

LA BATALLA POR LA ILUSTRACIÓN ESPAÑOLA

José Luis Villacañas

A propósito de *La mentalidad ilustrada* de Francisco Sánchez-Blanco, Taurus, Madrid, 1999.

1.— SOBRE EL TÍTULO

«La mentalidad de la primera ilustración española» hubiera sido un título más apropiado para esta obra que, en rigor, se extiende por la historia de las ideas españolas desde los últimos años de la monarquía de los Austria hasta el inicio del reinado de Carlos III. Este ajuste del título, que haría explícito el ámbito temporal en el que se mueve el análisis, no puede ser, a pesar de todo, el último que le viene en mente al crítico. Tras leer el libro, tampoco obtenemos una noción específica de la mentalidad ilustrada, entendida ésta como ideal-tipo histórico-filosófico. En realidad, el libro de Sánchez-Blanco es más bien una muy documentada historia de las polémicas intelectuales que vieron la luz en la España de los primeros Borbones, así como de sus antecedentes en el reinado de Carlos II. «Intelectuales», como resulta notorio, es una ambigua palabra y la uso para referirme a los ámbitos relacionados con la epistemología, la ciencia, la lógica, la física, la retórica y otros temas relacionados con la metafísica y la teología. En un país con una tradición filosófica más reconocible, se trataría ciertamente de las discusiones sobre la razón moderna en sus formas más emblemáticas. Pero en un país como España, en el que no ha existido una gran tradición filosófica reconocible, las polémicas se despliegan desordenadas, dispersas y con perfiles menos nítidos. Uno de los méritos del libro de Blanco, sin embargo, reside en que todo ese abundante material polémico resulta ordenado en tres grandes frentes [p. 9] que se hacen visibles con cierta verosimilitud: el de los médicos novatores, que parten de posiciones escéptico-empiristas para alcanzar, hacia la mitad de siglo, las tesis materialistas; el de los eclécticos humanistas rezagados, que enlazan con el tardobarroco y que se proyectan hacia el tradicionalismo conforme pasa el siglo, y el de los ortodoxos aristotélicos que en el fondo anclan en posiciones

tridentinas con furia. Así que un título que pretendiera reflejar fielmente el contenido de este libro debería decir algo así como «Novatores, Tardohumanistas y Tardoescolásticos: Las polémicas intelectuales en la primera mitad del siglo XVIII». Que entre estas posiciones se reconozca la razón ilustrada, en el sentido específico de la Europa de aquel tiempo y normativo para el nuestro, es desde luego otra cuestión. Creo que ninguna de aquellas posiciones estaba a la altura de las posiciones conquistadas por la razón ilustrada alemana, francesa, italiana o inglesa. Para referirnos a cosmos espirituales cercanos tendríamos que irnos a realidades político-sociales marginales, como los territorios católicos de los Países Bajos, el reino de Baviera o la misma Roma.

¿Quiere decir esto que el título que nos propone el autor sea inadecuado? Digamos que ese título, más que una descripción, encierra más bien una intención. Sánchez-Blanco quiere decir, desde luego, que, en aquella polémica a tres bandas, la mentalidad ilustrada se encarnaba en una; a saber: en la de aquéllos que partiendo de los novatores médicos de la academia de Sevilla, fecundando el sentido de la actividad de Feijoo, pasan a fundar hacia la mitad de siglo la Academia de Medicina de Madrid. Estos autores, desde el análisis de la medicina como ciencia natural básica y fundamental, estarían en condiciones de forjar una nueva teología y, en cierto modo una nueva metafísica, frente a la que propugnan los neohumanistas y los ortodoxos aristotélicos. La mentalidad ilustrada sería así justo aquélla que hasta ahora se llamaba más tímidamente pre-ilustración o Novatores [p. 8]. Como es obvio, esta valoración no tiene aspiraciones continentales, sino exclusivamente españolas. No pretende el autor decir que en el resto de Europa fuese la medicina la ciencia impulsora de la Ilustración. Dice que en España fue el fenómeno que estuvo más cerca de lograrlo. La medicina en la Ilustración europea dependía de un mapa del saber y de la ciencia, en el que antes se habían tomado decisiones precisas sobre los méritos del materialismo, del naturalismo y de sus relaciones con el hombre. Tal mapa del saber, críticamente fundado, no existe en España. Pero sin él, o casi sin él, la medicina funcionó como la punta de lanza que podía haber forzado su introducción y su vigencia.

2.— HISTORIA INTELECTUAL E HISTORIA POLÍTICA

Así que estamos ante la propuesta de un mapa intelectual de la producción científico-teórica anterior a Carlos III. De ese mapa se sigue una consecuencia normativa clara: la mentalidad ilustrada sería la de aquellos médicos, primero escépticos, luego empiristas, por último materialistas y teóricos. Este momento ilustrado sería el impulsado por los ministros reformadores de Fernando VI, y sobre todo por el marqués de la Ensenada. Además, esa mentalidad quedaría cobardemente excluida del nuevo gobierno de Carlos III

después de motín de Esquilache. Frente al reinado más ilustrado de Felipe el Animoso, el de Carlos III sería un «sistema del despotismo carolino» que fomentaría una «represión de las novedades» [p. 333]. Como es obvio, esta comprensión de las cosas —que no es desde luego inverosímil— debe tener algún motivo polémico, si no varios. Uno de ellos, quizás el primero, consiste en oponerse a la complacencia de la investigación subvencionada por el Estado de las autonomías, que fomentaría la creación de mitos autóctonos, como el valentino Mayans, el madrileño Carlos III o el extremeño Forner. Otro que alcanzo a identificar me produce igual satisfacción: el de oponerse a una comprensión de la historia que excluye de forma rigurosa la apelación a la historia de las ideas, concentrándose en las curvas de precios, las decisiones administrativas y los procesos políticos [p. 8]. La tercera motivación polémica aspira a disputar la centralidad a las interpretaciones de Menéndez Pelayo, Jöel Saugnieux, Sarrailh y Mestre. Ni la Ilustración es jansenismo, ni es progresiva influencia de la heterodoxia, ni es el conjunto de medidas de la administración carolina, ni es el movimiento de las sociedades de Amigos del País, ni desde luego ese momento neohumanista y reinstaurador de la cultura Austria protagonizado por Mayans. Una pregunta ulterior sería reconocer qué y cuánto nos queda después de estas exclusiones.

