia e Italia, todos los investigadores coincidieron en señalar que, a finales del siglo XVIII, se hace visible un movimiento de reivindicación de los seglares y párrocos. Se trataba del riquerismo, teoría expuesta con claridad por Michel Richer, decano de la Facultad de Teología de la Sorbona, a finales del XVI, en la que planteaba una serie de reivindicaciones de los fieles seglares en la Iglesia. A finales del Siglo de las Luces, estas ideas adquirirán un poder de gran transcendencia, porque la Revolución Francesa las tomará como base de la Constitución Civil del Clero. Desde el momento en que los ideólogos de la revolución toman el riquerismo galicano como punto de partida, las reivindicaciones dentro de una Iglesia no jerárquica, sino con ideas horizontales, y que entrañaría la elección de los párrocos por los fieles, así como la de los obispos por los párrocos, cambia el problema.

Yo quisiera hacer aquí una observación. El peligro, hablando con precisión, no está en quién elija a los obispos o a los párrocos. En este sentido, la Iglesia ha sido muy tolerante. A lo largo de la historia, los obispos han sido elegidos por los reyes (creyentes o no), por las cortes cristianas o no cristianas, por los fieles o por los cabildos, con todas las intrigas o intereses que se quiera. La Iglesia en esto, por desgracia, no ha puesto especial interés. Debía haberlo puesto, pero no siempre lo hizo. El problema no está ahí, sino en la autoridad de jurisdicción. ¿Quién da al párroco la jurisdicción? ¿Los fieles que lo eligen? ¿Quién da la jurisdicción a los obispos? ¿Los párrocos o el cabildo que los eligen? Entonces la Iglesia jerárquica entraría en una completa anarquía y podía peligrar en su unidad. Y aquí radica la razón por la que Pío VI no aceptó de ninguna forma la Constitución Civil del Clero, no por las tierras de la Iglesia, ni por los bienes del episcopado o de los monasterios que desaparecieron y cuya entrega no creó dificultad alguna. En esas circunstancias, resulta coherente la floración del movimiento riquerista, pero también la suspicacia que suscitaba. En Francia tomó un cariz evidentemente revolucionario. En España e Italia, mucho más moderado, no dejó de suscitar polémicas, en concreto alrededor del libro del teólogo italiano Bonola, sobre la unión entre las ideas ilustradas con las nuevas corrientes eclesiológicas en contra de la jerarquía. No deja de sorprender que la más fuerte censura de la traducción de Bonola al castellano viniera por parte de un agustino, Fernández de Rojas, que la utilizó para atacar a los jesuitas.

En este sentido, probablemente por anticipación de estos movimientos de finales de siglo, aparecen con anterioridad una serie de manifestaciones sobre las reivindicaciones de los seglares en la Iglesia. Resulta curioso que

un seglar fuera el autor de un libro sobre la reforma de la predicación, que logró merecido eco e influjo entre obispos y predicadores. Porque Mayans publicó *El orador cristiano* en 1733 y el ataque más incisivo que recibió consistía en que, siendo jurista y seglar, se atreviera a meter la hoz en mies ajena, en un campo teológico y de reforma eclesiástica.

No estará de más recordar que el *Fr. Gerundio de Campazas* del Padre Isla apareció 25 años después. Pues bien, para los clérigos, la obra de Mayans constituía una intromisión en campo clerical. Sin embargo, algunos obispos tomaron el libro como modelo de predicación. Así José Climent, obispo de Barcelona, que lo cita con elogio en el prólogo a la *Retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada (1770). O Felipe Bertrán, obispo de Salamanca e Inquisidor general, que le dedicó personalmente su pastoral sobre la reforma de la predicación, porque el libro de Mayans le había enseñado a evitar los peligros de la costumbre. Y, para no extenderme demasiado, el obispo de Barcelona Asensio Sales leía todos los años *El orador cristiano* para corregir sus defectos en la predicación. Y, en la misma Andalucía, muchos clérigos, como José Cevallos, el jesuita Nicolás Estrada o el granadino Fernando José de Siles, le preguntan cómo escoger los textos bíblicos o coordinar la lectura de los Santos Padres, dentro de un exposición clara y comprensible para los fieles.

