

## LA ESPIRITUALIDAD DEL SIGLO DE ORO EN LOS ILUSTRADOS ESPAÑOLES

Por Antonio MESTRE

### *Las grandes coordenadas de la religiosidad del XVIII*

Intentar una síntesis de la evolución espiritual del XVIII español resultaría, en el estado actual de la investigación histórica, como mínimo, una temeridad. En contraste con el XVI, que ha preocupado a los historiadores desde hace mucho tiempo, el interés por nuestro siglo de las luces es relativamente moderno y carecemos todavía de los estudios monográficos previos para establecer unas líneas claras y definidas en el campo de la religiosidad.

Una serie de razones explicarían el contraste. La historia de la literatura es, en parte, responsable, pues mientras ha visto en el XVI la plenitud en el campo de las letras, ha señalado, con el mismo prisma, la ausencia de novela, la pobre inspiración poética, el teatro de cortos vuelos en el XVIII, marginando, al mismo tiempo, géneros que como el ensayo encuentran un gran desarrollo en nuestra Ilustración. Además, el Siglo de Oro, visto por los ojos de Menéndez Pelayo, ha pasado en líneas generales como la mejor expresión del genio nacional, mientras el Siglo de las luces ha ido acompañado entre nosotros de la etiqueta de afrancesado y del origen del liberalismo, calificativos que, en todo caso, han contribuido a dividir a los historiadores hasta fechas muy recientes. Y, sobre todo, —lejos de mi intención agotar las causas del fenómeno— el siglo XVI tuvo la dicha de unas figuras sobresalientes en el campo de la mística y la espiritualidad que rara vez se dan juntas en la historia: Juan de Avila, Teresa de Jesús, Juan de la Cruz, Fr. Luis de León..., por citar unos pocos entre tantos. Pues bien, el interés suscitado por esos verdaderos gigantes, en un período realmente conflictivo de la espiritualidad europea, ha contribuido de manera decisiva al es-

clarecimiento de la evolución religiosa española a lo largo de la centuria. Por el contrario, el siglo XVIII, entre otras razones porque la Ilustración no favorece especialmente la mística, carece de esas figuras cuya personalidad marca los hitos de la historia religiosa y, en consecuencia, la problemática queda, por decirlo de alguna manera, más oscura y apagada.

Sin embargo, en el estado actual de la investigación histórica, se puede afirmar, sin temor a equivocarse, que resulta imposible identificar la problemática religiosa del XVIII español con el volterianismo, enciclopedismo francés y el hansenismo regalista. Aunque el ritmo de la evolución religiosa no fuera tan rápido como en nuestros días, resulta difícil imaginar la centuria centrada exclusivamente en un mismo tipo de inquietudes religiosas. Yo distinguiría, como mínimo, tres grandes bloques de problemas, en parte generacionales, que abarcarían la evolución secular.

### 1. Crisis de la religiosidad barroca.

Los ataques son múltiples y vienen dirigidos desde los más variados ángulos: la crítica histórica, la ciencia moderna, la experimentación... En esa línea habría que colocar la obra de Nicolás Antonio —*Bibliotheca Hispana Vetus* y, sobre todo, *Censura de Historias Fabulosas* (1)— y del marqués de Mondéjar —piénsese en *De origine carmelitarum*, ataque durísimo contra las pías tradiciones sobre el origen de la orden. Asimismo, los afanes de libertad filosófica expresados por el grupo de «novatores» valencianos como Corachán (primer ensayo sobre el cartesianismo en España) (2), Tosca (*Compendio Filosófico*) o el deán de Alicante, Manuel Martí, con su afán de continuar la labor filosófica de los estoicos o en sus alabanzas a los epicúreos (3). Pero el ataque más duro en el campo de las formas religiosas se debe, sin duda alguna, al P. Feijoo.

En el tomo tercero del *Teatro Crítico* publicó Feijoo un discurso con el sugestivo título de *Milagros supuestos*. Después de recordar las quejas de Tomás Moro, en el prólogo a su traducción del *Incrédulo* de Luciano, sobre la multiplicación de fingidos milagros, narra una serie de sucesos naturales falsamente considerados milagrosos ocurridos en su tiempo y sienta su idea base: hay que evitar «dos extremos, ambos viciosos: la credulidad nimia y la incredulidad proterva». Equilibrio que es necesario mantener, asimismo, cuando de la vida de los santos se trata, según las palabras de Melchor Cano en *De locis theologicis* que nuestro benedictino transcribe.

(1) El hecho de que a su editor, Mayáns, se le persiguiera duramente, en 1743, demuestra que la superstición histórica todavía tenía muchos defensores a mitad del XVIII. Cf. A. MESTRE, *Ilustración y Reforma de la Iglesia. Pensamiento político —religioso— de don Gregorio Mayáns y Siscar (1699-1781)*, Valencia 1968.

(2) Pese a haber sido escrito hacia 1690, fue publicado por Mayáns en *Avisos del Parnaso* de Corachán en 1747.

(3) «De affectibus animi» en E. MARTINUS, *Epistolarum libri duodecim*, Madrid 1735. Pueden seguirse los testimonios del deán así como sus ataques a las tradiciones de la venida de Santiago y de San Pablo a España en G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario III*, Mayáns y Martí, Valencia 1973.

El interés del planteamiento de Feijoo radica en el método con que intenta clarificar la veracidad o ficción del portentoso: la búsqueda de las razones que expliquen los hechos, sea documental como el caso del perro Ganelón, muerto por defender a sus dueños, cuyo sepulcro fue convertido en lugar de peregrinación y tumba de un santo, sea experimental como el sudor de sangre del Cristo de la villa de Agreda que manchaba por las noches la criada del sacerdote o, mejor todavía, el crucifijo de Lugo que movía la campana (4). Es decir, el benedictino cree que hay que buscar siempre y en primer lugar la explicación natural cuando de un hecho más o menos portentoso o extraño se trate (5).

En una explicación intelectual correcta, Feijoo no deja de observar la relación existente entre la excesiva frecuencia de supuestos milagros y la ignorancia de quienes los creen y propagan (6), o, en todo caso, el subjetivismo neurótico de quienes iniciaron su difusión (7). Más aun, el benedictino intenta descubrir las razones que explican las facilidades de éxito que encuentran tales fingidos milagros. «Cualquiera fábula portentosa que se derrame en el vulgo halla presto patronos, aun fuera de los vulgares, debajo del pretrexta que se debe dejar al pueblo en su buena fe» (8). No es ése el criterio de Feijoo, pues si bien rechaza el excesivo radicalismo en la crítica, no deja de confesar la necesidad de perseguir siempre la mentira y «mucho más cuando se acoge a sagrado, pues sólo entra en él para profanar el templo». Religioso sincero, no necesita multiplicar los milagros para mantener su fe y, buen teólogo, considera una claudicación imperdonable si en aras de favorecer la piedad de los fieles, se conculca la verdad. «La piedad, que la Iglesia pide la que promueve en sus hijos, la que caracteriza a los buenos cristianos, es aquella que se junta y hermana con la verdad: *veritati et pietati*» (9).

Ese respeto a la verdad defendido y exigido con tanta gracia, constituye uno de los méritos innegables de la obra intelectual de Feijoo. Dentro de su fe inquebrantable, el uso correcto de la razón. «La sagrada virtud de la religión, conducida en la nave de la Iglesia, navega entre dos escollos opuestos: uno es el de la *impiedad*, otro el de la *superstición*. En cualquiera de los dos que tropiece padecerá funestísimo naufragio». Pero no deja de confesar que el pueblo es más proclive a caer en la superstición. De ahí que Feijoo, que se propuso combatir «los errores comunes» insistiera una y otra vez en «depurar de vanas credulidades, que son como lunares suyos, la hermosura de la religión» (10).

(4) «Campana y el crucifijo de Lugo» en B. J. FEJOO, *Obras escogidas*, I, B.A.E., 56, pág. 520.

(5) «Sobre la multitud de milagros», en *Ibid.*, 513.

(6) «La plebe, siempre vana y crédula, en materia de milagros es vanísima: andan tan juntas su rudeza y su piedad que se prohijan a ésta los partos legítimos de aquélla. La misma credulidad de milagros, que es hija de la ignorancia, contra todo derecho, se adopta a la religión» *Milagros supuestos*, en *Ibid.*, 121.

(7) *Ibid.*, 121-2.

(8) *Ibid.*, 114.

(9) *Sobre la multitud de milagros*, en *Ibid.*, 514.

(10) *Examen de milagros*, en *Ibid.*, 524-27. También Mayáns habla de los dos extremos: impiedad y superstición, que es menester evitar, en *Carta Dedicatoria a José Patiño* que publicó en *Cartas Morales*, Madrid 1734.

## 2. Jansenismo e Ilustración

Habría que empezar analizando la cuestión de si podemos hablar de jansenismo español en el XVIII. El problema viene planteado por la necesidad de distinguir entre los defensores de las 5 proposiciones condenadas por la Bula *Cum Occasione* (1653), de Port-Royal o las teorías de Quesnel y la forma religiosa de los ilustrados españoles. El mismo Menéndez Pelayo niega la existencia de pensador alguno español que pueda ser acusado de jansenista en el aspecto dogmático. Bien es cierto que tan buen conocedor del tema como Emile Appolis titula su libro *Les jansenistes Espagnols*, pero hay que recordar el interés del historiador francés por señalar las diferencias entre los hombres que llama del «Tiers Parti» y los protagonistas del radicalismo de la última década del siglo y de las Cortes de Cádiz (11).

El problema de un nombre adecuado para expresar la realidad religiosa de los ilustrados españoles queda todavía en pie. Por mi parte, en *Ilustración y reforma de la Iglesia*, hablé del «jansenismo histórico», fórmula de Lucien Ceysens, para señalar las diferencias con el jansenismo doctrinal, dogmático o moral, del XVII francés y belga (12). M<sup>a</sup> Giovanna Tomsich prefiere hablar de «reforma religiosa y movimiento reformista» para evitar la palabra «jansenismo» que considera gastada (13), mientras Paula de Demerson utiliza la expresión de «neojansenismo» (14) y Saugnieux se sirve del circunloquio de «christianisme éclairé» que le sorprende ver traducido en España por «jansenismo» (15).

Ahora bien, pese a tantas diferencias de nombre, la identidad es sorprendente al tratar de describir la forma concreta de la religiosidad de nuestros ilustrados. Sintetizando al máximo podríamos señalar. En cuanto a las fuentes doctrinales, preferencia por la lectura de la Sagrada Escritura y los Concilios frente a los textos escolásticos plagados de cuestiones que consideran inútiles. Son partidarios acérrimos de la moral rigurosa, basada en una concepción más bien agustiniana, y, en consecuencia, exigen la contrición para el perdón de los pecados así como se manifiestan enemigos de probabilismo que identifican con las doctrinas laxas. Regalistas por convicción y al socaire de circunstancias favorables, los ilustrados defienden la jurisdicción de los monarcas en asuntos eclesiásticos relacionados con problemas temporales y, defensores de la jurisdicción episcopal por derecho divino, aprovechan todas las ocasiones para limitar la

(11) E. APPOLIS, *Les jansénistes espagnols*, Bordeaux 1966: cap. V, *Les activités du «Tiers Parti» (1767-1781)*, cap. VI, *L'entrée en scène des jansénistes (1781-1789)*... Es bien sabido que esta obra debe estudiarse en relación al libro del mismo autor, *Entre jansénistes et zélanis, le «Tiers Parti» catholique au XVIII siècle*, Paris 1960.

(12) A. MESTRE, *Ilustración...*, cap. IX.

(13) M<sup>a</sup> G. TOMSICH, *El jansenismo en España. Estudio sobre ideas religiosas en la segunda mitad del siglo XVIII*, Madrid 1972, 25.

(14) P. DE DEMERSON, *María Francisca de Sales Portocarrero, condesa de Montijo, una figura de la Ilustración*, Madrid, 1975, caps. XIII-XV.

(15) J. SAUGNIEUX, *Un prêtre éclairé: don Antonio Tavira y Almazán (1737-1807). Contribution à l'étude du jansénisme espagnol*, Toulouse 1970, 10.

autoridad jurisdiccional del papado respecto a los obispos, censuran la exención de los religiosos y celebran las ventajas de los concilios provinciales. Son, además, defensores de la religiosidad interior y enemigos del formalismo exterior y vacío que ven, por desgracia, favorecido por numerosas fuerzas de la iglesia oficial. Ni que decir tiene, que dentro de esos presupuestos religiosos, resulta perfectamente lógica y consecuente la oposición de los ilustrados a los jesuitas a quienes consideran defensores de una religiosidad superficial y formalista.

Si estas son las coordenadas generales, los matices y diferencias personales no resultan menos evidentes. El episcopalismo sincero del obispo de Barcelona José Climent, el radicalismo regalista de Campomanes, el humanista crítico de Mayáns, la serena piedad de Jovellanos o el interés por la lectura de la Biblia y de los textos litúrgicos en la lengua del pueblo de Joaquín Lorenzo Villanueva, por citar sólo unos ejemplos de todos conocidos, constituyen una serie de manifestaciones religiosas dignas de un minucioso estudio.

### 3. *Enciclopedismo y crisis de fe.*

Constituye uno de los puntos más importantes y, por supuesto, ignoramos su verdadero alcance, pues la existencia del Tribunal de la Inquisición como fuerza represiva desvirtúa el valor del silencio sobre las crisis de fe. De ahí, la dificultad de establecer una delimitación precisa entre las corrientes ideológicas, políticas y religiosas (16). Porque no todos los imbuidos por las ideas enciclopedistas se mantienen en los mismos presupuestos religiosos. La lectura de Voltaire, Rousseau, Diderot, o de d'Holbac y Helvetius, aumenta entre los españoles y no resulta extraño ver sus obras en las librerías de intelectuales como Meléndez Valdés (17). Así lo demuestran los procesos inquisitoriales de Olavide, los hermanos Iriarte, Cañuelo...

Por otra parte, el influjo de los enciclopedistas franceses en dos grupos muy conocidos por su actitud de ruptura, las escuelas de Salamanca y de Sevilla, resulta evidente. Pero deducir de ahí que todos sus miembros sufran una crisis de fe es a todas luces, falso. Y basta para demostrarlo la ortodoxia de Jovellanos. Más confusa aparece en otros personajes de los mencionados grupos y puede observarse, con frecuencia, una actitud dubitativa en la trayectoria religiosa, tan distinta por lo demás, de alguno de ellos: Reinoso, Lista, Quintana y el mismo Meléndez Valdés... (18). Pero la

(16) Pese a los recientes estudios, el tema continúa sin abordarse en profundidad.

(17) G. DEMERSON, *Don Juan Meléndez Valdés y su tiempo (1754-1817)*, Madrid 1971. No obstante las obras de Voltaire estaban en la librería de Mayáns a mediados de siglo, regladas por el mismo editor.