3.— EL PAPEL DEL ESCEPTICISMO

Si tuviéramos que reconstruir brevemente ese mapa a tres bandas tendríamos que decir que la mentalidad ilustrada tiene su germen en el movimiento «novator» que se extiende por los círculos médicos de Zaragoza, Madrid y Valencia. Su más importante representante es Juan de Cabriada que edita en 1686 una *Carta filosófica, médico-chymica*, en la que manifiesta admiración por Francis Bacon, Robert Boyle, fundador de la Royal Society londinense y autor de *The Sceptical Chemist*, Thomas Willis, van Helmont y Th. Sydenham. En la misma línea experimentalista, todavía antes de que cambiara la monarquía, entraría el grupo de médicos sevillanos, antigalénicos, defensores de las innovaciones farmacéuticas, adictos a la prudencia escéptica, *usadores* del microscopio, afirmadores del progreso en el tiempo [pp. 30 ss] y admiradores del atomismo católico de Gassendi. Todos ellos son los antecedentes de la *Medicina scéptica* de Martín Martínez, editada en 1722 y claramente rupturista con la ciencia universitaria que hacía de la medicina una disciplina especulativa sometida a los teólogos.

El escepticismo funciona aquí como una estrategia de separación respecto a dogmas teológicos inespecíficos. En esa separación del conjunto de viejos saberes dogmáticos de los *clercs* se describe un terreno autónomo de investigación. Por eso, el escepticismo marca una distancia mediante un

rechazo, pero no desea reocupar el terreno impugnado, ni rehacer el tejido sistemático. En este sentido, deja espacio para esa autoafirmación parcial que ha de formar un ámbito de conocimiento propio. De ahí que el calificativo de escéptico, aplicado a una práctica concreta, indique que se trata de una «ciencia indeterminada y considerativa» [p. 47]. La medicina, así, disputa un fragmento a la vieja continuidad sistemática de la concepción del mundo fundada en la teología. Como resulta lógico, el hilo conductor de esa disputa no es estrictamente teórico. Al contrario, al liberar una disciplina de la sistematicidad especulativa, se le dispone para realizar una finalidad secular, capaz de atender a la naturaleza de las cosas, a alguna de las necesidades humanas.

La *epojé* escéptica, como ha visto muy bien Sánchez-Blanco, suspende el juicio acerca de los saberes ahora denunciados como ajenos al propio discurso médico, como son la teología y la ética. Por eso, «el escepticismo no es el término, sino el comienzo de la actividad cognoscitiva» [p. 48]. Saber dudar es saber desprenderse de un amarre en un complejo de saberes que, por comparación con el que se busca, se han tornado inútiles. Como es lógico, este dudar impugna la figura profesional que hasta entonces tenía el monopolio del saber: el profesor especulativo-universitario, cómodamente instalado en la Universidad tradicional, y sometido a un complejo sistema de autoridades, desde la Biblia hasta Galeno, pasando por Aristóteles. Feijoo, fuera de esa universidad, escribiría una *Aprobación apologética del escepticismo médico* para prologar la segunda edición de la obra de Martín Martínez. Al decir de Sánchez-Blanco —y aquí es muy convincente— esa será una base definitiva para la actividad del maestro benedictino.

Más discutible es la generalización de ese escepticismo médico como actitud filosófica capaz de invadir el campo de los demás saberes y alzarse con pretensiones sistemáticas. «El escepticismo de comienzos del siglo XVIII es la actitud intelectual necesaria para admitir un concepto perfectivo y ecuménico de la verdad», dice Sánchez-Blanco [p. 54]. Creo sinceramente que el escepticismo es un concepto relativo. Sirve, como he dicho, para separar una esfera autónoma del sistema de saberes tradicionales. Pero no funda una visión metafísica general. Siempre, tras la negatividad que implica, espera una afirmación. Que el mismo Martín Martínez, en 1730, editara una *Philosophia scéptica, extracto de la Physica antigua y moderna, recopilada en diálogos entre un aristotélico, cartesiano, gassendista y scéptico, para instrucción de la curiosidad española*, no es motivo para pensar que su autor defendiera un escepticismo metafísico. En el fondo, se trata de fundar un empirismo antiespeculativo, confiado en la veracidad de los sentidos y capaz de permitir una observación atenta, sistemática y repetible [pp. 54-55] y de fundar un «hábito opinativo». El escepticismo, en este sentido, podía fundar

las ciencias particulares. Sin duda, se podría abrir ahí una mentalidad de especialista fáustico. Pero no una mentalidad ilustrada como tal. Al menos no tenemos noticia de la aplicación de la *skepsis* a la vida política, a la vida moral, a la vida religiosa. La actitud escéptica ni se ha sistematizado a sí misma ni se ha transformado en la crítica sistemática.

4.— EL PAPEL DE FEIJOO

El autor, sin embargo, cree que ésta es la obra de Feijoo. El autor gallego-asturiano surge de esta actitud, tejida en una amplia red de corresponsales entre Madrid, Sevilla, Oviedo y otras partes, lo que garantiza a su empresa el éxito de público [p. 65]. La diferencia entre Martín Martínez y Feijoo es la generalidad de su actitud, aplicada a todo el ámbito de saber. Pero ahí reside la cuestión central. Feijoo, en mi opinión, no se lanza a una crítica sistemática, en el sentido ilustrado, partiendo de una *epojé* de las capacidades del sujeto para el conocimiento. Jamás deja de pensar que ciertas cosas son intocables. Jamás pierde de vista el horizonte de que la elaboración crítica debe detenerse ante ciertos contenidos. Esa misma generalización de la praxis médica por parte de Feijoo ya no puede presentarse como escepticismo. De hecho, Feijoo conoce lo peligroso de un escepticismo sistemático, como el pirronismo histórico de Pierre Bayle, que le huele a herético [p. 87]. En esa valoración de Bayle se muestra a las claras cómo el pensamiento español no estaba dispuesto a prescindir del adjetivo que la ilustración inglesa, francesa y alemana deseaba dejar atrás. La ortodoxia y la heterodoxia no era el límite de la actitud ilustrada en Europa. El par ortodoxia-heterodoxia no era relevante para el pensamiento europeo y éste siempre lo impugnó. Para evitar estos caminos, cuando el escepticismo propedéutico de los novatores se generaliza, genera más bien un empirismo generalizado, un experimentalismo al estilo de Bacon, que no tiene como base, desde luego, una teoría del conocimiento definida. Cuando Feijoo habla de escepticismo filosófico [p. 71] reconoce que trata de sembrar la incertidumbre, como procedimiento metódico para hacer brotar lo nuevo, lo útil, el saber concreto. La desconfianza es también un elemento crítico cuando domina la actitud autocomplacida de la universidad más anquilosada de Europa. Pero Feijoo, haciendo uso de estrategias más bien tradicionales, siempre ha mantenido en el terreno de la religión un fideísmo compatible desde siempre con el escepticismo. En este terreno, más que escepticismo, se trata de crítica, pero de crítica muy inicial, contra las creencias populares, contra las tradiciones y contra las autoridades. No tenemos aquí la crítica interna a un campo de saber reconocido en sus reglas, y menos que nada la crítica del conocimiento como tradición. De ahí que la posición de Feijoo resulte muy eficaz para desconstruir el error tradicional [p. 79]

—Bacon, de nuevo—, pero demasiado tímida cuando respira en un ambiente de ciencia ya construida, cuyos fundamentos epistemológicos no es capaz de proponer con profundidad [p. 74], ni cuyos procesos de crecimiento es capaz de alumbrar internamente. Si Feijoo hubiera dado ese paso, su crítica de la religión, de la moral y de la política habrían ganado una radicalidad que habría desbordado el tabú de la ortodoxia.