Es importante insistir en que el intento de reforma de la predicación viene protagonizado por un seglar y la Iglesia lo acepta, en determinados grupos al menos. Pero resulta más revelador todavía el hecho de que un corresponsal del grupo valenciano, Felipe Bolifón, italiano al servicio de la monarquía, comente el libro y alegue el derecho de los seglares a intervenir directamente en la predicación. De hecho, afirma, desde el momento en que están bautizados, tienen derecho a intervenir, a interpretar la Escritura, a colaborar en su interpretación. Para justificar semejantes afirmaciones, expone una serie de textos de los Santos Padres en que se demuestra la participación de los seglares en la Iglesia primitiva, y aun en los siglos XVI y XVII, en el caso concreto de San Francisco de Sales. Los textos utilizados por Bolifón, hoy bien conocidos, señalan el carácter sacerdotal de todos los bautizados: *Templum enim Dei sanctum quod estis vos*, que comenta con claridad. “Deben pensar éstos, que solamente los eclesiásticos tienen derecho privativo de decir las verdades concernientes a la fe y a la disciplina de las costumbres, sin reparar que la verdad es común a todos los fieles, que todos participan, en alguna parte, al real sacerdocio del Hijo de Dios Humanado, y que el celo de la misma y de la honra de la casa de Dios, que es la Iglesia: *Templum enim Dei sanctum quod estis vos* (I ad Cor., I, 17), nos toca a todos los que tenemos la dicha de ser sus hijos” (II-VIII-1733).

Todo este planteamiento, que hoy tenemos tan claro, no era frecuente a principios del siglo XVIII, pero hemos visto cómo, en determinados casos,

los seglares eran conscientes de su derecho a intervenir en la Iglesia, conocer la Sagrada Escritura y hasta de exponerla en público como consecuencia de su bautismo. Naturalmente, no todos pensaban así, y el contraste era evidente. Porque la Inquisición, los obispos y el Gobierno español continuaban prohibiendo la lectura de la Biblia en lengua romance. Sólo aquel que conocía el latín (según la teoría expuesta ya en el XVI por Melchor Cano) podía leer la Biblia y, en consecuencia, interpretarla. Pues bien, si en el siglo XVI habían perdido los erasmistas y habían ganado los contrarreformistas partidarios de la religiosidad barroca, en el Siglo de las Luces se planteará de nuevo el problema.

La primera manifestación que yo he podido observar en este sentido es de 1718. Juan Interián de Ayala, catedrático de Escritura de la Universidad de Salamanca y uno de los fundadores de la Real Academia de la Lengua, tradujo al castellano el *Catecismo histórico* de Claudio Fleury. Como es conocido, Fleury era autor galicano y acusado de proclividades jansenistas. El *Catecismo* adquirió en España una difusión asombrosa, multiplicándose las ediciones. Ahora bien, en la traducción, Interián puso una nota que señalaba el contraste entre España, donde estaba prohibida la lectura de la Biblia en castellano, y Francia, donde la jerarquía permitía la lectura de la Biblia en francés.

La nota levantó una agria polémica, aunque desconocida del público, pues se desarrolló en correspondencia. Porque el pavorde de teología de la Universidad de Valencia, Tomás Navarro, expuso su criterio, contrario a los planteamientos de Ayala. Mayans, que hizo de intermediario en la polémica, envió al catedrático salmantino la carta-artículo de Tomás Navarro, e Interián contestó recurriendo a los erasmistas del XVI (los mismos argumentos que había utilizado Fray Luis de León) para defender las traducciones de la Biblia, al tiempo que alegaba la práctica y los testimonios de los Santos Padres.

Se trata de un tema de gran relieve, porque, si la lectura de la Biblia se hace directa y personalmente, el clérigo que desee controlar la interpretación bíblica ya no puede ofrecer doctrina en desacuerdo con la Escritura, que pueden leer los fieles. En consecuencia, el grupo de reformistas, más preocupados por la reforma de la Iglesia, insistirán en esa necesidad de la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Unas veces expondrán su criterio de manera sibilina, porque las circunstancias no eran favorables y no se podía defender un criterio contrario a las normas inquisitoriales. Este es el caso de Mayans en el prólogo a la *Filosofía racional natural, metafísica y moral* (1736) de Juan Bautista Berní. El erudito utiliza una imagen muy especial, pero que la gente entendió perfectamente: no hay ningún pueblo que carezca de una filosofía propia escrita en su propia lengua. Esto es lo que hizo Berní. Y como él, tantos otros: los latinos en latín, los griegos en

griego, los hebreos en hebreo. Pero la filosofía hebrea era, naturalmente, la Biblia. Si la filosofía del cristiano debe ser la Escritura, hay un trastrueque claro en el razonamiento: del latín oficial, a la lengua del pueblo deseada.