(18) M. MENÉNDEZ PELAYO, *Historia de los heterodoxos españoles*, B.A.C., II, 630; DEMERSON, I, 568-9; H. JURETSCHKE, *Vida, obras y pensamiento de Alberto Lista*, Madrid 1951, 31-3; A. DEROZIER, *Manuel Josef Quintana et la naissance du libéralisme en Espagne*, Paris 1988.

crisis de fe resulta evidente en la evolución religiosa del abate Marchena y, por supuesto, de Blanco-White quien, después de la pérdida de fe, buscó con ahinco los libros anti-religiosos franceses. «Nunca he experimentado mayor placer que la primera vez que saboreé la libertad de pensar, pero pronto le siguió una ardiente sed de todo lo que destruyendo mi antiguo modo de pensar pudiera fortalecer y confirmar mi incredulidad. Pagué exorbitantes precios por cualquier libro irreligioso francés, de los que algunos libreros españoles se atrevían a exportar con afán de lucro... Ellos (sus compañeros) poseían, y me prestaron sin dificultad, todos los libros anticristianos que producían las prensas de Francia» (19).

### *Progresiva valoración de Erasmo*

El desarrollo pormenorizado de los problemas enunciados está fuera de nuestro alcance. Por lo demás, mis pretensiones son mucho más modestas. Se trata de aportar unas notas al bloque de asuntos incluidos en el aparato *Jansenismo e Ilustración*. Y aun en ese aspecto limitaré mi trabajo a ver la influencia de personajes muy caracterizados de la religiosidad española del XVI en el grupo de ilustrados acusados de jansenistas. Pero antes de entrar en el tema, me permitiré una digresión sobre el recuerdo de Erasmo en nuestro XVIII.

En la interesante reseña que hizo de mi libro sobre Mayáns, *Ilustración y Reforma de la Iglesia*, el ilustre hispanista François Lopez, manifestaba su sorpresa: «Qui plus est, un homme tel que Mayáns montre de toute évidence une prédilection particulière pour ces esprits qui, jadis, accueillirent et propagerent le message d'Érasme: Vives, Fray Luis de León, Luis de Granada, Arias Montano, etc...Plutôt, donc, qu'un philojanséniste, l'erudit valencien ne serait-il pas un lointain héritier d'Érasme et l'humanisme espagnol du XVIII<sup>e</sup> siècle une réapparition de ce courant, després longtemps tari, que Marcel Bataillon a étudié dans son maître livre?». Y acaba preguntándose: «comment cet héritage a-t-il pu être retrouvé au XVIII<sup>e</sup> siècle? N'y a-t-il pas eu quelques hommes au XVIII<sup>e</sup> siècle pour le conserver et le transmettre? Pourquoi, enfin, est-ce à Valence que des mains pieuses et ferventes l'ont recueilli?» (20).

Cuestiones nada fáciles de resolver. Parece claro, hoy día, que el Siglo de las Luces en Europa redescubrió a Erasmo. No se trata, sin embargo del Erasmo completo, sino más bien del aspecto racionalista que latía en el humanista de Rotterdam. Así, los ilustrados —piénsese en Voltaire o Gibbon— quisieron ver en Erasmo el iniciador de la tolerancia religiosa que, como herederos, desean implantar en la sociedad (21). ¿Hay también

(19) J. M. BLANCO WHITE, *Cartas de España*, Madrid, 1972, 123.

(20) F. LOPEZ, *Comptes rendus*, en «Bulletin Hispanique», LXXI, 1969, n. 3-4, 623-4.

(21) H. R. TREVOR-ROPER, *De la Réforme aux Lumières*, París 1972, en especial el artículo «Les origines religieuses de l'ère des Lumières», 237-79.

en España una revitalización de Erasmo y es, en todo caso, el pensador racionalista el que interesa? Más aun, ¿se trata de una pervivencia erasmiana o de un redescubrimiento?

Debo confesar que tenía ya completamente redactado el presente estudio cuando recibí, obsequio del autor, *Juan Pablo Forner et la crise de la conscience espagnole au XVIIIe siècle* (Bordeaux 1976) de François Lopez. Pensé inmediatamente en eliminar los aspectos tratados por López pero, tras una más serena reflexión me convencí de la oportunidad de mantener el trabajo en su integridad, añadiendo algunas referencias necesarias después de aparecer la obra. Quizás el motivo fundamental de mi decisión se deba a que López, según confiesa explícitamente, no ha podido utilizar el prólogo de Vicente Blasco a *De los Nombres de Cristo*, que constituye la base de muchas páginas de mi artículo.

El tema del uso tardío de Erasmo ha sido objeto de recientes estudios. Otis H. Green, C. Clavería, Domínguez Ortiz y últimamente François López han escrito sobre su influjo retrasado, pero con diversidad de criterio. Domínguez Ortiz cree que desde fines del XVI la figura de Erasmo no interesa en España. Por el contrario Green y Clavería respecto al XVII y F. López en cuanto al XVIII se refiere, y sobre todo en el caso de Mayáns, insisten en valorar el influjo erasmiano. López utiliza textos decisivos de Mayáns sobre Erasmo. Así las palabras del valenciano: «Erasmo... hombre de sumo ingenio y padre de los críticos modernos», publicadas en la *Conversación de Plácido Veránio* (1737) demuestran un singular aprecio cuando don Gregorio consideraba como misión personal suya establecer la crítica en España. Pero adquieren especial relieve los textos de la *Vivis Vita* (1782) en que Mayáns alaba, con entusiasmo las ediciones de los Santos Padres realizadas por Erasmo o confiesen con satisfacción el aprecio de los teólogos españoles del XVI por el humanista de Rotterdam: «Erasmo in Hispania non defuerun theologi qui eius opera in pretio haberent, quorum mentio in Epistolis Vivis, et fortasse non ingratum esset lectoribus eorum noticiam adipisci...» (21 bis). Por mi parte añadiré algunos textos desconocidos o no utilizados por el hispanista francés y, sobre todo, otros del círculo de Mayáns que indican, cuando menos, interés por Erasmo.

Los datos que poco a poco vamos conociendo vienen a confirmar las teorías de Bataillon de que la inclusión de algunas obras de Erasmo en el Índice Inquisitorial de 1559 no acabó con el influjo del pensamiento erasmiano. Sobre el influjo del humanista de Rotterdam en Arias Montano han insistido, desde perspectivas distintas, Eugenio Asensio y Ben Rekers (22).

(21 bis) O. H. GREEN, *Erasmus in Spain 1569-1624*, «HR» (1949) 331-2 y *Additional data on Erasmus in Spain*, «MLQ» (1949, 47-48); C. CLAVERIA, *Citas de Erasmo en el siglo XVII*, «Correo Erudito», V, 211. Autores citados por A. Domínguez Ortiz en su artículo, *Cartas tardías de Erasmo*, «Revista de Filología Española», XXXIX (1955), 344-350; F. LOPEZ, *Juan Pablo Forner*, 132-6.

(22) E. ASENSIO, *El erasmismo y las corrientes espirituales afines*, «Revista de Filología Española» XXXVI (1952) 31-99; BEN REKERS, *Arias Montano*, Madrid 1973, especialmente el cap. V: Discipulos de Montano en España. S. GARCIA MARTINEZ, *El Patriarca Ribera y la extirpación del erasmismo valenciano*, en «Estudis» 4, (1976) nota 27, ha puesto de relieve, siguiendo a Guilleumás de Rubió, las publicaciones del *De constructione* de Erasmo, sin su nombre, hasta 1717.

Pero tenemos, además, un personaje tan caracterizado por su espíritu contrarreformista como san Juan de Ribera, arzobispo de Valencia durante largas décadas, que constituye una buena prueba de la pervivencia erasmiana. Además de los datos aportados por su más reciente biógrafo (poesía *Opera Omnia* de Erasmo, su amistad con san Juan de Avila y Fr. Luis de Granada sorprendentes en un contrarreformista) podemos observar un hecho singular. Entre los apuntes manuscritos que Juan de Ribera tomó en Salamanca, podemos encontrar la bibliografía dictada por sus profesores al estudiar la Sagrada Escritura. Al tratar del Nuevo Testamento, observamos entre los comentaristas aconsejados, a san Jerónimo san Agustín, Crisóstomo, Beda, Teofilacto... Pero el único autor que aparece aconsejado para todos y cada uno de los libros del Nuevo Testamento es Erasmo (23).

Todo esto no puede hacernos olvidar, sin embargo, la actitud de recelo y en gran parte despectiva que respecto a Erasmo tomaron dos humanistas del XVII de la categoría de Quevedo y Saavedra Fajardo (24). Pues bien, la misma actitud inicial de recelo podemos observar en los hombres del XVIII. El mismo Mayáns, en el prólogo a sus *Epistolarum libri sex* (1732), después de alabar el ingenio de Erasmo y su enorme facilidad, no olvida la clásica acusación ignaciana: *lectori inducit superbiam*. Más aun, en un *Index criticus*, donde el valenciano anotaba las referencias bibliográficas de las lecturas que consideraba interesantes, podemos encontrar escritas con letra juvenil, algunas observaciones centradas en la persona y obra del humanista de Rotterdam. Si bien señala que «Erasmo murió católico, Bocard, Diss. 1, p. 3», no deja de anotar: «Erasmo en su *Moria* se manifestó ateísta, pues hizo burla de la religión y de cuantas cosas hay serias en el mundo, disculpándose con que hablar de necesidades es propio de la necesidad cuyo papel representa» (25). La concepción literaria neoclásica, de que tan imbuido estaba Mayáns, nos induce a atenuar un tanto su juicio y, en este sentido, es conveniente recordar su censura contra el Fr. Gerundio, pues consideraba que «no es lícito hacer una ficción impía para desterrar la impiedad» (26). Pero, de todas formas, supone una actitud de suspicacia ante la persona y, quizás más aun, ante el nombre de Erasmo.

También Feijoo manifestó recelo ante la obra de Erasmo. Al hablar de los *Falsos Milagros*, el benedictino, que en el fondo tomó una actitud erasmiana, censuró la crítica del humanista de Rotterdam. «Por este camino hizo Erasmo, enemigo escondido y más artificioso que Lutero, mucho daño

(23) Colegio Corpus Christi (Valencia), Biblioteca del santo, Ms. 27. Es decir Erasmo aparece aconsejado en los 21 libros del N. T. Le siguen en número de veces, Beda (20), Crisóstomo (16), Teofilacto (16), Jerónimo (14)... Además de *Opera omnia* de Erasmo, Juan de Ribera poseía tres ejemplares de la Biblia de Robertus Stephanus (Robert Estienne) que fueron censurados, como las obras de Erasmo, por Gil Trullench. Cf. V. VILAR HUESO, *Notas marginales de S. Juan de Ribera a Hebreos 4, 18 a 5, 10*, en «Ministerio y Carisma. Homenaje a Monseñor García Lahiguera», Valencia 1975. El biógrafo a que nos referimos en el texto es R. ROBRES LLUCH, *San Juan de Ribera*, Barcelona 1960.

(24) M BATAILLON, *Erasmo y España*, México 1966, 770-75.

(25) Fondo Mayáns de Corpus Christi (BAHM), 215.

(26) Mayáns a Martínez Pingarrón, 25-III-1758, BAHM, 154.

a la Iglesia. Mientras éste impugnaba las verdades de la fe, aquél descubría las fábulas de la historia». Y en esta línea Feijoo no teme discrepar de Melchor Cano, a quien se había propuesto por norma: «Dice el ilustrísimo Cano que Erasmo refutó diligentísima y rectísimamente muchos prodigios fabulosos estampados en varios libros: *Huius generis sunt alia multa, quae et diligentissime et rectissime Erasmus refutavit*. Suscribo en cuanto a la diligencia, no en cuanto a la rectitud. En aquel tiempo y en aquellas regiones, donde se predicaban doctrinas nuevas, los que cavaban en la historia eclesiástica para destruir fábulas, eran minadores ocultos contra los dogmas, porque la errada lógica del vulgo arguía de lo uno contra lo otro» (27).

En idéntica postura antierasmiana se coloca el dominico valenciano Jacinto Segura, enemigo del P. Feijoo. Segura justifica el juicio de Melchor Cano, pues el elogio se refiere a la erudición histórica, y ataca la censura de Feijoo, pues Erasmo es responsable de cuanto escribió, no de la interpretación que hicieron otros de sus trabajos históricos. Pero el concepto sobre la ortodoxia de Erasmo es similar al del benedictino: «El referido Expurgatorio del Santo Oficio coloca a Desiderio Erasmo de Rotterdam con la nota de *auctoris damnati* en la clase de escritores herejes... En el num. 5 dejamos a Erasmo en el concepto, según prescribe el Expurgatorio citado de la Inquisición de España, como es justo. No ignoramos que algunos escritores franceses y alemanes quieren librarle de herejía y defender que murió en comunión de la Iglesia Romana» (28).

Ahí tenemos, por tanto, la raíz de las censuras externas, más o menos veladas, que los intelectuales españoles del XVIII dedican a Erasmo, aun en aquellos puntos en que defienden el pensamiento erasmiano. Por ejemplo, Juan Bautista Muñoz, el editor de los sermones de Fr. Luis de Granada. En el prólogo que antepuso al primer volumen de *Concionum de tempore* escribió estas palabras: «Ecquis, qua eso, tantam pietatem cum incomparabili eruditione coniunctam non miretur? ut vel hinc, dum nihil esset amplius, perniciosus Erasmi error satis superque refutetur» (29). ¿No era ése, sin embargo, el ideal erasmiano de la reforma de la piedad? ¿No quería Erasmo una «pietas litterata»? Más aun entre los elogios que tributa Muñoz a Fr. Luis de Granada: «in eaque perficienda multum operae studii-que posuit, dum ex profanis, sacrisque scriptoribus optima quaque elegit, atque ad mores humanaeque vitae institutionem accommodavit». ¿Podría alguien negar que el mismo elogio, en abstracto, se deba tributar también a Erasmo?

Y lo que parece más extraño. El P. Scio de San Miguel publicó en 1790 la primera traducción castellana de la Biblia con permiso inquisitorial. En el

(27) *Milagos supuestos*, B.A.E., 56, 114-115.

(28) J. SEGURA, *Norte crítico*, Valencia 1733, Disc. IV, § IV, n. 5 y 10.

(29) L. GRANATENSIS, *Primus tomus Concionum de tempore...* Valencia 1786, pág. VII.

prólogo al Nuevo Testamento escribió unas palabras justificando su trabajo y el decreto del Santo Oficio de hacer llegar la Sagrada Escritura al pueblo en su lengua. Era lógico que quisiera explicar el sentido de la Bula *Unigenitus* (1713) en que se condenaba el criterio de Quesnel sobre la lectura de los Libros Sagrados. Lo que sorprende es el paralelismo que establece con la condena que hizo la Sorbona, bajo presión de Noel Beda, de algunas proposiciones de Erasmo. «Lo cierto es que la Facultad de Teología de París había censurado ya en el año de 1527 cinco proposiciones de Erasmo, semejantes en todo a las del padre Quesnel, sobre la traducción y lectura de los Libros Sagrados en lengua vulgar, por la generalidad y acrimonia con que las expresó su autor» (30).