Bacon es desde luego la fuente última de la posición de Feijoo. Sin embargo, deberíamos estar atentos a la hora de identificar lo que Bacon significa. Por una parte, el canciller inglés es anterior a Descartes, pero por otra todavía le esperaba una nueva y magnífica influencia tras la caída del espíritu de sistema del cartesianismo defendido por Fontenelle, y tras la prioridad de la geometría defendida por D'Alembert. En este sentido, Feijoo ya canta, como luego Diderot, el gran magisterio de la experiencia, se opone a Descartes, con su espíritu de sistema, con sus ideas claras y distintas autoconscientes y niega que se pueda llegar a conocer la íntima naturaleza de las cosas. Esta comprensión de las cosas es compatible con la epistemología de Locke, que rechaza las ideas innatas y que, desde Voltaire, pasaba por ser en Europa defensor de un escepticismo metafísico y de una compleja teoría del conocimiento científico. Pero el Bacon de Feijoo es el que acaba con la teoría de Aristóteles, el que rompe con toda teoría de las formas naturales y avanza en el sentido de los *makers*, a quienes Feijoo llama inventores [p. 101]. No es el que acaba prestando a Diderot su sentido del cosmos, ese que acaba fundando una cosmología que conectaba con las posiciones libertinas. Feijoo sabe perfectamente que esas tradiciones, como las de Averroes y Vanini, los padres míticos del libertinismo, son inaceptables [p. 98]. Aquí, Feijoo es perspicaz, y conoce cuál es el enemigo, aunque Sánchez-Blanco no siempre lo muestre. Por una parte, sabe que Bacon abre la libertad moderna, de la que se beneficia Descartes [pp. 98, 102], pero, por otra parte, Feijoo ve en la teoría corpuscular un avance, considera que es preferible el atomismo de Gassendi, que niega la eternidad del mundo, rechaza el *horror vacui* y considera que los animales no son máquinas. El espíritu de sistema de Descartes, como luego a Diderot, le parece a Feijoo incompatible con la verdad. Donde no existe la más mínima posibilidad de relación entre Feijoo y Diderot es en la teleología del universo de Feijoo, frente al inmanentismo ateleológico del francés, que tan inclinado estaba a conceder su importancia al caos y al azar. De esta manera, resulta claro que Feijoo no está en condiciones de asumir profundamente la tesis de Bacon, ni de seguirlo por el camino de Locke ni de Diderot. Aquí, como siempre, el tabú de la ortodoxia hizo presa de él, en la medida en que tendió a pensar a Locke como materialista, de la misma manera que se suele pensar en Diderot como tal, cuando hay serias dudas de que lo sean.

5.— EL TERRENO DE NADIE

De ahí un fenómeno que no sé si Sánchez-Blanco incluirá en la mentalidad ilustrada española o no; a saber: la inclinación a quedarse en terreno de nadie de muchos de estos novatores, que acabaron retractándose de las posiciones atomistas y materialistas implícitas o explícitas de sus primeros trabajos. Aparte de la visión mucho más circunspecta de Feijoo en el tomo IV de las *Cartas Eruditas*, n. 26, que le lleva a escribir una apología de las formas superiores, está la retractación de Juan de Nájera, que vuelve al aristotelismo [pp. 107-8]. Esto es: antes de que surjan los enciclopedistas, ya existe una clara voluntad de separarse del materialismo que los librepensadores como Tolland, Collins, Wollanston, Bolingbrooke y Tindal están poniendo de manifiesto como inevitable del mundo inmanente de Bacon, de Bruno, de Spinoza. El motivo final de esta separación no está en razones internas al propio proceso discursivo, ni tiene lugar como un acto interno a la ciencia o a la filosofía, como en Kant; se produce por el olfato de heterodoxia. Esta autorrestricción externa, ¿forma parte de la mentalidad ilustrada española? Creo que este rechazo de las posiciones teóricas últimas del escepticismo, no implica que hubieran resonado en España ecos del pensamiento libertino o del materialismo, [como quiere sugerirnos Sánchez-Blanco [p. 109]. Implica, por el contrario, que desde el principio los ilustrados españoles temen asumir los procesos europeos hasta sus últimas consecuencias. Estaríamos ante una precaución filosófica *a priori*, no ante una reacción apologética *a posteriori*. Que Feijoo sea hylopsiquista, no hace sino hacer de él un gassendista, que era la forma canónica en la que se entendía reconciliada la ciencia moderna y el catolicismo. En una palabra: falla la premisa, que Feijoo hubiera sistematizado el escepticismo y hubiera extraído sus consecuencias críticas últimas.

Si hemos de llevar este proceso a tesis podemos decir que la Ilustración española, o como dice nuestro autor, la mentalidad ilustrada española, nunca dejó de contrastar el pensamiento y la ciencia con las exigencias de una ortodoxia, y no con sus propias exigencias de rigor, internas y significativas. De esta forma, jamás acabó separándose de la verdad teológica como marco insuperable externo en el que había de ser posible la verdad en general. De esta manera, no pudo acceder a una verdad científica autónoma, o a una verdad filosófica coherente entregada a sus propias consecuencias y ni siquiera a una religión genuinamente moderna. La decisión en relación con estas cuestiones está siempre sometida a la hostilidad o amistad con la religión oficial, la cual mientras tanto tampoco alcanzaba una definición propia y específica, interna a la propia reflexión, al margen de la definición autorizada de ortodoxia-heterodoxia.