Resulta evidente la creciente libertad con que, a lo largo del siglo, los partidarios de la lectura de la Biblia se atreven a exponer su criterio. Uno de los más conocidos fue el bibliotecario de Módena y eximio historiador, Ludovico Antonio Muratori. Al publicar su *Della regolata divozione dei cristiani*, incluyó la traducción de una misa dominical, con los textos bíblicos correspondientes. Pese a que el libro era una aportación racional al mejor conocimiento de los fieles del culto cristiano, los conservadores españoles, que lo tradujeron al castellano, suprimieron los textos de la Sagrada Escritura. Mayans, gran admirador y amigo de Muratori, se sintió molesto y reprimió semejante actitud. En concreto, Mayans acusaba al Padre Flórez de haber sido uno de los inductores de semejante supresión.

Indiqué antes que Fray Luis de León fue uno de los autores que con mayor claridad defendió la conveniencia de la lectura de la Escritura por parte de los fieles. Y los autores del XVIII aprovecharon los testimonios del agustino. *De los nombres de Cristo*, que no había sido reimpresso desde 1603, apareció en 1770, y en dos ediciones distintas, en Valencia. Ahora bien, en el texto preparado por Benito Monfort, antepuso éste un precioso prólogo de Vicente Blasco, que ya publicara la obra poética de Fray Luis en 1761. Comentaba Blasco que ya el agustino observó en el siglo XVI la tragedia que suponía el hecho de que la medicina (la Escritura) sirviera de veneno, hasta el extremo de que la Iglesia hubiera prohibido a los fieles su lectura. Esa era la razón de que Fray Luis pensara redactar *De los nombres de Cristo* con el fin de suplir la falta del manjar espiritual de la lectura bíblica directa. Y en la misma línea se expresaría años después el agustino editor de la traducción del *Libro de Job* (1779) del mismo Fray Luis.

Finalmente, el inquisidor Felipe Bertrán decretó en 1782 la libertad de lectura de la Biblia en lengua vernácula, aunque todavía tardaría unos años en aparecer la traducción castellana de Felipe Scio de San Miguel (Valencia, 1790). No acabaron ahí las polémicas. Porque Joaquín Lorenzo Villanueva, el conocido miembro de las Cortes de Cádiz, tuvo que defender la ortodoxia y la oportunidad de la lectura de la Escritura en la lengua del pueblo. En 1791 publicó *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, sin duda su mejor libro. En esa defensa, volvía a conectar con la tradición erasmista española del XVI. El libro no acabó con las polémicas, que el mismo Villanueva continuó con el apasionamiento que le caracterizaba. Pero, apenas habían transcurrido unos años, y ya Jovellanos lamentaba la pérdida de tiempo y energía en discusiones estériles. Claro que también el asturiano aconsejaba la lectura de la Escritura en el Reglamento para el Colegio de Calatrava.

* * *

El segundo campo era el de la moral. El grupo de rigoristas tiene mayor peso en la historiografía que el de los probabilistas, sin duda debido al mayor fuste intelectual de sus representantes: Mayans, el obispo de Barcelona Climent, el inquisidor Bertrán, el rector de la Universidad de Valencia Blasco, Jovellanos, o el obispo Antonio Tavira. En general, dominicos y agustinos, que dirigirán la conciencia de los españoles después de la expulsión de los jesuitas. El rigorismo moral se manifiesta en dos grandes campos. Por un lado, la necesidad del amor para el perdón: no hay perdón del pecado si no hay amor, pues la atrición no vale ni siquiera unida al sacramento. Por otro lado, están en contra del probabilismo que, para ellos, conducía al laxismo. En este último aspecto, los rigoristas cometían un error, pues el probabilismo no conduce necesariamente a la relajación. Esta discrepancia puede observarse con nitidez en la larga discusión amistosa, mantenida entre Asensio Sales y Mayans. Sales era, en 1748, catedrático de teología suarista, y Mayans antijesuita y rigorista. Dentro de la amistad, las ideas quedaron claramente expuestas.