Esta es la apariencia externa, especialmente si miramos los libros impresos. Creo que podemos observar cierta diferencia cuando se trata del conocimiento de la obra intelectual erasmiana y, sobre todo, del respeto con que tratan su persona. De Mayáns, por ejemplo, consta que conocía bien la correspondencia de Erasmo y en 1721 pudo imitar una carta del holandés a Budé para demostrar su conocimiento de latín así como la ignorancia de sus censores (31). El texto demuestra, además, que no conocía sólo a Erasmo sino a todos los grandes humanistas. Había leído la correspondencia de Erasmo con Vives, Tomás Moro y Budé (32). Aunque no parece que existía una colección completa en Valencia, pues al tratar de la edición de Vives en 1752, observa la necesidad de pedirla a Madrid, (33). Conocía, asimismo, *Adagiorum Chiliades* (34), *De ratione dicendi*, *De pueris instituendis* (35), el *Ciceronianus* (36)...Las ediciones de clásicos y Santos Padres hechas por Erasmo (37).

No es mi intención seguir las alusiones a Erasmo que puedan hallarse en la correspondencia de los ilustrados. Por supuesto, en el fondo mayaniano son frecuentes. Pero no puedo menos de transmitir unos testimonios un tanto sorprendentes. El primero es de Andrés Ignacio Orbe, sobrino del arzobispo de Valencia e Inquisidor General, y discípulo de Mayáns. En carta a Juan Antonio Mayáns, fechada en Alcalá el 25 de noviembre de 1739, le da noticias sobre los libros que acaba de adquirir.

«Aquí tenemos ferias de libros y he comprado los siguientes...Cano, *De locis theologicis*, 4.- Los que siguen a tres reales cada tomo:...Auli Persii, *F.*

(30) *La Biblia vulgata latina traducida... por el P. Phelipe Scio de san Miguel Nuevo Testamento*, I. Los quatro Evangelios, Valencia 1790. Introducción: II. «La Iglesia ha deseado siempre y desea al presente que todos lean, mediten y se aprovechen del gran thesoro que en sí encierran los Sagrados Libros».

(31) Mayáns a Burriel, 9-I-1745, en G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario II, Mayáns y Burriel*; edición preparada por A. Mestre, Valencia 1972, carta nº 6.

(32) Mayáns en su *Index criticus* señala la carta de Erasmo a Moro de 1519 y la dirigida a Budé en 1521 en que el holandés alaba a Vives.

(33) Mayáns a Agustín Sales, 21-I-1752, BAHM, 131.

(34) Citados en *Epistolarum libri sex* (1732) y en el *Index criticus*.

(35) Ambos citados en *Index criticus*.

(36) G. MAIANSIUS, *Specimen Bibliothecae Hispano Malansionae*, Hannover 1753, 43.

(37) Por citar solo un caso, Mayáns en carta a Galiana (28-VI-1760) confiesa poseer las obras de Séneca según la edición de Erasmo, L. GALLIANA, *Cartas familiares y eruditas* en «RBAM» (1923) 28.

*Satyrae cum commentationibus Bernardi Autumni et Casauboni...Iuvenalis Periphrases a Clauverio quibus adiuncta es Ios. Scaligeri ac Iusti Lipsii et aliorum in quendam locum explicatio, todos tres en 1 tomo en 8.-Terentio cum notis M. Antoni Mureti en 8.- A. Persio con notas de Antonio Lebrija en 8.— I. Lipsii *Manuductio ad stoicam philosophiam* en 8.— *Suputationes errorum in censuras Natalis Bedae per Erasmus* en 8.-*Apophtegmatum opus, Desiderio Erasmo auctore*, 8,1.- *Euripidis tragediae duo, Hecuba et Iphigenia, Erasmo interprete*, 1,4.- *I.Lipsii Saturna, Sermo, lib.2 eiusd. Satyrya Menypaea*, 1,8. - *Orationes I. Caroli Sigonis*, 1,8. - *Catonis Disticha Moralia cum scholiis Erasmi*. - *Maximo Planude e latino versa. Apophthegmata Graeciae sapientum interprete Erasmo. Eadem per Ausonium cum scholiis Erasmi. Mimi Publionis cum eiusdem scholiis. Institutio hominis Christiani carmine per eundem Erasmus. Isocratis Parenesis ad Demonicum*, todos en 1 tomo en 8. - *Paravole sive similia Erasmi*, 1 en 8. - *Erasmi de duplici copia verborum ac rerum*, 1 en 8. - ...- Del Brocense, *Paradoxa, de auctoribus interpretandis, Gramatica graeca*. Estos de la impresión Plantina. - *Latinae linguae institutiones, Salamanticae* 1576. - *Organum Dialecticum et Rhetoricum, Lugduni* 1579, todos en 1 tomo en 8. - *Angeli Politiani Sylvae, F. Sanctii Brocensis in Sylvas Politiani scholia*, 1 en ocho. - *Observationes Ferdinandi Pintiani in C. Plinium*, en 8,1. - *M. Antonii Mureti, Variarum lectionum lib. XV, graecorum quae a Mureto conversa non sunt latina interpretatio. M.Antonii Mureti Hymnorum sacrorum liber, eiusdem alia quaedam poemate*, en un tomo en 12» (38).*

El índice de los libros adquiridos por Orbe habla con suficiente elocuencia de las ideas que guiaban al discípulo de Mayáns pero, al mismo tiempo, demuestra que en una ciudad como Alcalá, con una Universidad tan conservadora, podían adquirirse de golpe tantos libros de humanistas españoles y extranjeros, en especial de Erasmo.

También en Valencia podían comprarse libremente las obras de Erasmo como lo demuestran las palabras de Pérez Bayer: «Habrà ocho días que fui a casa el francés de S. Martín con resolución de concertar los 10 tomos de Erasmo y los 6 de Vosio; no se pudo cerrar el tratado porque él, escarmentado de que en la última remesa mía había perdido dinero..., no quiso ponerse muy alto» (39)

Finalmente, unas palabras, que si objetivamente no tienen tanta importancia, son quizás más significativas. Un amigo de Mayáns, beneficiado de la catedral de Valencia y partícipe de sus ideas, consulta al humanista de Rotterdam para esclarecer una duda de tema bíblico: «El Dr. Nebot me dijo preguntaría a Vm. quién era un Apolo de que hace memoria S. Pablo en la Epístola I ad Cor., cap. 3; después que me lo dijo, leí la paráfrasis de Erasmo y por su contexto se ve que era alguno de sus discípulos que le ayudaban en la predicación, aunque Erasmo no dice de dónde salió ni su paradero» (40).

(38) Andrés I. Orbe a J.A. Mayáns, 25-XI-1739, BAHM, 28.

(39) Pérez Bayer a Mayáns, 28-I-1744 (De próxima aparición).

(40) J. B. Cabrera a Mayáns, 11-I-1741, BAHM, 119.

Estos testimonios eran privados. Pero a fines de siglo, los autores se atreven a alabar a Erasmo en público y aconsejar su lectura. El caso más significativo es el de Jovellanos, conocido y citado por Domínguez Ortiz y François López. En el *Reglamento del Colegio Imperial de Calatrava*, escribía el ilustre gijónés: «A la lectura de cada libro sagrado precederá la del prolegómeno correspondiente a él, y para esto se valdrá el catedrático de los de san Jerónimo y san Isidoro, que andan en la misma Biblia de Du-Hamel, y aun de los de Erasmo a los libros del Nuevo Testamento, que son muy breves e instructivos, leyendo y explicando unos y otros en la parte que fuere respectiva a la lectura de cada domingo» (41).

Si a esto añadimos los testimonios públicos de Mayáns en la *Vivis Vita* (1782), tan favorables a Erasmo como ha señalado François López, y las referencias de Lampillas, Juan Andrés, Arroyal..., (42) podemos deducir que el peso de la condenación del Santo Oficio va perdiendo fuerza en el ánimo de los españoles, según va pasando el siglo, como atinadamente observa el hispanista francés. Pero ¿qué ocurre con el influjo de los humanistas españoles, en especial aquellos que se caracterizaron por su receptividad ante la postura religiosa erasmiana y que nunca sufrieron la más remota sospecha en su ortodoxia?

### *Primeras escaramuzas sobre la lectura de la Biblia*

Por supuesto, los ilustrados españoles intentan resolver los problemas religiosos que les plantea su propia vida y las inquietudes del momento. En su afán por dar un sentido armónico entre su fe y la razón, acuden a todos los medios a su alcance para clarificar el problema e imponer a la sociedad su criterio. Serán, evidentemente, los documentos pontificios cuando doctrinalmente apoyen sus puntos de vista. También utilizarán las obras de los pensadores europeos pues, conocedores de las corrientes religiosas extranjeras, establecerán el paralelismo, sin dejar de señalar las diferencias. En este aspecto el pensamiento francés, que Appolis ha calificado del «Tiers Parti», y los autores italianos tendrán especial importancia. Finalmente, se servirán de los tratadistas españoles del XVI defensores de una espiritualidad interior. Aspecto este último al que dedicaremos especial interés.

En 1718, y bajo el patrocinio del fundador de la Real Academia de la Lengua, marqués de Villena, el P. Juan Interián de Ayala publicaba la traducción del *Catecismo Histórico* de Claudio Fleury. El autor francés defendía la necesidad de volver a la enseñanza del catecismo en forma

(41) JOVELLANOS, Obras, B.A.E., 46, pág. 200: «Del paso dominical y lectura de la Santa Biblia», 8.

(42) F. LOPEZ, Juan Pablo Forner..., 129-131. También P. DE DEMERSON, *La educación de la juventud ilustrada*, Oviedo 1976, 30, alude a los *Dísticos de Catón con escolios de Erasmo, traducidos y ampliados por D. León de Arroyal* (1798).

narrativa, como hicieron los patriarcas bíblicos y los primeros cristianos, al tiempo que manifestaba los defectos de los catecismos contrarreformistas basados en disquisiciones teológicas. Quería dar con ello a su catecismo una base bíblica más sólida. En esta línea lamentaba que los cristianos, en contraste con lo que ocurría en los primeros siglos, no fuesen capaces de leer la Sagrada Escritura (43). Esas ideas fueron expuestas en un largo prólogo: *Discours sur le dessein et l'usage de ce Catéchisme*, e Interián de Ayala, al llegar a ese punto, añadió una breve nota que decía: «El autor, como francés, habla de su país, en donde son permitidas y frecuentes las traducciones de la Escritura; pero la doctrina se puede aplicar y extender en otras partes aun a los que saben precisamente algo de latín».

Fue suficiente para desencadenar una serie de protestas. Tanto que el traductor se vio obligado a responder. He encontrado una copia de la respuesta, autógrafa del minutante de Interián, en la correspondencia de Mayáns. El autor recuerda, en tono irónico, sus años de catedrático de teología en Salamanca para resaltar que, si bien había sido siempre tomista, nada tenía que ver con el jansenismo. Y, respecto a la lectura de la Biblia en lengua vulgar, raíz de las acusaciones de jansenista, se había limitado a señalar el hecho histórico y real que sucedía en Francia. Pero no deja de insistir en que la lectura de la Biblia en la lengua del pueblo no implica, ni mucho menos, jansenismo. Lo curioso, y que a nosotros nos interesa ahora, es que acuda a las palabras de Fr. Luis de León en los *Nombres de Cristo* (44), para insistir en el hecho de que los primeros cristianos, griegos o latinos, leían en su propia lengua la Sagrada Escritura, sin que, por supuesto, esa actitud entrañe connivencia entre Fr. Luis y los jansenistas.

El hecho es importante, pues demuestra que los intelectuales españoles —Interián de Ayala es, en este caso, un ejemplo irrefutable— acuden, para resolver los problemas y las polémicas religiosas de su tiempo a las grandes figuras del XVI. No es de extrañar, por tanto, que en esta línea sea Interián de Ayala el primero en lamentar que Mayáns, al escribir la *Oración en alabanza de las elocuentísimas obras de don Diego Saavedra Fajardo*, entre tantos autores alabados como modelos de elocuencia, haya olvidado «al que acaso, o sin acaso, es el príncipe de todos ellos, esto es al M<sup>o</sup> Fr. Luis de León, catedrático de Escritura de Salamanca, varón superior a todo elogio. Vea Vm. entre tanto el que hace el Sr. D. Nicolás Antonio en su

(43) «Si tous les chrétiens étoient encore capables, comme dans les premiers temps, de lire l'Écriture et de l'entendre, il ne leur faudroit point d'autre instruction, puisque ce seroit Dieu même qui les instruiroit, parlant par ses Prophetes... La plupart son arrêtés à toutes les pages, par les manieres de parler et par les locutions hébraïques, que l'on ne peut éviter dans les meilleurs traductions...», Mons. L'Abbé FLEURY, *Catéchisme Historique*, Lyon 1786, 27-28.

(44) Fr. LUIS DE LEÓN, *De los nombres de Cristo*, inicio del lib. III. Una copia de la defensa de Interián en BAHM, 76.

propio lugar y verá cómo a él solo le apropia el que dice Lucano de Cicerón: *Romani maximus autor Tullius eloqui*» (45).

Junto a estos datos, hay que recordar que fue, asimismo, Interián de Ayala el editor de la *Traducción y Exposición parafrástica del Salmo L en verso castellano, con una canción a Cristo Crucificado*, que apareció primera vez en Madrid en 1727. Hechos que manifiestan una actitud definida de jerarquía de valores. Pero el mérito en la difusión de la lectura de Fr. Luis y de otros humanistas cristianos del XVI español pertenece fundamentalmente a Gregorio Mayáns.

### *Aprecio de Mayáns por los erasmistas españoles*

La primera manifestación pública de las preferencias literarias de Mayáns tuvo lugar en 1725 al publicar la *Oración* en alabanza de Saavedra Fajardo. Además de Saavedra, aparecen una serie de autores del Siglo de Oro: Ambrosio de Morales, Hurtado de Mendoza, Juan de Mariana, el Lic. Luis Muñoz, Cervantes, Lope de Vega... Pero, sobre todo, es «deudora España de inmortales alabanzas al venerable padre fray Luis de Granada que fue el primero que con infinita lección, diligencia suma y ardentísimo deseo de persuadir a la virtud y desterrar al vicio, dio fuerza, eficacia y natural dulzura al lenguaje español» (46). El elogio es sincero y caluroso. A señalar las alabanzas al uso perfecto del idioma así como el interés religioso evidente en el consejo de leer sus obras.

Sorprende, es cierto, la ausencia de Fr. Luis de León entre tantos autores aconsejados. Y a la observación de Interián de Ayala, Mayáns promete incluir su nombre en futuras ediciones. Las razones alegadas por el valenciano para ello son: «Omití pues con deliberado ánimo al que V. Rma. echa menos en la *Oración*, el P. Fr. Luis de León, cuyas obras así en prosa como en verso, he leído, aunque no con tanta admiración como de aquí en adelante, por el alto juicio de V. Rma. que me moverá más que el de D. Nicolás Antonio hasta ahora. Semejante queja me han hecho otros por haber omitido a algunos escritores a quienes ellos aman. Los he remitido a la *Bibliotheca Hispana*. Pero en atención a lo que V. Rma. me advierte, colocaré al P. León en la segunda edición en su debido lugar y con los elogios correspondientes a su grande mérito» (47). En plena lógica con esas palabras, en la *Oración que exhorta a seguir la verdadera idea de la elocuencia española* (1727), don Gregorio ya hablaba de Fr. Luis de León. He aquí sus palabras: «No sucedía así, cuando tenía España a los venera-

(45) Interián de Ayala a Mayáns, 16-X-1725, BAHM, 49.