Frente a estas actitudes básicas, producidas por la pervivencia de una imagen del mundo dominada por los *clercs* teólogos como última palabra del sistema mental, carecen de relevancia las aportaciones de Sánchez-Blanco sobre la lectura de actas y disertaciones científicas, la circulación de escritos de academias y la presencia de la ciencia newtoniana. Es igualmente indiferente que Feijoo llegase o no a comprender la diferencia entre el espíritu de Descartes y el de Newton —cosa que toda Europa sabía desde las *Cartas inglesas* de Voltaire— o que fuese más experimentalista que geómetra [pp. 112-114]. De lo que se trata es de que la afirmación parcial de ciencias, y su aproximación más bien escéptica y práctica, permite un pacto inmediato, libre y directo con la hegemonía del *clerc* teólogo. El fragmento de una ciencia no amenaza al todo de la teología, mientras se presente como fragmento escéptico. El escepticismo, que en Europa permitió alejarse de una metafísica estéril, en España facilitó inicialmente el pacto con la ortodoxia. Que Feijoo sigue anclado en un sistema de saber pre-ilustrado se muestra en el uso de adjetivos con los que se aproxima a la ciencia newtoniana. Así, por ejemplo, se empeña en hablar de sistema, una categoría que repugna propiamente a la ciencia experimental, y dice de él que «puedo yo justamente celebrar como ingeniosísimo, sin aceptarle como verdadero» [p. 115]. Ingenioso es un calificativo barroco, y Newton hubiese protestado claramente del valor de una obra científica que se presentase como tal, y se le negase la verdad. *Hipótesis non fingo*, habría recordado un hombre que, todavía más, se hubiese asombrado si alguien hubiese negado su genuina religiosidad.

Desde luego, Feijoo es una mente más compleja que los médicos *novatores* de principio de siglo. Pero eso no quiere decir que sea una mente *libre*, en el sentido en que sin duda lo fue la mente ilustrada. Es verdad que su elemento es el público y es desde luego cierto que sus escritos tienen dimensiones políticas innegablemente progresistas. Pero «no inhibir el juicio por temor reverencial o real ante los instrumentos represores de la autores», no hace de él ya un ilustrado, aunque desde luego dejase atrás el espíritu de los *novatores*. Exploró, incluso con valentía, el ámbito de libertad que dejaba la aceptación de unas fronteras sobre las que no se podía intervenir. La crítica en la que la Ilustración se sustancia, puede ejercer la autocensura ante la autoridad, o puede esquivarla mediante el escrito anónimo. Pero en estas actitudes no tiene su expresión genuina, sino en las permanentes pujas por desafiarla y la conciencia con la que, aunque desigual y derrotada, se plantea la batalla. Pero la batalla es total y las reglas de juego de la crítica siempre las marca la crítica. De la misma manera, la «voluntad de Feijoo de mantenerse dentro de la ortodoxia» [p. 119] no harían de él, por eso mismo un anti-ilustrado. Lo decisivo no es ni siquiera mantener un sistema de la ortodoxia, sino considerar que lo que en cada uno es ortodoxia resulta algo ajeno a la propia crítica. La cues-

tión decisiva, por la que reconocemos a un Kant como representante de la genuina mentalidad ilustrada, no es su actitud materialista, que no es específica de la ilustración ni definitoria de ella; ni su voluntad de negar la religión, que no es propia. Es la de someter a crítica todo aquello que hace referencia al discurso, la de no aceptar en absoluto un dato como definido, establecido, avalado o asegurado por una instancia soberana y ajena. La crítica es la única potencia soberana y no reconoce nada que ella misma no haya sometido a su poder judicial. Aquello que no se somete a la crítica de forma clara, como la autoridad del rey, es rodeado de categorías que le retiran el terreno bajo los pies, y sólo como provisionalmente es respetado. Para estos momentos, la ilustración ha preferido apostar por la teoría de la doble verdad, la teórica y la práctica, antes que por un escepticismo fideísta. En este sentido, ilustrado no es en modo alguno un cuerpo de tesis materiales, sino una mentalidad libre que no acepta los campos vallados de ningún discurso promovido por una corporación de *clerics* dotados de un monopolio de la verdad, total o parcial.

Por todo eso, Feijoo no es un novator, pero no es un ilustrado en el sentido continental. Es ciertamente representante de una mentalidad española de modernización, plenamente integrada en una atmósfera socio-política deficitaria en la cual él, sin embargo, ha sabido ser plenamente funcional. Podemos decir que esto es lo que sucedió en tiempos ilustrados en España e incluso decir que ésta es la Ilustración española. Pero a condición de que eso no signifique retirar un ápice de verdad a lo que entendemos por sustancia normativa de la Ilustración hoy. Sería un exceso que por asegurar que Feijoo —o menos aún Mayans— es la Ilustración española, creamos que existe un contenido normativo de tal cosa al que hoy deberíamos seguir vinculados.

Más importante todavía es que tal grado de exitosa adaptación en modo alguno puede proceder de un cálculo frío, sino que brota de la naturaleza misma de la representatividad social de su ajuste. Una crítica de la religión católica, en sentido ilustrado de la palabra, no era objetivamente posible y, con sensatez o sin ella, por cálculo o porque no la imaginaba, Feijoo no la emprendió. En esto no hizo sino ejemplificar el estado mental de su generación, ansiosa de alejar errores, de actualizar conocimientos, pero sin evidencias de que el mundo cultural de la ortodoxia católica pudiese ser desplazado de su centro.

Hemos de reconocer que la actitud de Mayans no fue diferente, aunque la suya fuese una obra centrada en los ámbitos de la historia y del derecho, que mantuvo atados al contenido material de sus ciencias, sin preocuparse por un saber filosófico que los dotase de un lugar sistemático autónomo. Pero esto significaba que España no podía entrar en esta batalla por la transformación de la posición *clerc* que se dio a lo largo del siglo XVIII, por esa voluntad de dejar atrás a teólogos, juristas y catedráticos para dar paso a los intelectuales

libres como ensayistas, experimentadores, abogados y economistas, representantes de la sociedad civil. Esta batalla no se dio en España con la fuerza de Europa porque las fuerzas sociales que apoyaron a los intelectuales en el resto de Europa, aquí no existían. La unión de la aristocracia y de la Iglesia católica era indiscutible, todavía más cuanto que los altos funcionarios de la Iglesia seguían perteneciendo a la nobleza. Sólo hacia el tercer tercio de siglo se optó por una estrategia paralela de penetración ilustrada, que no dependía de la sociedad civil, sino de la sociedad secreta. Al no avanzar estos dos fenómenos a la vez, el público y el secreto, la lucha se convirtió en una mera batalla de elites que determinaría todo el siglo XIX.