En cualquier caso, se trataba de una discusión amistosa y privada. El problema grave surge cuando las divergencias doctrinales aparecen unidas a implicaciones políticas. Así, Rodríguez Campomanes, el famoso Fiscal del Consejo de Castilla, fue encargado, juntamente con el Secretario de Gracia y Justicia Manuel de Roda, de preparar la expulsión de los jesuitas. Para ello era necesario justificar legalmente el extrañamiento. En consecuencia, necesitaban un Consejo Extraordinario que debatiera el problema y diera una solución complaciente con el poder. ¿A quiénes recurrió Campomanes para averiguar quiénes serían fieles a su criterio? A todos los consejeros que confesaban, ellos o sus mujeres, con los jesuitas. Por tanto, formaron parte del Consejo Extraordinario sólo aquellos que se dirigían espiritualmente con dominicos o agustinos. Son cosas que apenas podemos entender. Ahora tenemos partidos políticos y el confesor no suele inmiscuirse en semejantes temas, pero en el siglo XVIII el confesor era decisivo y se consideraba —y probablemente lo era— vínculo de determinadas formas culturales, religiosas y aun políticas. Para Campomanes, el hecho de que un consejero se dirigiera espiritualmente con un jesuita, era suficiente para rechazar su presencia en el Consejo Extraordinario. En algunos casos, la frase es muy expresiva: “su mujer es del cuarto voto jesuítico.”

Si esto era a nivel nacional, puede uno imaginar qué pasaría a nivel inferior, diocesano o ciudadano. Las polémicas eran muy frecuentes y alcanzaban situaciones injustas. Muchos obispos tomistas adoptaron posturas radicales, hasta el extremo de dar los cargos apostólicos (párrocos o canonicatos) a sus correligionarios de escuela, por razón de la seguridad doctri-

nal, rechazando a los antitomistas. Este es el caso de arzobispos como Mayoral o Fabián y Fuero. La extremosidad por parte de los obispos se dio con motivo de la publicación de las pastorales después del extrañamiento de los jesuitas.

En cambio, cuando se llamaba a predicar a un jesuíta, se sabía la línea doctrinal que expondría en sus sermones. La diversidad de corrientes doctrinales es connatural dentro de la Iglesia. Pero la radicalidad, siempre condenable, se cubría con la capa del *odium theologicum*. Pero, por desgracia, en demasiadas ocasiones, las discrepancias respecto a una teoría teológica sólo servían para fomentar el odio personal, y aun de grupo, entre los representantes de las distintas escuelas.

Estas actitudes, más o menos rigoristas, tenían en ocasiones repercusiones sociales y culturales. Algunos obispos como Andrés Mayoral, prohibieron la representación de comedias en el teatro valenciano de La Olivereta, en la actual calle de las Comedias, porque la peste, que asoló la ciudad, fue considerada como un castigo de Dios. También la mentalidad religiosa influye de manera decisiva en múltiples manifestaciones culturales.

* * *

Tercer punto: formas de piedad. El lector de la *Historia de los heterodoxos* de Menéndez Pelayo queda sorprendido al llegar al siglo XVIII. Don Marcelino no tenía ninguna simpatía por el Siglo de las Luces y, con toda seguridad, no entendió muy bien la mentalidad religiosa de los ilustrados españoles. Al insistir en su carácter volteriano y racionalista, así como en la intencionalidad descristianizadora de los políticos, sufre un enfoque erróneo. Don Marcelino pensaba en una sola forma de religiosidad, que identificaba en líneas generales con las formas populares.

Pero en el siglo XVIII existe una evidente dualidad de formas religiosas. Por un lado, la religiosidad popular: frecuencia, a veces supersticiosa, en el culto de las reliquias; planteamientos doctrinales muy superficiales y a veces erróneos; exagerada exteriorización en el culto, sin cambios en la vida práctica; descuido en el cumplimiento de las obligaciones... Los matices serían interminables y basta leer a Feijoo, Isla, Mayans, Cañuelo o Jovellanos para encontrar innumerables ejemplos. En cambio, la actitud de los ilustrados es completamente distinta, hasta el extremo de que su deseo es que el pueblo supere esas formas, que ellos consideran supersticiosas y al margen de una piedad ilustrada y racional. En el fondo, pretenden introducir los criterios racionales de su piedad en la mentalidad popular. Pero nadie puede negar la sincera religiosidad de la mayoría de nuestros ilustrados. Hasta el extremo de que un conocedor tan profundo del pensamiento

de nuestros ilustrados, como Teófanos Egido, ha podido escribir que, desde el siglo XVI, no se dio en España un grupo de seglares tan preocupados por los temas religiosos como los ilustrados.