(46) G. MAYANS, *Oración en alabanza de las elocuentísimas obras de don Diego Saavedra Fajardo*, Valencia 1725, 9.

(47) Mayáns a Interián de Ayala, sin fecha, BAHM, 138.

bles Luises, candidísimas lises de la elocuencia española, Granada, León y Puentes» (48). Por otra parte, dedica repetidos elogios a Fr. Luis de Granada y «en el estilo filosófico tenemos a un Alexio Venegas que, por su doctrina y erudición vastísima, es un español Varrón más elocuente que el romano» (49).

Nada más claro para conocer la evolución de Mayáns que observar el juicio que hace de Fr. Luis de León en *Ensayos Oratorios* (1739) en que hallamos modificados los dos discursos anteriormente citados. En la *Oración* en alabanza de Saavedra incluye, como prometiera, el nombre del eximio poeta. Pero en la *Oración* que exhorta a seguir la verdadera elocuencia el cambio es más espectacular. Conserva la cita anterior y, además, propone a Fr. Luis de León como ejemplo en la elección y método, lo señala como imitador, junto con el P. Granada, de Platón y de Cicerón y, al exigir para la elocuencia el conocimiento universal de casi todas las ciencias, propone los ejemplos de Demóstenes, Cicerón, Nacienceno, Crisóstomo, Cipriano, Jerónimo, «y por hablar de los nuestros españoles, a los reverendos padres Fray Luis de Granada y Fray Luis de León». Y, sobre todo, expone el alto concepto que le mereció su prosa: «Y tengo esto por tan cierto que hice una gustosísima experiencia, quitando a uno de los profundísimos diálogos de los *Nombres de Cristo* de Fray Luis de León las demandas e introducciones a las respuestas, juntando éstas sin añadir siquiera una palabra; y con admiración mía salió una oración totalmente proporcionada, tan alta por la grandeza de su asunto y tan perfecta según el arte, que puede competir con cualquier otra por excelente que sea. Experiencia que prueba y manifiesta (en mi opinión) que si tuviésemos oraciones de Fray Luis de León serían en todo admirables. En cuyo sentir tanto más me confirmo, cuanto más considero que igual fuerza de razones, elección de autoridades, arte en disponerlas y propiedad de estilo en explicarlas, no se halla en otro escritor español. Pero la extensión necesaria en los grandes misterios fastidia a los ingenios curiosos de novedades y la novedad con que los trata aleja de sí los entendimientos superficiales. La lástima es que las obras de este gran varón, de los venerables maestros Avila y Granada y de otros pocos (pues semejantes a ellos en muchos siglos hay pocos) o no suelen leerse, o si por ventura se leen, no se suele conocer lo mejor que tienen...» (50).

No podemos olvidar que, entre las fechas señaladas por estas ediciones, la vida intelectual de Mayáns se había enriquecido de manera asombrosa y, como no podía ser menos, también su conocimiento de la literatura religiosa española. En 1733, don Gregorio publicó *El Orador Cristiano*.

(48) G. MAYANS, *Oración que exhorta...*, 8.

(49) *Ibid.*, 4.

(50) G. MAYANS, *Ensayos Oratorios*, Madrid 1739. Los cambios aparecen ya en su mayor parte en la edición de la *Oración* que acompaña los *Orígenes de la lengua española*, Madrid 1737.

Se trataba de censurar el sermón barroco, adornado de florituras, y del que había desaparecido el más elemental espíritu religioso. El problema era grave y peligroso tanto que el mismo Feijoo había evitado el ataque a fondo por miedo a «innumerables bonetes y capillas». Era lógico que Mayáns buscara razones serias en que apoyar su tesis: se debe predicar sólo la palabra de Dios conocida a través de la Sagrada Escritura y los Santos Padres. Para ello recurre a la autoridad pontificia, pues Benedicto XIII había escrito el Breve *Gravissimum praedicandi verbi Dei ministerium* (1728), en que censuraba el interés de los predicadores por manifestar su erudición y las formas literarias recargadas y barrocas de que hacían gala. Por lo demás, exigía la predicación de la palabra revelada, aunque fuera al final del exordio. Mayáns interpretó el Breve pontificio con rigor pues, buscando la idea más que las palabras del papa, exigía que todo sermón estuviera dedicado a exponer la palabra de Dios.

En otro momento he analizado el contenido de *El Orador Cristiano* y el poderoso influjo que ejerció a lo largo de la centuria en la predicación española (51). Hoy limito mi interés a la influencia, innegable en todos los sentidos, de los grandes humanistas y espirituales del XVI en la concepción de la oratoria religiosa mayansiana. Si bien es cierto que el modelo más admirado por todos, y también por el mismo Mayáns, es Fr. Luis de Granada —no en vano insiste, además de señalar la perfección de sus sermones, en la valía de su *Retórica Eclesiástica*— cree ver en la época de Felipe II la más perfecta elocuencia «pues es cierto que no podemos oponer obras de igual perfección en el pensar y decir a las que nos dejaron escritas los venerables y elocuentísimos padres y maestros fray Luis de Granada, el P. Pedro de Ribadeneira y fray Luis de León» (52).

Sin embargo, la sorpresa surge al considerar el texto en que expone la necesidad de la fundación de Academias para instruir al predicador. «También convendría que en dichas Academias hubiese lección de Escritura, no como la que se usa en las Universidades, llena de espinosas cuestiones, sino como aquella que practicaba el apóstol andaluz el V. Maestro Avila. Quiero decir, que se leyese el texto, que se explicase sencillamente en el sentido literal, como se explican a los niños los poetas Virgilio y Horacio, sin más erudición que la que sea necesaria y esa alegada con gran brevedad y claridad..., esto es, con la mira e intención que tuvo Dios, inspirando a los profetas y apóstoles... Antes de cada obra sagrada, sería buena una breve noticia del escritor para conocer su genio, su carácter, sus acciones y el tiempo en que vivió. Principalmente se había de poner un gran estudio en los Salmos, Libros Sapienciales y Testamento

(51) A. MESTRE, *Ilustración y Reforma de la Iglesia...*, 84-97; ID., *La reforma de la predicación en el siglo XVIII (A propósito de un tratado de Bolifón)*, en «Anales Valencinos», 3 (1976) 79-119.

(52) G. MAYANS, *El orador cristiano*, Valencia 1733, n. 139.

Nuevo... Pero lo que más se había de notar y el principal fondo de la enseñanza había de consistir en advertir las verdades, así especulativas del conocimiento de Dios y de nosotros como las prácticas que nos dan los medios de regular las costumbres...» (53).

Una valoración del texto debería matizar el mérito atribuido por Mayáns a Juan de Avila —en varias partes de *El Orador* se le propone como modelo de predicador— cuando hasta hace poco ha sido un desconocido (54). En Avila, no sólo resulta evidente el influjo erasmiano, sino que es uno de los místicos españoles que aconsejan la lectura de Erasmo (55). No creo haga falta recordar que el santo fue perseguido por la Inquisición y se vio obligado a modificar el texto de su *Audi Filia*, hechos que conocía Mayáns (56). Pero habría que señalar, además, la insistencia en la necesidad de la lectura y explicación de la Biblia —especialmente los Libros Sapienciales y el Nuevo Testamento— en contraste con los estudios teológicos escolásticos. Finalmente, y consecuencia necesaria, sin olvidar los aspectos doctrinales, el especial interés por el carácter moral que entraña el estudio de la palabra de Dios.

El planteamiento de Mayáns en *El Orador Cristiano* no pasó desapercibido a sus coetáneos. Años más tarde, al ser nombrado Felipe Bertrán obispo de Salamanca (1763), dedicó su primera pastoral a la reforma de la predicación y envió un ejemplar a don Gregorio en recuerdo del benéfico influjo que recibiera de la lectura de *El Orador Cristiano* (57). Más claro todavía, si cabe, fue José Climent. Don Gregorio había aconsejado la *Retórica Eclesiástica* de Fr. Luis de Granada a los predicadores. Y Climent, cuando publica la traducción de dicha *Retórica*, escribe en el prólogo: «Es verdad que ya entonces, esto es, en el año de mil setecientos treinta y cinco, así como en la Universidad de Valencia se iba introduciendo el buen gusto en los estudios de la Filosofía y Teología, así se iba mejorando en su clero la predicación de la divina palabra; habiendo algunos eclesiásticos eruditos y piadosos que predicaban como predicaron los Santos Padres, según las reglas de la Retórica y con gran fruto de sus oyentes. Mucho contribuyó a este fin el libro del *Orador Cristiano*, que en aquel tiempo dio a luz el señor don Gregorio Mayáns: cuyo infatigable celo por la mejora de la enseñanza de todas las ciencias en su patria excede a su gran erudición y sabiduría, y es la causa principal de la verdadera estimación que le profeso, y siempre le he profesado. Pues en este libro clara, sucinta y prácticamente descubre los defectos que debe evitar y las reglas que debe observar un buen orador cristiano» (58).

(53) *Ibid.*, n. 31-33.

(54) BATAILLON, *Erasmo...*, XV.

(55) R. ROBRES, *San Juan de Ribera...*

(56) A. MESTRE, *Historia, Fueros y actitudes políticas. Mayáns y la historiografía del XVIII*, Valencia 1970, 367 n.

(57) F. Bertrán a Mayáns, 26-V-1764, BAHM, 73. Texto en A. MESTRE, *Ilustración...* 95.

(58) FR. LUIS DE GRANADA, *Retórica Eclesiástica*, Barcelona 1778, pág. II.



Por lo demás, el influjo de Mayáns entre los predicadores tuvo lugar, en gran parte, por medio de la correspondencia. El esquema era siempre el de *El Orador Cristiano*: hay que predicar la palabra de Dios, aprendida de la Sagrada Escritura y perfilada con la lectura de los Santos Padres y los grandes predicadores españoles del XVI. Valga un ejemplo por todos. Después de exigir la lectura de los Padres para preparar el sermón, continúa: «Pero como no sólo ha de trabajar Vm. cuando haya de predicar, sino que ha de prepararse para este trabajo, la mejor y más principal preparación es el estudio y meditación de las Divinas Letras. Ningún intérprete hallará Vm. más acomodado para la letra de las Divinas Escrituras que al Dr. Benito Arias Montano... Este solo autor bastará para hacer a Vm. sapientísimo. Pero debe leerle con la pluma en la mano, apuntando alfabéticamente todo lo mejor, como el conocimiento de las virtudes y los medios para practicarlas, el conocimiento de los vicios y los medios de huir de ellos... Si, al mismo tiempo, no se leen los mejores maestros de la lengua española, es difícil hablarla con pureza y elegancia. Por eso, aconsejo a Vm. que lea las obras del maestro fray Luis de León y del maestro Granada, la *Lección Cristiana* de Arias Montano, excelentemente traducida por Pedro de Valencia, que llenarán a Vm. de útiles pensamientos y le enseñarán el modo de expresarlos con propiedad y gallardía» (59).

### *El descubrimiento de Arias Montano*

Es fácilmente comprensible que estas ideas, expuestas de manera sistemática a los predicadores, aparezcan con frecuencia en la correspondencia de Mayáns, pues el valenciano aprovecha cualquier ocasión para exponer su pensamiento sobre el valor literario y religioso de sus autores preferidos. Ahora bien, en el texto últimamente citado, aparece un autor nuevo: Arias Montano. Debido al influjo del prepósito de la Compañía en Valencia, Jerónimo Julián, íntimo de su familia, Mayáns había mirado al director de la Biblia Regia como hebraísta, pero cambió de criterio durante sus años de bibliotecario real y se convirtió en admirador de Arias Montano (60). Una serie de razones explican semejante admiración: el humanismo, el interés por la Biblia, la religiosidad interior y hasta el antijesuitismo atraían al valenciano.

Mayáns, al hablar en los *Orígenes de la lengua española* de las colecciones de refranes, tan abundantes en lengua castellana, cita «al doctor Benito Arias Montano en unos apuntamientos manuscritos que se hallan en la librería del Escorial» (61). Es la primera vez, que yo recuerde, que aparece citado en una obra del valenciano. Pero, a partir de ese momento,

(59) Mayáns a José Cavallos, 5-VII-1749. Texto en A. MESTRE, *Ilustración...* 485.

(60) Texto en *Ibid.*, 397.

(61) MAYANS, *Orígenes...*, n. 206, cita las colecciones de refranes de Íñigo López de Mendoza, el comendador griego Hernán Núñez, mosén Pedro Vallés, Arias Montano, Juan Melo, Blasco de Garay, Juan Mal-lara...

Arias aparecerá siempre como autor de su predilección. Tanto que, al encontrar entre los manuscritos de Pedro de Valencia la traducción del *Dictatum Christianum* del admirado escriturista, buscó los medios para darla a luz pública. Así, en 1739, aparecía en Madrid, *Lección cristiana* (62). Mayáns, además de la introducción, en que se expone las razones que demuestran ser Pedro de Valencia el traductor, redactó la censura por encargo del Consejo de Castilla. Dado que la doctrina del libro es la cristiana, la contextura se debe a Arias Montano, «español sumamente aplicado al estudio y contemplación de las Divinas Letras y de la religión católica», y Pedro de Valencia su traductor castellano, Mayáns no duda en afirmar: «La doctrina pues deste libro es divina: su disposición admirablemente artificiosa: su estilo elocuentísimo. Me parece que la licencia que se pide para publicar una obra a todas luces piadosa, inteligible y agradable, se debe de justicia. Quiera Dios que el fruto desta lección sea el que debemos esperar de la divina gracia».

Por supuesto, Mayáns ignoraba la relación de Arias Montano con la Familia de Cristo, movimiento dirigido por Barrefelt-Hiel, y a la que pertenecía el tipógrafo Cristóbal Plantin, recientemente estudiada por Ben Rekers. No podía, en consecuencia, ver la conexión del *Dictatum Christianum* con el pensamiento de Hiel y el alcance que entrañaba la exigencia de tolerancia allí expresada (63). Pero sí observó la importancia religiosa de la obra de Arias y se propuso difundir su lectura.

La censura de la *Lección Cristiana* por parte del ordinario eclesiástico está fechada el 12 de julio de 1739. Mayáns abandonó la real biblioteca unos días después y, apenas llegado a Oliva, envía un ejemplar a su íntimo Cabrera: «Entre tanto lea Vm. esa *Lección Cristiana* que, por considerarla muy propia de su genio y gusto, la presento a Vm.» (64). Pero no será solo Cabrera. Mayáns hizo las gestiones pertinentes para que la obra estuviera en las librerías de Valencia al alcance de cuantos quisieran comprarla: «Me escriben de Madrid que envían a Jacinto Moles algunos ejemplares de *Lecciones Cristianas*. Dígalo Vm. a los amigos para que esa obra se extienda, que más vale que la lean y no pierdan el tiempo en otros libros que con capa de místicos son perniciosos, por no estar escritos según el espíritu de Dios» (65). De todas formas es muy amplia la gama de personas que

(62) El título exacto: *Leción christiana o Tratado de lo que los discípulos de Christo comúnmente deven saber i cada uno de su parte guardar, colegido i brevemente recopilado de la Doctrina i Reglas del Maestro, por el condiscípulo Benito Arias Montano, para instrucción de la pequeña grei. Traducido de latin en español por Pedro de Valencia, cronista del Sr. Rei D. Felipe III, Madrid 1739.* Hay una segunda edición de Valencia en 1771.