6.— EL PROBLEMA MAYANS

Deseo decir ahora algo sobre el segundo gran tema del libro, el de la identificación del otro grupo de autores que se disputan el siglo XVIII. En este campo, Sánchez Blanco ha sabido salir al paso del error más notorio en el que ha caído la historiografía procedente del padre Mestre, que insiste sin argumentos acerca del sentido ilustrado de la actividad de Mayans. Con más sentido de los movimientos históricos intelectuales que Mestre, nuestro autor propone hablar más bien de tardohumanismo para caracterizar a Mayans y su escuela [pp. 125 ss]. Más relevante es que Sánchez-Blanco considere que el humanismo es un movimiento temporal que en toda Europa ya había desaparecido desde los primeros años del siglo XVII y que en España se mantiene por obra misma del propio atraso histórico. El humanismo, en efecto, es un momento pre-moderno y su abandono puede caracterizarse de forma concreta por la crítica de la retórica como centro de las ciencias y del conocimiento depurado del latín como clave para acreditar la posición de *clercs*. Este abandono de la retórica es obra de Bacon, como es sabido. Pues bien, la dimensión central de la retórica aspira a mover a una verdadera vida cristiana, regenerada y auténtica, capaz de mantener el sentido católico previo a la escisión de las Iglesias reformadas. Ésta es la aspiración central de Moro, de Vives y de Erasmo. La Reforma protestante vería desde siempre este ejercicio de sutileza como obra de virtuosos vanidosos y elitistas. Es muy sintomático que el rey que auspició a Bacon entendiera que lo mejor que se podía hacer con las lenguas clásicas era traducirlas para el pueblo.

En efecto, todo el cosmos intelectual de Mayans procede del ambiente intelectual que emerge en el final de la dinastía Austria, asentado en estas aspiraciones reformistas, tanto más urgentes cuando la pretensión jesuítica de canalizar una reordenación general de la Iglesia ya había fracasado para entonces. En este contexto de renovación de las aspiraciones de reforma del catolicismo, conectando con las viejas formas y discursos del humanismo, la obra

de Mayans se torna luminosa y, al mismo tiempo, nos ofrece las más evidentes muestras de su limitación. Sánchez-Blanco lo ha dicho muy bien con pocas palabras: la restauración posee también un nervio de reforma [p. 127]. Con fines a esta restauración de una genuina Iglesia católica, Mayans renueva la retórica de los predicadores, expurga las fuentes de la historia eclesiástica, edita las obras centrales de la cultura Austria, mantiene la vieja noción de crítica que puso en circulación el humanismo como establecimiento del texto fiable, y aspira a la creación de un régimen político cuya mejor descripción sigue siendo la de un regalismo cristiano que vela por la buena ordenación de su comunidad eclesial en clara colaboración con el episcopado como administración religioso-política.

Sánchez-Blanco tiene razón, en mi opinión, al criticar a Mestre por trazar con este tardohumanismo la imagen de una ilustración valenciana. Creo, sin embargo, que el problema de Mestre es conceptual, no político. No se trata de defender una «visión histórica de España sin estridencias ni discontinuidades con el catolicismo postridentino», ni continuar la visión de Menéndez Pelayo —a veces la polémica que subyace a este libro roza la ofensa personal a Mestre [p. 133]—, sino de no entender la profunda diferencia histórico-filosófica entre humanismo e ilustración como ideales tipo de la inteligencia europea. Mestre, que hace de ambos movimientos casi una misma cosa, tiende a mostrar una continuidad entre ellos. Los estudios de Blumenberg han demostrado que entre el humanismo, el renacimiento y la modernidad hay decisiones filosóficas muy profundas, cambios de estrategias y desplazamientos conceptuales radicales que tienen que ver con la autoafirmación del hombre en el seno de un universo infinito en el que sobra un Dios personal y en el que, sobre todo, hay que reinterpretar la centralidad de la historia de la salvación. Sánchez-Blanco, al hablar de «humanismo renacentista» [p. 130], tampoco parece escapar a estos equívocos que, desde la obra de Aby Warburg no son justificables. El humanismo cristiano es una cosa y el renacimiento, con todas sus aspiraciones sincréticas, es otra. Todo esto no retira un ápice a la verdad que la figura en la que mejor cuadra Mayans sea el tardohumanismo.

Por lo demás, y si miramos las cosas, no desde el debate histórico-filosófico, sino desde los movimientos históricos, Koselleck ha dado, con su definición de la *Sattelzeit*, la única definición contrastable de la Ilustración. En este terreno es incuestionable que Mayans no comparte el espíritu de lo que Koselleck llama *Sattelzeit*, ese movimiento caracterizado por la democratización, la ideologización, la masificación y la politización. Es verdad que, en este sentido, tampoco Feijoo vive en esta época, aunque de su efecto pudo con el tiempo haberse producido algo parecido. En todo caso, hemos visto que esta transformación quedó también frustrada en su obra. Por la parte de

Mayans, toda su estrategia es desde luego restauracionista, como la había sido la de muchos hombres del siglo XVI, como basta ver por la cantidad de títulos que llevan el nombre de *Reinstauratio*. Todos tienen en común que existió una instauración que constituye el modelo inmortal y que Mayans identificó en el siglo XVI y la primera mitad del siglo XVII. Su reconocimiento fue para los que mantuvieron memoria de esta Edad de oro [p. 147], como D. Nicolás Antonio o el Deán Martí. Que este espíritu reformado, que conecta tanto con Vives, como con Arias Montano, pero no menos con Bossuet, sea visto por los celotes del aristotelismo contemporáneos suyos como propio de la modernidad, no significa sino que la escolástica tenía memoria de sus enemigos históricos españoles y de qué elites le habían disputado la posición *clerc*, fracasando. Pero conviene no perder de vista a la historia conceptual aquí: El uso de determinados epítetos —aunque no sean los propios de la *Sattelzeit*— tiene un nivel polémico, combativo, ideológico, y para comprenderlos debemos entender quién los pronuncia y contra quién. Que Mayans sea llamado por Vicente Calatayud, su paisano aristotélico, un novator, no es lo mismo que Mayans se llame a sí mismo tal. Que Mayans se llame jansenista a sí mismo —nunca lo hace— habría querido decir algo muy distinto de que un jesuita le hubiese llamado así.

A veces uno tiene la impresión de que Sánchez-Blanco se deja mover por un espíritu poco histórico. No es seguro que los humanistas no «pretendan cambiar nada esencial» [p. 134]. A veces la *restauratio*, emprendida a des-tiempo, puede significar un gran cambio. La prueba de este juego, a veces caprichoso, de la tradición se tiene en cierto nacionalismo catalán: es también una *restauratio* tradicional emprendida en un tiempo de plena modernidad que lleva a repensar el sentido del Estado con más fuerza que las posiciones *liberales modernas*. Conclusiones tan duras como las que Sánchez Blanco vierte contra Mayans quizás sean injustas. Es como decir que Erasmo de hecho no quería cambiar nada con su reforma de la Iglesia en el sentido de capturar el sentido de un cristianismo primitivo. Otra cosa es que históricamente esta estrategia ya hubiera dado de sí todo lo que podía dar. Pero el dar de sí es un asunto de constelaciones históricas que nunca están definidas *a priori*.