Hay un caso, visible en el personaje del XVIII que mejor conozco, que demuestra esta divergencia de formas religiosas. Mayans era, sin duda, un hombre sinceramente religioso y preocupado por los problemas de la Iglesia. Tenía familiares religiosos y monjas, y hasta un hermano clérigo y años después canónigo de la catedral. Pues bien, con motivo de unas misiones celebradas en su pueblo natal, predicadas por el capuchino Fray Félix de Albaida en 1751, se introdujo la devoción a la Divina Pastora. La protesta de Mayans no se hizo esperar. Su planteamiento es lógico: Pastor no hay más que uno, Cristo, y sólo El puede recibir el calificativo de divino. En consecuencia, ni María puede ser Pastor, y aplicar a la Virgen el calificativo de “divina” es una herejía, pues María es persona humana.

Eran dos mundos completamente distintos. Y el intento de aplicar los planteamientos religiosos ilustrados a las formas populares entraña, como mínimo, el peligro de la confusión. Así el obispo Climent predica sus sermones, en los que resulta evidente el influjo de Claudio Fleury, un galicano rigorista. O Felipe Bertrán, que copia párrafos enteros de los libros espirituales de Fray Luis de Granada. O Antonio Tavira, con sus profundos conocimientos bíblicos y exigencias morales rigoristas.

Rigorismo e interiorización en contraste con sermones de grandes ceremonias, llenos de palabras altisonantes. Era el clásico sermón gerundiano del Padre Isla. El problema era tan agudo, que religiosos de altura intelectual y espíritu reformista, como Feijoo o Burriel, que en privado confesaban su actitud de protesta, no se atrevían a enfrentarse en la práctica a las costumbres inveteradas. En este sentido, el testimonio del clérigo sevillano José Cevallos, en continua pugna con la costumbre de los sermones barrocos, resulta conmovedor.

Estas polémicas no son abstractas e inocentes, como pudiera parecer. El odio teológico no se quedaba en la teoría y en las grandes ideas. Bajaba a la realidad concreta y tocaba a las personas. Si, como hemos visto, el probabilismo era la antítesis del rigorismo, ¿quiénes eran los probabilistas? Los jesuítas, evidentemente. ¿Y quiénes eran los rigoristas o probabilistas? Los dominicos y agustinos. Su lucha era, por tanto, dura y con repercusiones políticas y culturales innegables. Así, el mundo cultural español del Siglo de las Luces está dominado, en su primera mitad, por los jesuítas, con todos los planteamientos doctrinales. Cualquiera que se atreviese contra sus teorías, quedaba desplazado, porque, a través del confesor del monarca, ejercían su poder en el nombramiento de muchos cargos religiosos, políticos y culturales. El que se desviase, corría el peligro de ser acusado de jansenista.

En cambio, a lo largo de diez años, desde 1755 a 1765, se produce un cambio enorme. En 1754-1755, con la muerte del ministro Carvajal, la destitución de Ensenada y el cese de Rávago, desaparece el primer Gobierno de Fernando VI y se inicia la formación de otro equipo gubernamental. Empezará con el acceso de Ricardo Wall a la Secretaría de Estado y acabará con el nombramiento, en 1765, de Roda para la Secretaría de Gracia y Justicia. A partir de ese momento, los jesuitas serán los enemigos a batir, mientras aumenta el prestigio de los rigoristas, apoyados por los manteistas que controlan el Gobierno. Entonces se planteará un ataque contra todos aquellos que los dominicos y rigoristas piensan que son sus enemigos. Cualquier individuo que quiera acceder a un cargo, si no es de la escuela tomista, o del grupo, es acusado de jesuita, de partidario de los expulsos. El extrañamiento de los padres de la Compañía y la posterior extinción serán los efectos.

* * *

Hemos llegado al final de mi exposición. Sólo quisiera resaltar, como idea básica, las implicaciones político-culturales de las polémicas doctrinales y eclesiológicas. Sin duda, hoy, estos temas no alcanzarían la cota de interés que tuvieron en el siglo XVIII. En una sociedad sacralizada, hasta el extremo de que la base de la intervención del monarca en asuntos eclesiásticos radicaba en el hecho de que era rey por la gracia de Dios, y su poder procedía *iure divino*, cualquier aspecto religioso entrañaba amplias repercusiones político-culturales. He señalado tres aspectos que me han parecido decisivos, sin querer ser exhaustivo. De cualquier forma, esos presupuestos subyacen en gran parte de la política religiosa y cultural española de nuestro Siglo de las Luces.