(63) «Cuando Morales Oliver citaba el *Dictatum Christianum*, tratado piadoso en el que Arias pone la caridad en el centro de la sociedad cristiana, no podía sospechar que *charitas* para él equivalía a la caridad de la *Familia Charitatis*, una actitud de extrema importancia en aquellos tiempos de creciente antagonismo entre doctrinas rivales». BEN REKERS, *Arias...*, 52. Arias Montano habría sido iniciado en la *Familia* por el editor Plantino. Puede verse, asimismo, MAURITS SABBE, *Arias Montano y Barrefelt (Hiel) y la teología ortodoxa*, en «Revista del Centro de Estudios Extremeños», VIII (1934) 63-92 y F. PEREZ CASTRO y L. VOET, *La Biblia Poliglota de Amberes*, Madrid 1973.

(64) Mayáns a Cabrera, 14-VIII-1739, BAHM, 119.

(65) *Ibid.*, 26-III-1740, *id.*

reciben el consejo (y, en muchos casos, el obsequio de un ejemplar) de que lean la traducción castellana del *Dictatum Christianum*: teólogos como Asensio Sales, más tarde obispo de Barcelona, juristas como José Nebot amigo del Dr. Andrés Piquer y partidario de la filosofía moderna, jesuitas como Andrés Marcos Burriel, políticos como Manuel Villafañe más tarde director del Colegio de San Isidro, Inquisidores como Andrés Ignacio Orbe, pavordes como Vicente Albiñana, intelectuales reformistas, en especial Vicente Blasco y Pérez Bayer, y hasta nobles ingleses como el barón de Carteret y Robert Cramont (66).

Podemos preguntarnos cuál era el verdadero conocimiento que Mayáns tenía de Arias Montano. Para evitar una exposición molesta, me remito a sus propias palabras.

Así Arias Montano en sus *Elucidationes in omnia Sanctorum Apostolorum scripta*. Yo tengo del mismo los *Salmos de David* traducidos en verso latino. El *Nuevo Testamento* greco-latino. El *Itinerario de Benjamín Tudelense*. Sus cuatro libros de *Rhetorica* escritos en verso latino. Los *Comentarios sobre los treinta y uno primeros salmos* de David. *Communes et familiares hebraicae linguae idiotismi*, *Ioseph sive de arcano sermone*, *Ieremias sive de actione*, *Orbis tabula*, *Thubal Cain sive de mensuris sacris*, *Chaleb sive de terrae promissae partitione*, *Phaleg sive de gentium sedibus primis*, *Chanaan sive de duodecim gentibus*, *Exemplar sive de sacris fabricis*, *Aaron sive de vestibus sacerdotalibus*, *Daniel sive de saeculis*, *In duodecim prophetas minores*, *Leción Cristiana*. La carta manuscrita que escribía a Felepe 2 contra los jesuitas, otra manuscrita sobre las *Láminas de Granada*, el *Cántico de los Cánticos* manuscrito, el *Epistafio de Adán* impreso, *Liber generationis et regenerationis Adam sive de Historia generis humani, operis magni pars prima, id est, anima*. Puede ser que la *Historia Naturae* sea la segunda parte desta obra, que explique lo natural así como ésta explica lo moral, la historia de la eternidad y de los tiempos, obra la más excelente que yo he leído. Todo lo demás, que no refiero, me falta. Vmd. tome todo lo que yo tenga y singularmente *Historia Naturae* que yo no he visto y de que él hace mención en el salmo 25, v. 2. De Madrid me avisan que han hallado algunos libros de Arias Montano. Digo que los comprenden todos sin distinción, porque si los tengo serán para Vmd., si Vmd. los tuviera para los pavordes Albiñana o Sales.— El índice que hace D. Nicolás Antonio de las obras de este autor es diminuto. A mí me parece que la *Historia del Género Humano* que yo tengo había de tener una segunda parte y la de la *Naturaleza*, que Vmd. ha visto, había de tener otra. Si han salido o no, no puedo afirmar. La que singularmente debe Vmd. adquirir es la explicación en prosa de los treinta y un salmos, obra a todas luces admirable, y el *Ioseph sive de arcano sermone*, aunque todo lo de él en su género es excelente.— Vuelvo a escribir a Madrid que me comprenden de Arias Montano cuanto se halle, avisándome los precios. Vm. será preferido a todos mis amigos. Vale» (67).

Esas eran las obras de Arias que poseía Mayáns el 14 de enero de 1741. Pero sus palabras indican además, el afán que tenía por poseer las restantes obras de «su autor». Todos los íntimos, que conocían sus preferencias, le

(66) Mayáns a Asensio Sales, sin fecha, BAHM, 138, Mayáns a Villafañe, 31—VII—1745 (138), Mayáns a Blasco, 2—III—1761 (163), Andrés I. Orbe a J.A. Mayáns, 22—V—1743 (26), Mayáns a Granville, 5—VII 1749 (146), Mayáns a Cramont, 5—VII—1749 (146).

(67) Mayáns a Cabrera, 14—I—1741, Bahm, 119.

fueron proporcionando posibilidades de adquirir los volúmenes de que carecía. Era tanta la pasión por alcanzar las obras de Arias que, cuando un desuido de su agente en Madrid, Martínez Pingarrón permite al P. Sarmiento adelantarse y comprar el *Aparato Bíblico* las quejas son amargas y repetidas (68). Sin embargo, unos años después ya poseía don Gregorio la obra deseada (69). En 1742, pide a Agustín Sales le compre, si tiene ocasión, *Historia Naturae, De optimo imperio sive in librum Iosue Commentarius Monumenta humanae salutis Speculum vitae et passionis Christi* y *Correctorius index librorum* que vuelve a pedir en su mayor parte en 1744 (70). En 1749 indica a José Cevallos que nunca ha podido encontrar el *Speculum vitae et passionis Christi* (71), libro que encarga diez años después a Francisco Pascual (72). En un viaje de descanso a Guadalest durante el año 1754 encontró la edición de la Biblia hebreo-griega de Pagnino con el ataque a los jesuitas de Arias (73). Finalmente en 1762, Mayáns encarga a Pérez Bayer que «si hallase Vm. en alguna vieja librería el *Speculum vitae Christi* y el *David*, que son las dos únicas obras que no he leído de tan gran varón» las compre enseguida (74). Pero el caso de Bayer requiere unas breves palabras.

Mayáns envió en 1743 a Bayer la traducción del *Cantar de los Cantares* hecha por Arias. Bayer hizo una copia para el erudito de Oliva, una segunda para el arzobispo de Valencia, Andrés Mayoral, de quien era secretario y se quedó con la tercera, después de prometer que no la divulgaría (75). Pero el fervor le había sido infiltrado con anterioridad pues en la misma fecha comunica que espera le llegue *De Republica seu in libros Iudicum*. Anota los libros de Arias que faltan a Mayáns para proporcionárselos si los encuentra (76), lee la *Rhetorica* que le había facilitado el exbibliotecario (77) y, cuando visita el monasterio de san Jerónimo de Rótova, acompañando al arzobispo, se mete en la biblioteca lamentando que la carcoma y la polilla hayan hecho pasto en la *Biblia Regia* y otras obras de Arias así como de Juan Luis Vives, Erasmo... En concreto, se llevó 18 volúmenes de Arias Montano (78). Más tarde agradecerá el obsequio que le

(68) *Ibid.*, 21—J—1740, id.

(69) Mayáns a Asensio Sales, sin fecha (¿1743?). BAHM, 138.

(70) Mayáns a Agustín Sales, 10—XI—1742 y 30—V—1744, BAHM, 130.

(71) Mayáns a Cevallos, 23—VIII—1749, *ibid.*, 148.

(72) Mayáns a Francisco Pascual, 19—V—1750, *ibid.*, 161.

(73) Mayáns a B. Keene, 15—VI—1754, *ibid.*, 150. El tema del antijesuitismo de Arias ha ocupado la atención de muchos historiadores. A. PEREZ GOYENA, Arias Montano y los jesuitas en «Estudios eclesiásticos», VII (1928) 273—317, intenta clasificar el valor de los documentos de Arias contra los jesuitas. Por supuesto, reconoce la autenticidad del ataque publicado en los preliminares a la Biblia de Pagnino que conocía muy bien Mayáns. Pero Pérez Goyena niega sean de Arias la carta a Felipe II del 12 de febrero de 1571, así como la *Instrucción a los príncipes de la manera con que se gobiernan los padres jesuitas*, que atribuye a Scipio, y la *Relación del modo como se gobiernan los PP. de la Compañía*, que también asegura ser espurea. La opinión de Mayáns era distinta. Consideraba auténtica la famosa carta de Arias a Felipe II de febrero de 1571 J. A. Mayáns a A. L. Orbe, 25—XII—1745, B.N.; 18.9611. Además, en BAHM, 646, hay un manuscrito autógrafa de Mayáns: *Prólogo para el discurso de la manera del gobierno de los jesuitas restituido a su verdadero autor, el doctor Benito Arias Montano. Filo—Arias a los benévolo lectores*. Y al margen con letra de J. A. Mayáns: «Autor: D. Gregorio Mayáns». Para una breve referencia al estado actual de las investigaciones, BEN REKERS, *Arias...*, 231.

(74) Mayáns Pérez Bayer, 9—VIII—1762, (De próxima aparición).

(75) Pérez Bayer a Mayáns, 29—VII—1743 y 19—VIII—1743, *id.*

(76) *Ibid.*, 9—IX—1743.

(77) *Ibid.*, 16—X—1743.

(78) *Ibid.*, 13—X—1743.

hiciera Mayáns de la *Historia Generis Humani* (79), conseguirá que el arzobispo Mayoral comprara la *Biblia Regia* (80) para la biblioteca arzobispal, adquiere las *Antiquitates Iudaicae* y los comentarios sobre Isaías (81). Pero lo más curioso es el espíritu que anima a Pérez Bayer. «Y en cuanto a lo segundo ya van algunas personas de la escuela gustando de lo bueno y más teniendo dos misionistas como el amigo Villafañe y yo, enviados de parte de Dios y de Vm. a declamar contra la barbarie y dar a conocer a Arias Montano y Antonio Agustín, sus discípulos» (82).

Este espíritu animará la actividad intelectual de Pérez Bayer. Buscará ocasión de reivindicar la labor de Arias en la biblioteca del Escorial, señalará con alegría el hallazgo de manuscritos en el real monasterio pedirá a Mayáns noticias sobre las difíciles relaciones de Fr. Luis de León y Arias con León de Castro y el P. Mariana (83) y, sobre todo elogiará al biblista extremado en *De nummis samaritanorum*. He aquí el espíritu de Pérez Bayer: «Hoy me ha venido el pliego sexto impreso de prueba. Espero vea Vm. nuestro insigne Arias Montano sostenido y vindicado con vigor. Vm. me dió a conocer a este gran varón y es justo que al mismo y a Vm. reconozca yo el beneficio» (84).

#### *Interés por los grandes teólogos del XVI*

Completemos la visión de los estudios teológicos. La antipatía de los ilustrados españoles por la escolástica es de todos conocida. Mayáns, por supuesto, participaba de este criterio, según puse de manifiesto en *Ilustración y Reforma de la Iglesia*. Señalaba entonces el interés por los tratados bíblicos del siglo XVI, como Pedro Antonio Beuter, *Annotationes decem in Sacran Scripturam* (1547); Francisco Ruiz, *Regulae intelligendi Sacras Scripturas* (1546); Rodrigo Dosma Delgado, *De auctoritate Sacrae Scripturae* (1594); Pedro López Montoya, *De concordia Sacrarum editionum libri duo* (1596), así como sus preferencias por Juan Luis Vives. Ello no implica evidentemente desprecio por los grandes teólogos del XVI como Francisco de Vitoria o los Soto (85). Pero hay un caso que resulta especialmente revelador.

Mayáns alaba con frecuencia a Melchor Cano tanto por su *Parecer* a Felipe II, cuyo manuscrito poseía y editó en 1736 en favor del cardenal Gaspar Molina (86), como por sus *De locis Theologicis* (87). Sin embargo,

(79) *Ibid.*, 10-X-1745.

(80) *Ibid.*, 16-III-1745.

(81) *Ibid.*, 27-X-1745.

(82) *Ibid.*, 8-VI-1746.

(83) *Ibid.*, 28-IV-1764, 30-VI-1762, 18-XII-1762, Mayáns a Pérez Bayer, 6-XII-1762.

(84) Pérez Bayer a Mayáns, 23-V-1780.

(85) Múltiples referencias en A. MESTRE, *Ilustración...*, y en L. GALLIANA, *Cartas...*

(86) J.C. STRODTMANN, G. Maiansú, *Generosi Valentini, Vita, Woffenbütel 1756*, n. 102. Reedición de la obra de Strodtmann en Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.

(87) «Natal Alejandro dijo que después de santo Tomás veneraba a Cano más que a otros de su religión. Yo soy del mismo sentir». Mayáns a F. Almeida, 24-V-1737. Texto en A. MESTRE, *Ilustración...*, 342, n. Los elogios a Cano son frecuentes entre los ilustrados españoles. Recuérdese que José Climent fundó una cátedra *De locis theologicis* en Valencia así como el consejo de Jovellanos, B.A.E., 46, 204 y 277.

cuando lo compara con otros teólogos coetáneos, las preferencias de Mayáns resultan evidentes. «Encargo a V.P. la lectura del sabio maestro fray Pedro de Soto en su eruditísimo tratado *De institutione sacerdotum* y en los preciosos libros de Vives, *De veritate fidei*, callando a sus concolegas que lee a este último y mucho más la observación de que el obispo Cano le disfrutó muchísimo en sus *Lugares Teológicos*» (88). Ante la confesión de Galiana de que tenía que dedicarse al estudio de la teología, porque «estamos en tierras, en donde si uno se da a la bella erudición, le tienen por ridículo o por necio» (89), don Gregorio insiste en la necesidad de que profundice en los estudios teológicos pero no deja de matizar: «Le encargo que estudie bien a Pedro de Soto cuya lectura le será más provechosa que la del insigne Cano» (90). Sus preferencias por Soto son evidentes y no deja de ser curioso que recuerde los elogios que le dedicó Erasmo (91), así como la superioridad teológica que concede a Vives sobre Cano (92).

La razón de tales preferencias habría que buscarla en los fines espirituales que Mayáns deseaba conseguir del estudio de la teología. Aconseja a Fr. Luis Galiana el estudio de las letras clásicas «pero deseando que sea tal que su principal blanco sea la teología no la llena de cuestiones, sino la que, enseñando a conocer a Dios, guía el entendimiento por veredas agradables, ilustrando, digo, la razón, inflamando la voluntad y halagándola con la dulzura del estilo; todo lo cual lo hallará V. Rma. en las obras del sabio Montano, en las obras de los seis días de san Basilio, en los libros de la Ciudad de Dios de san Agustín y otros semejantes» (93). Es decir la teología no debe limitarse al estudio abstracto y racional de Dios, sino que tiene que estar orientada a una religiosidad efectiva y práctica.