Por muy tardohumanista que fuese Mayans, nadie puede dudar de que anhelara otra España. Que tuviera una actitud reverencial por la letra escrita, como el humanismo, no significa sino que pensaba que el buen texto era el motor de transformación. Lo viejo en él es esa confianza en la retórica y en la crítica filológica. Que en todo ello se quisiera buscar lo originario, y que lo legítimo sea lo autenticado como lo inicial no es una actitud anti-moderna. Mably quiere lo mismo cuando edita la historia de las instituciones de los antiguos francos y sus escritos serán decisivos para exigir la convocatoria de

los Estados Generales. Que pretenda purificar la religión católica no es *per se* una actitud anti-ilustrada. Lessing, Kant, Hegel y Fichte pretenden dar con el genuino sentido del luteranismo y, en buena medida, están atravesados de un espíritu que yo no dudaría de llamar religioso. Lo decisivo es la diferencia en la forma de abordar el hecho religioso, que en Mayans pasa por restablecer el episcopalismo regalista. Sánchez-Blanco, que no parece haber profundizado en los escritos de Mestre sobre la reforma de la Iglesia de Mayans, no identifica plenamente sus ideales, tan cercanos al ejemplo de Bossuet. Pero en verdad, y por muchas que fueran sus razones, Mayans tiene aquí un gesto tradicional. No hay un solo elemento moderno en su propuesta y, aunque ésta se haga a través de la crítica, es sobre todo una crítica que salva el sentido tradicional, no una que imponga un sentido nuevo. Que haya perseguido un ideal irenista, es desde luego una herencia del espíritu que fundó Erasmo. También Leibniz y Kant atienden los problemas de la paz. Una vez más, las diferencias están en los medios de análisis, en el caso de Kant, la observación del derecho moderno, y en el caso de Mayans, las fuentes católicas o pre-reformadas tradicionales, justo aquellas instituciones que para los ilustrados eran consustanciales a la guerra.

En este terreno de la historia política o de las ideas, no es por tanto una discusión apropiada la que conduce a un veredicto del tipo «Ilustración española, sí», «Ilustración española, no». Sea cual sea el veredicto en este campo —que desde el punto de vista filosófico-histórico es muy claro—, luego queda comprender las cosas. El problema en este campo consiste en identificar los cosmos ordenados de visión del mundo, caracterizados por la hegemonía de una ciencia sobre otras o el orden entre ellas, los sistemas de *clercs* que se organizan sobre ellas, las instituciones en las que se verifican los conocimientos, los sistemas sociales en que se ordenan, las relaciones con el poder que integran, los aliados y actores que los impulsan y los sostienen. Ponerle un nombre genérico y contestar con un sí o un no, es aquí una actividad intelectual dudosa. Aunque todos los movimientos europeos tuvieran en España una repercusión, mayor o menor, esto no resolvería nada. Registrar las ondas de esa influencia no ayuda en nada a entender el movimiento profundo de las placas tectónicas de la cultura española. En este contexto hay que juzgar las diferencias entre Mayans y Feijoo. Lo que enfrenta a estos hombres es desde luego algo más que una diferencia personal de talante y estilo. Ambos tienen dos modelos relativamente cerrados y coherentes de intervención socio-cultural. Ambos se oponen, como el humanismo propiamente dicho del siglo XVI se opuso a la escolástica aristotélico-tomista, a la silogística, a la *questiones disputata*, etcétera [p. 159], y ambos gustan de las matemáticas, como ya gustaba de ellas Nicolás de Cusa. Ambos proponen reformas de las instituciones existentes y desde luego Feijoo no es un revolucionario. Esta no es

la diferencia, como a veces parece sugerir Blanco [p. 152]. Ambos, Mayans y Feijoo hicieron su obra fuera de las universidades, frente a otros que como Wolff, Kant y Schiller la hicieron dentro de ellas. No hay aquí un detalle decisivo. Que Mayans se oriente por el pasado es cierto, pero también Robespierre lo hizo. No creo que Feijoo fuera, en cierto sentido, menos nacionalista que Mayans, pero lo era de otra manera, en la que desde luego el Siglo de Oro y la Iglesia nacional no eran tan centrales. Que Mayans se vinculase a la cultura del Siglo de Oro no implica que hiciese una apología de la casa de Austria, so pena que Fray Luis de León o Arias Montano sirvan para este fin. Pero es verdad que el sistema de saber del que dispone Mayans es el humanista, mientras Feijoo, con su aportación, tiene más en el punto de vista la sociedad inglesa moderada, con sus síntesis específicas. Desde cierto punto de vista, es fácil comprender que para un hombre como Mayans lo que ofrecía Feijoo era bien poca cosa, de la misma manera que es fácil comprender que para Feijoo la obra propia ofrecía un sistema de referencias para el público español más avanzado del conjunto social. En todo caso, Mayans encarnaba un tipo de *clerc*, y disponía de un modelo aristocrático de hombre [p. 163] que sigue siendo el del prudente y refinado retórico, mientras que Feijoo aspiraba a generar una nueva elite ilustrada con su nuevo saber, apegado a las parcialidades de la vida ensayística. La monarquía como institución tenía más necesidad de Mayans que de Feijoo, pero la sociedad gustaba y necesitaba más de Feijoo que de Mayans. Todo esto da una idea de que la monarquía como institución estaba más atrasada que la sociedad. La primera estaba empeñada en los mismos pleitos regalistas que Felipe II, mientras que la segunda esperaba anhelante una revitalización de sus estructuras productivas, técnicas y económicas. En cierta manera, la monarquía tenía que desplegar todavía las estrategias de un patrimonialismo a la defensiva, estadio que las monarquías europeas ya habían superado con sus respectivas monarquías nacionales, que habían generado sociedades civiles más fuertes. En todo caso, tanto Feijoo como Mayans son significativos con su entorno social y de él son síntomas funcionales. Que ninguno de los dos llegase a dominar de forma clara en las elites españolas del siglo XVIII nos da una idea de la escasa fuerza con que los *clercs* ajenos al sistema de la teología se imponían en la realidad.