Nada más claro en este sentido que la actitud mayansiana ante la traducción que hiciera Cano de la *Victoria de sí mismo* de Fr. Battista de Crema. Juan Bautista Hermán, joven sacerdote discípulo de Mayáns y más tarde protegido de Campomanes y canónigo de Valencia, regaló al erudito en 1764 «un rarísimo y preciosísimo librito traducido por el maestro Cano, sumamente juicioso y extremadamente elocuente. Este correo escribo a Valencia para ver si se imprimirá» (94). Las valoraciones son claras y no admiten duda sobre el juicio que merece de Mayáns. Y lo más sorprendente es el deseo de publicarlo para que sirviera de instrucción religiosa. El erudito no conocía al autor y pregunta en la misma carta «si consta de Echard que algún dominico italiano haya escrito la *Victoria de sí mismo*,

(88) Mayáns a Galiana, 27-VII-1760, L. GALIANA, *Cartas...*, 29.

(89) Galiana a Mayáns, 15-XII-1760, *Ibid.*, 30.

(90) Mayáns a Galiana, 22-XII-1760, *Ibid.*, 31.

(91) *Ibid.*, 14-V-1764, *id.* (1924) 7. En 1748 enviaba Mayáns a su discípulo Orbe una lista de libros que deseaba adquirir. Entre ellos podemos leer: SOTO PETRI, *De sacerdotum Institutione libri tres*; *Eiusdem, Institutionem christianarum libri tres*; *Idem, Doctrinae Catholicae Compendium*; *Eiusdem, Defensio Catholicae Fidei*, B.N., 18982.

(92) A. MESTRE, *Ilustración...*, 339-342.

(93) Mayáns a Galiana, 19-VIII-1759, Texto en *Ibid.*, 338.

(94) *Ibid.*, 11-VI-1764, en L. GALIANA, *Cartas...* (1924) 9.

porque no consta por este librito quién fue el autor principal, y tal vez fue dominico» (95).

A quien conozca la importancia de la traducción de Crema por Melchor Cano como síntoma de su viraje religioso posterior, quedará sorprendido del interés de Mayáns por la espiritualidad del obispo de Canarias antes de verse especialmente dotado de su olfato de *canis venaticus* y de sentirse destinado a perseguir todo rastro de iluminismo (96). El erudito intentó editar la obra por medio de Benito Monfort (97), pero el proyecto no debió cuajar pues en noviembre de 1764 el erudito escribe a su íntimo Agustín Sales: «El parecer de Vm. de renovar la impresión según el original sin alterarle voz alguna, es muy sabio. Si se altera como dice Vm. ya no es el mismo. Error que contra mi dictamen se cometerá en la *Victoria de sí mismo*, que de la lengua toscana tradujo en la española el P. Cano. Y así dígame (al editor Salvador Faulí) que en ningún modo publique alterada esa obrita que cuando no sea más que entre valencianos, tendrá despacho» (98).

Desconozco si la traducción de Melchor Cano fue reimpressa en Valencia. Pero, de todas formas, ahí queda un testimonio muy interesante para detectar la actitud religiosa de un ilustrado tan caracterizado como don Gregorio.

### *El magisterio de los grandes humanistas*

He citado en un texto anterior unas palabras en que Mayáns establecía el paralelismo entre las obras teológicas de Melchor Cano y de Juan Luis Vives al tiempo que manifestaba sus preferencias por el humanista valenciano. Creo conveniente aludir, con la brevedad que las circunstancias exigen, a la importancia de los humanistas del XVI en los planteamientos religiosos de un grupo de ilustrados entre los que cabe destacar a Mayáns. Y, por supuesto, no analizaré el posible influjo de todos los humanistas, sino que limitaré mis referencias a los tres grandes: Nebrija, Vives y Sánchez de las Brozas.

La admiración que sentía Mayáns por el Brocense arranca de su más temprana juventud. En 1721 poseía la *Gramática Griega* del Brocense —*unici praeceptoris mei nam coeteri quos habui non sunt ita nominandi*— (99). Si bien la frase entraña un evidente desprecio por los jesuitas, sus

(95) La edición que poseyó Mayáns es la de Toledo, 1553, citada por BATAILLON, *Erasmus...*, 349, n. 42.

(96) E. ASENSIO, *El erasmismo...*, 92.

(97) «Se imprimirá la *Victoria de sí mismo* por cuenta de Monfort. Es librito que caerá en gracia de las letras», Mayáns a Galiana, 2-VII-1764, L. GALIANA, *Cartas...* (1924) 11.

(98) Mayáns a Agustín Sales, 26-XI-1764, BAHM, 132. Sin embargo, la edición no debió llevarse a cabo.

(99) Mayáns a Martí, VIII Kal. Mart. 1721, en MAIANSIUS, *Epistolarum libri sex*, I, 5. Reeditado por el Ayuntamiento de Oliva en G. MAYANS Y SISCAR, *Epistolario III, Mayáns y Martí*, Valencia 1973. Cf. los elogios que tributa a Nebrija y el Broncese en la *Carta-Dedicatoria* a José Paríño.

profesores de latín, indica asimismo su admiración por Sánchez de las Brozas. Por otra parte resulta admirable la tenacidad de Mayáns por conseguir todas las obras del Brocense a través de sus amigos en compras directas o por intercambio. Valga, como ejemplo, observar el interés que pone por conseguir las adiciones a los capítulos VIII y IX de la *Minerva*, que le facilitó su discípulo el inquisidor Orbe (100), y que el valenciano se apresuró a enviar a Alemania (101). Y, sobre todo, sus esfuerzos por editar las obras completas del Brocense. La idea la expuso ya en 1748 a su amigo el holandés Gerardo Meerman pero sólo suscitó el interés de los editores a partir de 1753 en que publicó el *Specimen Bibliothecae Hispano-Maiansianae* con el catálogo de las obras del Brocense que poseía. Finalmente, *Opera Omnia* aparecieron en Ginebra (1766) editadas por los hermanos Tournes uno de cuyos hermanos había visitado a don Gregorio en su retiro de Oliva (102).

El interés de Mayáns por el Brocense está centrado, principalmente, en sus aportaciones al estudio científico de la Gramática. Pero resulta significativo que aproveche todas las ocasiones que se le presentan al redactar *Francisci Sanctii Vita* para alabar la actitud independiente del humanista y de cuantos constituían la herencia erasmista, al tiempo que recrimina las acciones de León de Castro, pese a ser el profesor del Brocense: «Verum Leo ille africanos omnes feritate vicit. Fuit enim audax obtrectator et occultus delator piorum sapientissimorum virorum» (103). En contraste además de remitirse a los elogios que tributó a Fr. Luis de León en su *Vida*, no duda en calificar la obra de Martín Martínez de Cantalapiedra como «*Libri decem Hypotyposeon Theologicarum* utilissimos esse Theologiae studiosis» (104). Y, al referirse a Alexio Venegas, conocido por su apasionado erasmismo, lo califica de «vir egregius, qui, licet stili elegantia multis concessit, doctrinae tamen varietate et soliditate, summe commendandus est» (105).

Más aun, los elogios que Mayáns tributa al mismo Erasmo, por muy indirectamente que estén expresados, no dejan de ser expresivos. Pues al hablar de *In Artem Poëticam Horatii Annotationes* (1591), señala que el Broncese puso al margen del texto las citas de los autores que explican a Horacio. «Praecipue vero allegat Erasmum in *Adagiis*, in quorum lectione ille more suiseculi versatissimus erat: ideoque in omnibus scholiis, quae scripsit, passim eum laudavit. Grammatici illius temporis tanti faciebant

(100) Andrés I. Orbe a J.A. Mayáns, 21-VIII-1748, 25-IX-1748..., BAHM, 26. Orbe le envió otras obras del Brocense, entre ellas *Verae brevesque Grammaticae Latinae Institutiones*.

(101) Mayáns a Strodtmann, 6-X-1753, en STRODTMANN, *Maiansii Vita...*, ed. Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, 226-29.

(102) V. PESET, *G. Mayáns i la cultura de l'Il·lustració*, Barcelona-Valencia 1975.

(103) G. MALANSIUS, *F. Sanctii Brocensis... Vita*, n. 11, en F. SANCTIUS BROCENSIS, *Opera Omnia*, Ginebra vol. I.

(104) *Ibid.*

(105) *Ibid.*, 33.

Erasmi *Adagia* (opus re vera eruditissimum, vel nolente Schotto) ut Laurentius Palmyrenus in disputatione *De vera et facili imitatione Ciceronis*, in admonitione quadam ita scripserit. *Deus concedat longam vitam Inquisitori maximo, qui in hoc (Xysti Betuleii) et aliis libris, liberalior fuit erga studiosos, quam Papa (Paullus scilicet IV) nam si Erasmi Adagia nobis eriperentur, uti Papa volebat in suo Catalogo, valde nobis sudandus esset* (106).

Por otra parte, Mayáns reconoce los juicios excesivamente rigurosos del Broncese acerca de humanistas anteriores o coetáneos: Lorenzo Valla, Juan Luis Vives, Pedro Juan Núñez..., a quienes defiende de los violentos ataques. De ahí que su criterio sea independiente pese a su admiración por el gramático. Pero no deja de ser significativo que hablando de la *Paradoxa*, editada por Plantin en 1582, Mayáns transcriba las palabras del Brocense en el prólogo: «Quos video non alia potiore ratione niti, quam ea, qua ab opificibus solet usurpari. Sic videlicet a suis maioribus accepisse. Quae ratio in iis tantum, quae ab orthodoxam nostram Fidem spectant, firma et constans esse deberet: caeteris omnibus in rebus ratione, caussa, doctrina, non recepta hominum persuasione disputandum» (107). Era, en el fondo, la defensa de la independencia intelectual, también en el campo religioso, del propio Mayáns. El valenciano, acusado, entre otras cosas, de jansenista y de corresponsal y amigo de heterodoxos (108), se defendía a sí mismo con palabras de su admirado Sánchez de las Brozas.

Dada la formación humanista de Mayáns, no podía desinteresarse de Nebrija. Las manifestaciones son precoces. En 1721, siendo estudiante en Salamanca, el valenciano comunicaba a su padre las noticias que avalaban sus estudios, entre las que sobresale el inicio de la correspondencia con Manuel Martí, deán de Alicante. Precisamente, al enjuiciar los méritos de Martí como latinista, lo compara con Erasmo, Vives, Nebrija, Policiano... (109). De ahí que no pueda sorprendernos su interés por difundir las obras de Nebrija, y en 1735 publica las *Reglas de Ortografía en la lengua castellana*. Pero las dificultades que encontró le hicieron desistir de su intento de publicar las obras completas del «literarum in Hispania et literatorum parente». Sólo al final de su vida logrará Mayáns editar el *Organum Rhetoricum et Oratorium* (1774). Baste, para demostrar el interés de don Gregorio por Nebrija, observar la serie de obras que posee y cuyo catálogo, con los comentarios del valenciano, ocupan 35 páginas del *Specimen*.

Desde la perspectiva religiosa que nos ocupa, sólo señalaré dos datos: los manuscritos de Nebrija que Mayáns poseía en su biblioteca y el elogio que tributa el valenciano a la actitud del humanista acerca de los estudios bíblicos.

(106) 162. El texto ha sido utilizado también por Bataillón.

(107) *Ibid.*, 94.

(108) A. MESTRE, *Ilustración...*, 462-70, 486-7.

(109) *Ibid.*, 41.

Entre los manuscritos conservados por Mayáns, interesa señalar el comentario sobre la palabra «Talita» y «Tavita», en que Nebrija discrepa de la interpretación dada por Reuchlin y Erasmo, pues supone que el valenciano conocía el interés de Nebrija por los temas bíblicos especialmente relacionados con la filología. Por otra parte, ya Bataillon utilizó el texto de la carta del humanista a Cisneros para establecer las diferencias interpretativas y de valoración respecto a los textos hebreo, griego y de la Vulgata. Que Mayáns hiciera copiar la carta a su hermano y la conservara entre sus papeles no deja de tener importancia (110).

En perfecta consonancia con estos hechos está la descripción que hace Mayáns en el *Specimen* de la *Tertia Quinquagena*. Conocedor de que Nicolás Antonio había escrito algunas palabras sobre el tema, quiso informar plenamente al lector de cuanto había sucedido y, consciente de la importancia del prólogo de Nebrija, lo transcribió entero. Conocidas son las diferencias entre el Inquisidor Deza y el humanista, así como el favor que proporcionó Cisneros a Nebrija. Mayáns aprovecha la ocasión para recordar los límites que el mismo Nebrija pone a sus estudios bíblicos, siempre dentro de la obediencia a la jerarquía, y la persecución sufrida por los grandes hombres de aquel tiempo, según la famosa carta de Vives a Erasmo (10-V-1534) lamentando la tragedia de Tomás Moro y las dificultades de Juan de Vergara. Más aun, después de transcribir las palabras de Nebrija sobre el valor de las lenguas hebrea y griega para el estudio de la Biblia, expone con toda claridad su criterio favorable al humanista. «Scimus igitur caussam ob quam supresse fuerunt duae priores Quinquagena, videmus hominem sapientissimum modestissimumque numquam sibi arrogasse Sacrae Scripturae emendationem, quam integritati suae restituere non alicuius privati, sed Ecclesiae Catholicae proprium est; sed virum diligentissimum sibi solum propusuisse latinos codices cum graecis hebraicisque conferre, ut amanuensium lapsus melius notarentur, uti postea semel, iterumque factum est» (111).

Es decir, hablando de Nebrija, Mayáns nos ha expuesto su pensamiento sobre el problema de la Vulgata en su relación con los textos originales. Con la moderación que se quiera, pero el valenciano ha rechazado un punto básico de la contrarreforma. Su postura es, por tanto, clara, en estricto paralelismo con los elogios tributados a Fr. Luis de León y Martínez de Cantalapiedra o los fuertes dictérios contra León de Castro.

(110) Mayáns tenía una curiosidad insaciable cuando se trataba de poseer las obras de los grandes humanistas españoles. En el fondo del Patriarca, BAHM, 628, se conservan los siguientes manuscritos: «Aelius Antonius Nebrissensis, regius historiographus, in Reuclinum Phorcensem et Erasmus Roterodamum, Quod de Talita in Evangelio Marci et Tavita in Luca non bene senserunt». — «Epístola del maestro de Nebrija al cardenal (Cisneros) cuando se avisó que en la interpretación de las Dicciones de la Biblia no mandasse seguir al Remigio sin que primero viesan su obra». Estos dos manuscritos son copia de Juan Antonio Mayáns. En cambio los otros dos, cuyos títulos transcribo a continuación, son copia del XVI y, en ambos casos, hay una nota marginal de Agustín Sales la primera y de Mayáns la segunda, que precisa: «Nic. Ant. hunc non vidit. He aquí sus títulos: «Aelii Antonii Nebrissensis, historiographi regii, de liberis educandis libellus ad Michaelem Alrnacanum...» — «Aelii Antonii Nebrissensis, historiographi regii, in Ascalaphi Maleoli cisterciensis ordinis commodatari vita - Vita».

(111) MAIANSIUS, *Specimen*..., 111.

Mayor importancia tuvo, sin embargo, el influjo de Juan Luis Vives en los planteamientos religiosos de Mayáns. Si don Gregorio confesaba en *Martini Vita* (1735) que tenía en su despacho los retratos de Martí y de Vives, porque le servían de aliento en momentos de lucha, no era una afirmación romántica. El año anterior había publicado el *Espejo Moral* (1734) de evidente sello vivista. Su sentido ético centrado en la religión práctica, el alcance sapiencial de la erudición siempre al servicio de «tu propio bien y utilidad del prójimo y mayor gloria de Dios», el equilibrio y armonía del humanista, constituyen un innegable eco de la *Introductio ad sapientiam* de Vives. En muchos casos, Mayáns se limita a dar forma y expresión castellana al pensamiento de Vives. Valgan estos ejemplos y no son, por supuesto, los únicos.

#### Mayáns

##### *Carácter de la sabiduría*

«El primer grado de la sabiduría humana es conocerse a sí; el último conocer a Dios». Refl. I.

##### *Valores sensibles*

«Tu cuerpo puede tener varios bienes, y son: sanidad, robustez, agilidad, hermosura. Ninguna cosa de estas te debe desvanecer, porque ninguna de ellas es permanente. Estas cosas son como las flores: cualquier accidente las marchita y, en todo caso, la edad las consume». Refl. III.

##### *La erudición*

«La erudición es buena si se dirige a la virtud, sino es muy mala». Refl. VI.

##### *Culto a Dios*

«Y así el verdadero culto de Dios es limpiar el ánimo de los afectos depravados y transformarse, cuanto uno pueda, en simulacro de Dios, siendo santo y puro a su imitación, no aborreciendo a persona alguna y aprovechando a todos, a unos con obras de caridad, a otros con el buen ejemplo». Reflex. XII.

##### *Amor al prójimo*

«Debes amar al bueno, porque Dios le ama como bueno, al malo (sin amar su mal) porque Dios te lo manda y te lo encomienda». Refl. XV.

#### Vives

«Hic est cursus absolutae sapientiae, cuius primus gradus est *Nosse se*, postremus *Nosse Deum*». Introduc. num. 592.

«Transeo quod forma, vires, agilitas et ceterae corporis dotes, ut flosculi, celeriter marcescunt, exiguis casibus difugiunt». Introd. 65.

«Relique eruditio munda est et fructifera, referatur modo ad suum scopum, virtutem, hoc est recte agere... alioqui supervacanea est. Introd. 134 y 35.

«Verus Dei cultus est animum morbi et pravis affectibus perurgare, et in illius quam proxime possumus transformari simulacrum, ut puri et sanctissimi sicut et ipse est, neminem oderimus, omnibus prodesse studeamus». Introd. 290.

«Hominem tibi a Deo commendatum, si dignus est, ama quia dignus est quem ames; sin indignus, ama quia dignus cui pareas». Introd. 383.

El *Espejo Moral* es el fruto de las lecturas de Mayáns en busca de una reforma desde la perspectiva sapiencial humanista. No puede negarse, es

cierto, el influjo del género de emblemas tan característico de la literatura política del barroco, de cuyo género bien podría considerarse la última manifestación: dedicatoria al príncipe como ejemplo, uso de las reflexiones en sustitución de las empresas o emblemas, plan pedagógico y de renovación interior... (112). Pero resulta a todas luces evidente el influjo humanista, en especial de Vives. No en vano escribiría Mayáns en el *Specimen*, «Huius maximi viri omnia opera habeo, quae plurimi facio, et saepe legi cum magno fructu» (113).

Fruto del que don Gregorio procura hacer partícipes a sus amigos y lectores. La correspondencia está plagada —y ya hemos visto algún ejemplo— de elogios a Vives y de incitaciones a su lectura. Pero, además, Mayáns procura que las obras de Vives se publiquen, si puede ser en castellano, para que lleguen a mayor número de lectores: prologa los *Diálogos* según la traducción de Cristóbal Coret (114), edita la *Introductio ad Sapientiam* en el texto castellano de Diego Astudillo (1765) y anima a Cerdá Rico a publicar las *Obras de Cervantes de Salazar* que incluía la *Introducción y camino para la Sabiduría donde se declara qué cosa sea, y se ponen grandes avisos para la vida humana, compuesto en latín por el excelente varón Luis Vives* (115). Por otra parte, hemos aludido ya al valor teológico que nuestro erudito veía en las obras de Vives. Así, además de recomendar el *De veritate fidei christianae* como texto de teología en la *Idea del Nuevo Método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades de España*, lo considera superior a Melchor Cano (116).

Esta era la actitud de Mayáns. La circunstancia de que no escribiera ninguna obra sistemática ha hecho más difícil conocer su pensamiento. Creo, sin embargo, que las siguientes palabras; escritas en 1758 al obispo de Barcelona Asensio Sales, expresan en perfecta síntesis cuanto venimos diciendo: «Antes se leían con fruto las obras de los maestros Fr. Luis de León y Fr. Luis de Granada, las obras de santa Teresa de Jesús y de otros insignes y piadosos escritores de España; pero ahora se tienen por vejececes y se quieren libros al uso con una oculta impiedad y una manifiesta burlería. Yo renuevo ahora la lectura de nuestro gran Luis Vives y cuando

(112) J.A. MARAVALL, *Teoría española del Estado en el siglo XVII*, Madrid 1954. Ideas que Maravall ha desarrollado en trabajos posteriores. Baste citar, por ejemplo, *La cultura del Barroco*, Barcelona 1975 y *Estudios de Historia del pensamiento español*, Siglo XVII, Madrid 1975.

(113) MALANSIUS, *Specimen*..., 41.

(114) La traducción de los *Diálogos* hecha por Coret es la obra de Vives que mayor número de ediciones alcanzó a lo largo del siglo XVIII.

(115) Mayáns había tributado grandes elogios a estas obras de Cervantes de Salazar: «Haec omnia opuscula, si non sunt aurea, sunt auro cariora. Ingeniosis fictionibus rectam vivendi rationem docent. Et tamen hi liberalli non leguntur, ac si neque editi, neque scripti essent». *Specimen*..., 48. La correspondencia cruzada entre Mayáns y Cerdá Rico es quizás el más claro testimonio del interés de los hombres del XVIII por los erasmistas españoles: Juan de Vergara, Alexio Venegas, Alvar Gómez, Cervantes de Salazar, Arias Montano, Pedro de Valencia, Furió Ceriol... Un pormenorizado estudio desborda los propósitos del presente trabajo. Cf. F. LOPEZ, *Juan Pablo Fomer*..., 178-82.

(116) A. MESTRE, *Ilustración*..., 338-42. J.L. Y M. PESET, *Mayáns y la reforma universitaria*, han publicado recientemente *Idea del nuevo método que se puede practicar en la enseñanza de las Universidades de España*, Valencia 1975, dentro de Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva.

quiero poner más atención me aplico a Arias Montano y a fray Luis de León, que me encantan con su penetración, piedad y buen estilo» (117).

### *La importancia de Fr. Luis de León*

Sin lugar a dudas que no era Mayáns el único en celebrar a Fr. Luis de Granada, Fr. Luis de León, Vives o Arias Montano. Basta leer los elogios que les tributa el P. Feijoo en su *Discurso sobre las glorias de España*, los textos publicados por Capmany en el *Teatro Histórico-crítico de la elocuencia española*, o el consejo de frecuentar su lectura dado por Jovellanos en sus informes (118). Pero nadie puso tanto calor y entusiasmo como don Gregorio en celebrar sus méritos, promover sus ediciones y fomentar su lectura. Fruto de tanto entusiasmo fue una serie de ediciones de Fr. Luis de León, ya que su homónimo, el autor de la *Guía de Pecadores*, nunca vio interrumpido su éxito editorial (119).

La única edición española de las *Obras Poéticas* de Fr. Luis de León había sido realizada por Quevedo en 1631. A partir de ese momento, Interián de Ayala interrumpió el silencio de las prensas publicando, en 1727, la *Traducción y Exposición parafrástica del Salmo L en verso castellano*. Después, y durante muchos años, las prensas volvieron a enmudecer hasta que en 1757 Mayáns hizo reimprimir la traducción del Salmo L. Fue como el descubrimiento de una fuente de agua pura e inextinguible. En 1761, Vicente Blasco editaba en Valencia —había pasado 130 años de la que hiciera Quevedo— las *Obras propias y traducciones del latín, griego y toscano con la paráfrasi de algunos salmos y capítulos de Job*, para la que Mayáns preparó su *Vida del Maestro Fray Luis de León* (120). El éxito fue grande hasta conseguir cuatro ediciones en 30 años: Valencia 1761 y 1785, Madrid 1790 y 1791.

Más significativa en el aspecto religioso resulta la edición de *La perfecta casada*, preparada por Fr. Luis Galiana, corresponsal y amigo de Mayáns. La obra no se había publicado en España desde 1603 y, claro síntoma del interés suscitado, es que, entre 1765 y 1799, se dieron cuatro ediciones. Galiana señala la importancia religiosa del libro de cara al

(117) Mayáns a Asensio Sales, 8-IV-1758, Texto en A. MESTRE, *Ilustración...*, 489.

(118) Son conocidos los elogios de Capmany a Fr. Luis de Granada, Luis de León, Juan de Avila y los amplios textos que publica de Alexio Venegas, Cervantes de Salazar... También Jovellanos aconseja a Granada, León, Mariana, Cervantes, Mendoza... y, entre los poetas, a Garcilaso, Herrera... pero «sobre todos, a Fr. Luis de León, el primero y más recomendable entre todos». JOVELLANOS, *Obras*, B.A.E., 46, 196.

(119) Pese a que Fr. Luis de Granada no disminuyó en el aprecio del público y las ediciones continuaron a lo largo del siglo, es interesante constatar la labor editorial, digna del mayor elogio, del valenciano Juan Bautista Muñoz: *Concionum de tempore* (Valencia 1766-7), *Concionum de praecipuis sanctorum festis...* (V. 1779), *Collectanea moralis philosophiae* (V. 1775), *Silva locorum communium* (V. 1775)...

(120) Que el autor de esta edición fue Vicente Blasco resulta evidente a través de la correspondencia cruzada entre Blasco y Mayáns. Basten unas palabras de don Gregorio: «El autor de las enmiendas de León es el Dr. frei D. Vicente Blasco, presbítero de la orden de Montesa, joven de buenas esperanzas y de buen gusto, cuyo ingenio procuro moderar. Hemos de procurar que la gente moza se adelante». Mayáns a José Cevallos, 15-III-1782, BAHM, 163.

público pues, «no pudiendo estar el mundo sin mujeres casadas, y siendo éstas (si así puede decirse) la mitad de la sociedad humana, claro está que ha de ser convenientísimo enseñarles de qué modo pueden ser perfectas en su estado, para que sirvan de esta suerte a Dios y al mundo, no sólo con provecho de sus almas, sino también en beneficio del común» (121).

No deja de reconocer que también Vives trató de la educación de la mujer cristiana en sus tres estados de doncella, casada y viuda. Pero, referida con exclusividad a las casadas, sólo existe en la literatura castellana la obra de Fr. Luis. Dado que, según Galiana, «gran parte de la perdición del mundo» se debe a que las casadas no son perfectas, la obra de Fr. Luis puede producir grandes servicios, en primer lugar, a los confesores pues podrán conocer mejor los defectos de las casadas al mismo tiempo que les facilitará el acierto en sus consejos. Pero, sobre todo, la lectura prestará un gran favor a las mismas mujeres. Lean más a Fr. Luis y olviden las comedias y libros de caballerías como ya aconsejaba Vives. Y no se preocupen porque *La perfecta casada* es tan digna de ocupar las manos de la mujer como el huso y la rueca.

Hemos visto citado el nombre de Vives en relación con *La perfecta casada*. Y así lo veía Galiana. También Mayáns establece un paralelismo entre *De institutione foeminae christianae* y la obra de Fr. Luis: «Si a *La perfecta casada* de León se añadiese la traducción del libro de Vives, *De foemina christiana*, sería obra completa en el asunto» (122). La afinidad espiritual, pese a sus diferencias de estilo, no escapó a la sutileza del erudito.

De todas formas, la prueba más evidente del interés suscitado por Fr. Luis de León la tenemos en el hecho de que en 1770 aparecieran en Valencia dos ediciones distintas *De los Nombres de Cristo* (una en la imprenta de Benito Monfort, en la de Salvador Faulí la otra). Si uno piensa que la obra de Fr. Luis había sido publicada por última vez en España en 1603, no deja de producir una grata sorpresa. Y, sobre todo, la lectura del prólogo a la edición de Monfort, redactado por Vicente Blasco, constituye uno de los puntos de referencia necesarios para comprender la religiosidad española de fines del XVIII. En la misma línea de interés por Fr. Luis de León apareció en Madrid (1779) la *Exposición del libro de Job*, «al cabo de dos siglos en que tantas y tan repetidas veces se han frustrado las esperanzas del público, sale a luz y lograrán todos el bien tanto tiempo deseado. En adelante, con el favor de Dios se publicarán las demás obras inéditas del autor» (123). Sin embargo, la empresa iniciada por los agustinos, no adelantó mucho. Sólo en 1798 apareció en Salamanca la *Traducción literal* y

(121) FR. LUIS DE LEÓN, *La perfecta casada*, Madrid 1786. Prólogo de Luis Galiana, pág. 7-8. No encontré ejemplar de la primera edición de Valencia.

(122) Mayáns a Agustín Sales, 26-I-1765, BAHM, 132.

(123) El prólogo es, como se sabe, de Fr. Diego González.

*declaración de los Cantares de Salomón*, libro que había provocado, ya manuscrito, reacciones partidistas y el proceso inquisitorial.

### *Los espirituales del XVI antídoto contra la relación moral*

Después de los trabajos de E. Appolis ha quedado demostrado que las preocupaciones religiosas de los ilustrados españoles estaban íntimamente relacionadas con las corrientes de pensamiento europeo. Juicio que ha sido confirmado posteriormente por mis estudios sobre Mayáns y por Tomsich respecto a los ecos del Sínodo de Pistoya en la prensa española. Y sin embargo, una de las fuentes de argumentación de los españoles hay que buscarla en el pensamiento de los teólogos y humanistas del XVI.

Las preocupaciones religiosas del siglo XVIII español, las que atormentan a los llamados «jansenistas», no son tan extrañas a los planteamientos del XVI como pudiera parecer. De ahí que los ilustrados españoles recurran a los ejemplos y razones de teólogos y humanistas aceptados y celebrados por todos. No en vano, serán los hombres del XVIII quienes crearon la fórmula y el mito del Siglo de Oro (124). Si se trata del regalismo, mirarán con pasión el *Parecer* de Melchor Cano; si se inclinan por el conciliarismo leerán y alabarán las Relecciones de Francisco de Vitoria en que limita las decisiones papales dentro de las normas definidas por el Concilio, si defienden el episcopalismo tendrán el clamoroso ejemplo de los obispos españoles en Trento y celebrarán como un triunfo el hallazgo de Alava y Esquivel (125)... Dentro de las posibilidades del presente estudio, limitaré mi exposición a dos grandes problemas religiosos que preocupan a nuestros ilustrados: el laxismo y la lectura de la Biblia en la lengua del pueblo. En ambos casos mi intención se dirige a observar el uso que hacen de los grandes tratadistas espirituales del XVI.