Estos hechos no han sido suficientemente evaluados por Sánchez-Blanco, me parece. Casi desprecia la tarea de Mayans en vistas a la construcción de una historia nacional de las instituciones eclesiásticas y jurídicas —tal y como en Italia hacía Muratori, y como finalmente impulsará otro valenciano, Roc Chabàs, ya en este siglo— mientras valora la necesidad de técnicos como Patiño y Campillo para activar el comercio y modernizar el sistema administrativo del Estado. En este orden de cosas, Sánchez-Blanco llama paradoja a la coyuntura española de precisar historiadores y juristas para argumentar

contra la Santa Sede, acerca de la disputa sobre la legitimidad de los privilegios de la Iglesia [pp. 157-8]. No es ninguna paradoja. Se trata de algo muy significativo del momento evolutivo de la monarquía española, que habría de obligar a Sánchez-Blanco a reconsiderar a Mayans un apologeta de la casa de Austria, como si esta fuera una realidad fáctica-existencial. No es así. El modelo de Mayans es el de una monarquía católica, que nunca fue impulsado por la casa de Austria, sino que antes bien resultó imposibilitado por ella. Lo paradójico es que Mayans, el anti-francés, tenga como modelo de relaciones Iglesia-Estado al mencionado Bossuet, que le parece el verdadero hombre de Iglesia. No era la forma de gobierno de los Austrias, aunque tampoco era la de Luis XIV. Era la vieja monarquía católica canalizada por la administración episcopal. La oferta, como es natural, era desprestigiada por los jesuitas como jansenista, lo que obviamente no era. Que a través de Juan Pablo Forner, estas actitudes de Mayans den lugar al tradicionalismo decimonónico, es una cosa cierta; pero en estas fechas no era un ideal reactivo, sino un ideal positivo y posible desde el sentido común y el estado real de las cosas de España, ideal que Felipe II bloqueó al entregar el poder a la Inquisición. Que en España aquel modelo ideal episcopalista pareciera más viable y deseable que ningún otro es lo que debe explicarse, no denunciarse el que así fuera. Que tenía que ver con la destrucción de las viejas constituciones de la corona de Aragón, era obvio. Pero emergía de la imposibilidad de comprender que la nueva administración militar de los Borbones fuese la definitiva. El propio vacío de estructuras políticas hizo viable imaginar ese modelo episcopalista ideal. Obviamente, con el cambio de siglo, y ante la radicalización de las ideas nacional-liberales, el episcopalismo fecundaría el carlismo. Pero el propio hecho de esta fecundidad carlista, avala la posibilidad objetiva del ideal en tiempos de Mayans.

Carece así de sentido decir que las propuestas de Mayans eran de poco relieve para la sociedad civil. La cuestión era que lo mejor de esa sociedad civil era más bien gente como Mayans y era gente que leía a Feijoo, y todos ellos eran extremadamente débiles como para ver que ninguno de sus puntos de vista serían rotundamente apoyados, como podían ser los puntos de Locke entre los puritanos, los puntos de vista de Burke entre la *gentry*, los puntos de vista de Mably entre el clero bajo de Francia, o los puntos de vista de Kant entre los funcionarios prusianos o los puntos de vista de Rousseau entre los abogados civiles de Francia. Esta falta de densidad social es lo que hace verosímil que sobrevivan modelos tan contrarios del saber, y que, por su obediencia a formas más antiguas, no tengan claros perfiles para nosotros. De todo el rico material que aporta Sánchez-Blanco, que es mucho y variado, se desprende desde luego una idea que cuadra bien con lo que estoy diciendo; a saber: que no hay en España movimientos sociales precisos y organizados,

sino autores más o menos autoconscientes de sus aspiraciones. Todos ellos viven en extrema dependencia de un poder que a su vez se caracteriza más bien por sus propios déficits. Ninguno llega por eso a la movilización de las energías sociales que caracterizan la fase real de una *Sattelzeit española*, ese momento en que las ideas se convierten en ideologías de intervención masiva sobre la totalidad de la sociedad en todos sus órdenes y con todas las masas a su disposición. Esa ideologización, que es el último resultado de la Ilustración, no se da en España hasta bien entrado el siglo XIX y nunca con rotundidad.

Una de las injusticias más notables de Sánchez-Blanco sobre Mayans reside en su continua inclinación a borrar las profundas diferencias que lo separan de los representantes del aristotelismo escolástico de las universidades. Así, en la p. 170 dice que «Mayans, de espaldas al tiempo, predica imperterritito la doctrina ascética de la renuncia y la morigeración». No es la ascética una doctrina específicamente medieval ni propia del aristotelismo. De hecho, Blanco inmediatamente la refiere al agustinismo y a Vives. Ninguno es aristotélico. Kant tiene una ascética y Fichte todavía está en condiciones de proponer otra. El último tratado de la *Genealogía de la moral* de Nietzsche propone una nueva ascética. En realidad, la ascética es un elemento indispensable de cualquier teoría *clerc*. El suave hedonismo de Feijoo es desde luego más propio de las capas de la pequeña aristocracia local y de altos funcionarios, que disfrutaban de cierto bienestar, pero que no por eso son burguesas. No necesito aquí recordar la afinidad electiva entre burguesía y *ascesis*, ni las teorías de Franklin por la misma época. Ni Mayans por valorar la *ascesis* es aristotélico ni Feijoo por no promoverla es burgués. Lo que es indiscutible es que el cosmos intelectual de Mayans depende del humanismo reformador, y de él se derivan los tonos pedagógicos, moralizantes, la defensa de la verdadera libertad cristiana [p. 172] y la denuncia de la *curiositas* como una manifestación de la *cupiditas*, el fortalecimiento de la obediencia, etcétera. Mayans está defendiendo un tipo de *clerc* que ya fracasó con la dura crítica de Bacon. Curiosamente, Feijoo está aludiendo continuamente al lord canceller. Pero, con independencia de su penetración y de su rigor al proponer el universo baconiano en España, no debemos perder de vista que Bacon no se entiende sin una reinterpretación del cristianismo, en la que se vio siempre en diálogo con luteranos y puritanos. No fue el único caso. Hay ejemplos en Europa que conectan con el agustinismo y que, a través de Pascal y el jansenismo, también apuestan por una reforma del cristianismo. Nada más alejado del cosmos medieval aristotélico que estos apologistas de un nuevo cristianismo capaz de responder a las exigencias de una ciencia moderna, reconocida como ineluctable, y finalmente sorda a las reclamaciones morales del hombre. Las afirmaciones rotundas de la modernidad, desde Grocio, Puffen-

dorf y Hobbes, o las verdaderamente ilustradas de Voltaire, de Hume o de Kant no son asumibles para Mayans, como no lo hubiesen sido para Vives o para Fray Luis. Pero tampoco lo eran para Feijoo.

¿Es posible llamar al de Mayans un «programa restaurador nacionalista»? [p. 179] Es dudoso, porque España no tenía nación ni tradición nacional a la que apelar. Por eso es curioso que también para eso se tuviera que recurrir a Bossuet. Sin duda, toda la obra de Mayans depende de la voluntad de retomar el esfuerzo reformador que ha quedado incompleto y cegado con los Austrias, pero que a nuestro erudito le parece contar con suficientes obras como para hacer pie en una tradición propia y con suficientes puntos de enlace para renovar la potencia creativa del Siglo de Oro. Que a los actores como Mayans le pareciese más viable este proceso de renovación de una reforma cegada, que una hipotética aceptación de los últimos productos de la intelectualidad europea, para la que no había verdaderos portadores sociales, es comprensible. Para ellos, el espíritu que iba desde Vives hasta Cervantes pasando por Arias Montano y Fray Luis, era un espíritu valioso en sí mismo. Los juristas que desde, Carlos V y Felipe II, querían construir un regalismo monárquico capaz de pararle los pies a la corte de Roma, eran valorados por Mayans como fuentes para una reforma del Estado y de la Iglesia. Estos hombres, que entendían que ese combate había fracasado por razones obvias, entre las que Mayans identificaba la Inquisición y la política militarista, estaban dispuestos a volver a intentarlo, aunque no con mucho entusiasmo ni esperanzas. Quizás además era más apropiado este programa a las evidencias del tiempo que un programa ilustrado puro. Puede que el sentido común estuviera con Mayans, no con un Rousseau español. Era necesario eliminar el monopolio de protagonismo social por parte del grupo de los *clercs* teólogos y era más fácil hacerlo desde el grupo de los *clercs* juristas humanistas que desde un grupo de intelectuales ilustrados. Este combate entre *clercs* que las ciudades italianas dieron en el siglo XIV, que Inglaterra dio con la Reforma, y que Francia dio con Bodino, España no lo había dado. Pero decir que de esta manera se «pusieron los cimientos de una antifilosofía propiamente autóctona» [p. 179] es un exceso antihistórico, que se veda la comprensión de un sencillo hecho; a saber: que Mayans se sabía en conexión con actitudes y con visiones que eran para él claramente emancipadoras todavía, y que algún día lo fueron en efecto. Si el humanismo finalmente hubiera triunfado de manera rotunda, al menos estaba en la línea de las actitudes modernas. El problema es que no cabía la posibilidad ni de una victoria ni de una derrota y así, sobre suelo español, se amontonaban los estratos temporales e ideales, privándose recíprocamente de fuerza y de nitidez.

Esto se puede entender claramente mediante la relación de Mayans con los jesuitas. En el fondo, éstos, con sus casuísticas, sus oportunismos, sus pru-

dencias, sus exigencias de entrega de la conciencia individual ante el director espiritual, como ha mostrado Grothuyssen, no sólo habían malversado el espíritu reformista que podía alentar en Trento, sino que impedían cualquier tipo de construcción específicamente moderna, basada en la autoafirmación de la inteligencia y la libertad del individuo autónomo. En relación con ellos, la propuesta de Mayans es nítida. Por cierto, que Sánchez-Blanco vincula de una forma errónea Luis de Molina con Miguel de Molinos. El primero no genera quietismo alguno [p. 188], mientras que el segundo es incomprensible sin el jansenismo como referente último, el gran rival del jesuitismo. Esta página sin duda debe ser corregida. Como debe serlo el no considerar como propiamente jesuítico el mundo de los confesores, el de la dirección espiritual, contra el que se revela Mayans, tanto como Feijoo, como Hoyo de Sotomayor, cuya apelación a la limpieza de alma como virtud cristiana [pp. 196-7] podía ser afirmada por todos ellos, pero no por un jesuita. Que ellos fueran tomados por libertinos y jansenistas no indica sino que los jesuitas calificaban a sus enemigos según las grandes heterodoxias europeas, estuvieran o no en contacto efectivo con estos movimientos europeos.

La cuestión del jansenismo merece una nota especial. Lo propio del jansenismo no es, como quiere Sánchez-Blanco [p. 200], inseparable de la pugna entre el poder civil y el eclesiástico. Como ha demostrado Grothuyssen, el jansenismo es perfectamente obediente ante la autoridad política puesta y querida por Dios a la que se debe obedecer, excepto que imponga una fe errónea a la conciencia. Es más, hay un jansenismo político que extrema la obediencia al rey como única huella de un Dios que ha abandonado el mundo. Pero lo propio del jansenismo era más bien una serie de posiciones religiosas que extremaban las formas del calvinismo primitivo y que tenían que ver con la predestinación, la gracia y la crítica al pelagianismo. Que los jansenistas favoreciesen el poder de los obispos es más bien discutible y que dieran pie a una conciencia nacional también [p. 200]. Nada de esto es sustancial al credo jansenista, sino al galicanismo, una posición bien ganada por la Iglesia oficial francesa, que nunca entró en juegos de imperio con Roma, trampa en la que había caído España desde Carlos I. Que los jansenistas se inclinaran a una moral más centrada en «virtudes naturales que teológicas» es claramente un error. La compatibilidad con el poder civil que promueve el jansenismo es obviamente derivada de la indiferencia que para la salvación tiene ese poder siempre que no imponga una fe errónea. Si Mayans es llamado jansenista debe ser investigado si lo es por los amigos o por los enemigos. El regalismo fue un punto de unión entre el catolicismo francés y el jansenismo derivado de la propia capacidad pacificadora del rey, como se vio en el Edicto de Nantes y en la paz religiosa que fundara. Ambas cosas eran hostiles al jesuitismo, que de esta manera quería desprestigiar a sus enemigos con epítetos que desde

la bula *Unigenitus* eran condenables para la ortodoxia. Un regalista claro era Bossuet, que era a su vez hostil a los jansenistas. Para él tiene Mayans las mejores loas, porque el suyo es su modelo más perfecto de relaciones entre un Estado y una Iglesia nacional.

En conclusión, Mayans no es claramente un ilustrado a la moderna. Pero ni es un reaccionario ni está necesariamente en el origen de los movimientos reactivos del siglo XIX. Personas como Sempere Guarinos pueden iniciar su tarea bajo su mismo perfil y sin embargo a la vuelta de siglo anclar en un liberalismo nacional muy funcional para la realidad de España. El esquema de intervención de Mayans en la realidad española es definido, aspira a desalojar de su poder a los *clerics* teólogos y a dotar a la monarquía de una base jurídica regalista. El esquema de Feijoo también es definido, es más moderno y en cierto modo aspira a la penetración social, no a la renovación de *clerics*. El primero quiere generar una élite intelectual que dé la batalla definitiva por la universidad a la vieja hegemonía teológica del saber. El segundo, quiere producir más amplios efectos sociales y en su haber pueden incluirse el espíritu de las sociedades económicas. Uno ofrecía un modelo de saber y otro un modelo social muy parecido a la *gentry* inglesa. Pero no es verdad que Carlos III rompiera con este mundo. Campomanes usará los dos esquemas desde su poder cerca del rey y los usará porque había realidades que combatir con ellos: el atraso económico-técnico y el atraso en la fundamentación jurídica del poder del monarca frente a la Iglesia de Roma. La inteligencia española respondió a estos retos, que eran los suyos, y esto le dio un tono peculiar que no podía estar en la vanguardia de Europa, desde luego. Pero esa vanguardia tampoco era funcional para luchar con una realidad que también caminaba muy detrás de la europea. Para el historiador de la política, lo decisivo es atender al combate histórico, no juzgar en qué momento de la historia de la conciencia se quedó la triste España del siglo XVIII y sus intelectuales.