Hay un autor que trata los dos problemas de íntima conexión, estudiándolos, además, en estricto paralelismo con el siglo XVI. Se trata de Vicente Blasco, partícipe de movimiento ilustrado valenciano, amigo de Mayáns e íntimo de Pérez Bayer, preceptor de los Príncipes y, más tarde, Rector de la Universidad de Valencia, que preparó *De los Nombres de Cristo* para la edición de Benito Monfort en 1770. Blasco es el autor de la Dedicatoria al Príncipe Francisco Javier en nombre de Monfort y, sobre todo, del *Prólogo sobre la necesidad de los buenos libros para la instrucción del pueblo*.

En la misma *Dedicatoria* aparecen los fines que se proponía Blasco. La razón motora es que se habían hecho raros los ejemplares *De los Nombres*

(124) Mayáns en la *Dedicatoria de la Vida de Miguel de Cervantes* habla del «Siglo de Oro». También en *Specimen...*, 100, escribe: «Et tamen illud dicitur aureum». La expresión puede leerse, asimismo, en la correspondencia Mayáns-Martí.

(125) En A. MESTRE, *Ilustración...*, puede seguirse el pensamiento de Mayáns sobre el particular.

de Cristo, aunque se trata de uno de los libros más útiles de los tres últimos siglos, escrito con gran belleza de la lengua por la gravedad, señoría y riqueza de las voces. Pero los fines religiosos de Blasco resultan claros: «Porque su autor lo compuso con el fin preciso de suplir, cuanto le fuese posible, por las Sagradas Letras, que desde aquel tiempo no se permiten en lengua vulgar». Ese era el fin último y más importante. Blasco, no obstante, quería atajar un peligro más próximo: «Con este solo escrito puede V.A. ... adquirir principios de la política y de la sana moral, luminosísimos y muy bastantes para conocer el engaño de muchos libros y de los que los siguen». He aquí las coordenadas en las que Blasco va a desenvolver su razonamiento.

Dos razones movieron a Fr. Luis a escribir *De los Nombres de Cristo*: 1.— La prohibición de la Iglesia de que los libros de la Sagrada Escritura corrieran en lengua vulgar por el peligro que su lectura puede producir en los ignorantes. 2.— La abundancia de «libros, no solamente vanos, sino señaladamente dañosos», a cuya lectura se había dedicado afanosamente el pueblo (126). Si los males religiosos que podría producir la lectura de la Biblia indujeron a la Jerarquía a prohibir el uso de los Libros Sacros, no deja de reconocer que se trata de un remedio, no por necesario a juicio de la autoridad, menos doloroso y de consecuencias nefastas. Este es el punto esencial en la argumentación de Blasco, como lo será de Joaquín Lorenzo Villanueva y lo había sido de los biblistas del XVI. Blasco, pues, para defender su criterio no tiene más que recurrir a los testimonios de los erasmistas del XVI. Bartolomé de Carranza o el mismo Fr. Luis. «Así que el ser dañosa al vulgo la lectura de las Escrituras Divinas, justamente lo miraba Fr. Luis como una gran calamidad y como un *claro indicio de que el mundo está vecino a la muerte pues la halla en la vida*» (127). Pero no dejaba de observar Blasco el contraste con la primitiva iglesia. También en los primeros siglos la lectura de la Sagrada Escritura produjo daño en algunos casos. Sin embargo, los testimonios de los Santos Padres—Basilio, Crisóstomo, Jerónimo...— insisten en la necesidad que tienen los fieles de leer la Biblia en sus casas desde la más tierna edad, pues la dictó el Espíritu Santo para su instrucción y consuelo.

Peores consecuencias señalaba todavía Fr. Luis a la lectura de los malos libros. De ahí, deducía la necesidad de la redacción de obras que, compuestas para el uso común y conteniendo doctrinas «como nacidas de las sagradas letras, o como allegadas y conforme a ellas, suplan por ellas, cuanto es posible» y sirvan para quitar de las manos de los hombres los malos libros (128).

(126) Prólogo, 3-5.

(127) Prólogo, V-VI. Blasco cita un texto larguísimo de Carranza (I-IV) que después utilizará J.L. Villanueva.

(128) Prólogo VI-VII.

En el paralelismo establecido entre el siglo XVI, pintado por Fr. Luis, y el XVIII observado por Blasco, la ventaja le parece evidente en favor del Siglo de Oro. Es cierto que el pueblo cristiano estaba «privado de la *consolación de las Escrituras*» y se dedicaba a la lectura de los libros de caballería. Pero tenía una serie de medios a su alcance que podían ayudarle en su instrucción religiosa «en muchos libros que entonces eran comunes escritos en castellano por varones celosos, llenos de instrucciones utilísimas y acomodadas a la capacidad de todos». ¿Cuáles eran esos libros? Podríamos dividirlos en los siguientes grupos.

1.— Obras publicadas en la línea marcada por Cisneros: *Morales* de san Gregorio (Sevilla 1513), *La Vida de Cristo* de Dionisio Cartujano según la traducción de Ambrosio Montesinos (Alcalá 1503), *Suma de Confesión* de S. Antonino de Florencia (Alcalá 1526), *Confesional* del Tostado (Logroño 1529), *Arte de bien confesar o el Confesionario* de Pedro de Ciruelo (Alcalá 1524), *Confesiones y Soliloquios* de san Agustín.

2.— Clásicos de la espiritualidad: *Abecedario espiritual* de Osuna (Toledo 1527), *De la vanidad del mundo* de Estela (Salamanca 1574), obras de san Juan de Avila, Fr. Luis de Granada, santa Teresa. A señalar, dentro de la línea clásica, los defensores de la espiritualidad interior y algunos con claro influjo erasmiano.

3.— Los erasmistas: *Agonía del tránsito de la muerte y Diferencia de los libros* de Alexio Venegas (Toledo 1547 y 1546), *Tratado de la Oración* de Antonio Porras (Alcalá 1552).

Que Blasco no era ajeno al influjo erasmiano puede observarse en el juicio que hace de las palabras de Fr. Luis: «que para inducir al pueblo a la limosna, algunos les han ordenado que hagan alarde y se vistan de fiesta y con pífano y con atambor y disparando arcabuces, en competencia los unos de los otros vayan a hacerla». Nuestro prologoísta considera este gesto una corrupción moral. Y, por supuesto, no hace falta recordar el carácter plenamente erasmiano del planteamiento de Fr. Luis de León (129).

El mismo Blasco nos dará la razón de su preferencia: «Porque los libros de que usaba para su instrucción, aun los que parecen menos doctos, contienen la doctrina pura del Evangelio, conducen a la sólida piedad y enseñan a penetrar al hondo del corazón y arrancar de allí las pasiones». Planteamiento muy similar al que, según vimos, formulaba Mayáns y que podemos ver formulado en otra bella expresión: «Lo cual no hubiera dicho si hubiera leído sus obras (de Vives) en las cuales se aprende aquella

(129) Es muy expresivo el juicio de Erasmo sobre la limosna si no va acompañada de la necesaria rectitud de intención, en el *Enchiridion*...

teología que, al mismo tiempo que instruye el ánimo en la ciencia de Dios, incita la voluntad a su amor, temor y obediencia» (130). No debemos olvidar el consejo que recibiera Blasco de don Gregorio cuando preparaba las *Obras Poéticas* de Fr. Luis: «Respecto de la elección de los libros castellanos, en mis obras se hallan citados los mejores, especialmente en la *Retórica*. Conviene leer las más útiles de impresiones antiguas, como las de Granada, León, S. Teresa y la *Lección Cristiana* de Arias Montano...» (131).

En contraste, la situación religiosa del XVIII es, a juicio de Blasco, mucho peor. La lectura de la Sagrada Escritura todavía no está permitida pues ni el papa (132), ni los obispos españoles (133), ni la Inquisición, «han declarado aun que el pueblo esté en disposición de leer indiferentemente la Escrituras en la lengua que todos entienden, sin que le sean ocasión de daño». En ese sentido, la situación es idéntica a la descrita por Fr. Luis. Pero, en cuanto a los libros se refiere, Blasco especifica las razones que le inducen a afirmar que es mucho peor: «comedias y novelas más vanas» que los libros de caballerías—Blasco censura acremente el criterio de D'Alembert de considerar el teatro como escuela de moral—, los «espíritus fuertes y filosóficos» que combate con sus burlas e ironías la religión y, sobre todo, «las falsas doctrinas de la moral que algunos, usurpando el título de maestros de ella, han derramado en medio de la Iglesia, dándolas nombre de *suaves y benignas*, siendo en la verdad una ponzoña tanto más cruel...». No se trata de los malos confesores que llaman de «manga ancha», ya de por sí claramente vitandos, sino de aquellos que se «gobiernan por estas nuevas doctrinas». Dicho con las propias palabras de Blasco: «los casuistas (que) se jactan desta novedad». Porque, a juicio del prologuista, estos confesores «no siguen las reglas infalibles de las costumbres, que dan el Evangelio y la Iglesia, sino las opiniones de los hombres que tiran a relajar la ley y favorecer la libertad» (134). La actitud de Blasco es tajante. Los casuistas, satisfechos de sus doctrinas, «abandonan la simplicidad de las Escrituras y de la Tradición» y con distinciones capciosas, exponen variedad de opiniones, «acomodadas para excusar, como dice David, con excusas los pecados, sosteniendo artificiosamente doctrinas semejantes a las que el Apóstol refiere de los filósofos» (135).

Puesto a buscar las razones de tal calamidad, Blasco alude a la falta de conocimiento de la Biblia. Pero ésta le parece raíz excesivamente general y desea alcanzar la razón inmediata del mal. No es otra, a su juicio, que «la opinión... de que el dolor del pecado, que llamamos *atrición*, sin principio alguno de caridad, basta para justificar al hombre en el sacramento de la Penitencia» (136).

(130) G. MAYANS, *Carta de ... al pavorde Vicente Calatayud*, Valencia 1780, n. 68.

(131) Mayáns a Vicente Blasco, 2-III-1781, BAHM, 163.

(132) No obstante conoce las ediciones parciales que se han hecho de la Biblia en Italia.

(133) Blasco señala el permiso por parte del episcopado francés.

(134) Prólogo XIII y XIII n.

(135) *Ibid.*, XVI.

(136) *Ibid.*, XVII.

Naturalmente, Blasco no es el primero en atacar a los casuistas ni en censurar a quienes defienden que la atrición baste para perdonar el pecado con el sacramento. El problema venía de muy lejos y, como es bien sabido, la polémica encontró la mejor expresión literaria en las *Cartas Provinciales* de Pascal. Appolis, por su parte, ha señalado la actitud de los hombres del «Tiers Parti» que, si bien confiesan que la atrición es un acto religioso, bueno en sí mismo, es necesario el amor para alcanzar la justificación, así como las presiones que ejercieron para que la Santa Sede condenase una serie de proposiciones probabilistas (137).

En cuanto a España se refiere, ya Mayáns había relacionado casuismo y laxismo y, a juzgar por las palabras que transcribe su polemista Asensio Sales, se trataba de una conexión estrictamente causal: «los meros casuistas han hecho el moral sofisticado y relajado» (138). Pese a que Sales niega la conexión causal e intenta distinguir entre probabilismo, que puede ser moderado, y laxismo, siempre condenable, el grupo de intelectuales valencianos más avanzados se inclinan por el rigorismo. Y, por supuesto, no son sólo los valencianos. Ahí queda el Seminario de san Fulgencio de Murcia, el grupo de Salamanca, los jansenistas madrileños de fines de siglo... Sin embargo, quizás nadie haya expresado con tanta dureza su repulsa del probabilismo como el obispo de Barcelona, el valenciano José Climent, en las Pastorales a sus feligreses. Climent proclamaba, asimismo, con toda claridad, su repulsa a la atrición como medio suficiente para alcanzar la gracia y Mayáns no dudará en alabar su defensa de la «sana doctrina, especialmente la del amor a Dios, sin el cual no hay cosa que sea absolutamente buena» (139).

Ahora bien, nadie, que yo sepa, ha relacionado directamente estos problemas con la obra de un tratadista espiritual del XVI como Vicente Blasco. Uno de los medios señalados por Blasco para combatir el laxismo es la publicación de libros doctrinalmente sanos. De la misma manera que los probabilistas habían utilizado las publicaciones para difundir sus ideas, era necesario servirse de los libros para atacarlos en la misma raíz. «Es necesario sembrar la divina palabra por donde ellos han derramado sus venenosas opiniones. Los *Nombres de Cristo*, que publicó el M<sup>o</sup> Fr. Luis de León y que ahora se reimprimen, es una de las mejores obras que pueden oponerse a las laxedades de nuestros tiempos; no porque esté escrita directamente contra ellas, sino porque, con una elocuencia admirable y profunda sabiduría, nos hace conocer a Dios y a Jesucristo: y *esta es la vida eterna, conocerte a tí verdadero Dios único y al que enviaste Jesucristo*. Por otra parte, la corrupción de la naturaleza, la conversión del alma, la vida y la salud cristiana, están descritas y explicadas con tanta luz

(137) E. APPOLIS, *Tiers Parti...*, 275, 283, 308...

(138) A. MESTRE, *Ilustración...*, 417.

(139) Mayáns a Climent, 4-X-1788, 166. Cf. A. MESTRE, *Ilustración...*, 416-420.

en esta obra, que puede mirarse como un solidísimo fundamento para establecer la verdadera regla de las costumbres y toda la sana doctrina, y para defenderla contra los argumentos sofisticos de los nuevos doctores» (140).

### *La lectura de la Biblia en la lengua del pueblo*

Es un ejemplo más del uso de los tratadistas del espíritu del XVI para resolver los problemas religiosos que acuciaban a los ilustrados españoles. Lo mismo ocurrirá con la preocupación por la lectura de la Biblia en la lengua del pueblo. El problema venía planteado desde la aparición del luteranismo y, naturalmente, no era sólo español. Ante la propaganda de la lectura de la Escritura en lengua vulgar, predicada por los luteranos, y los peligros religiosos para los fieles de la jerarquía eclesiástica temía, Roma decretó la Regla IV del Índice de libros prohibidos (1564). Entre esta prohibición y la necesidad que tiene el cristiano de leer la Sagrada Escritura, un grupo de teólogos españoles, cuyo más eximio representante sería Fr. Luis de León (141), buscan suplir con la publicación de libros, basados en la doctrina revelada, la ausencia de la lectura directa de la Biblia.

La polémica pareció quedar oculta entre nosotros a lo largo del siglo XVII. No ocurrió lo mismo en Francia pues los jansenistas tomaron como bandera la lectura de la Biblia en lengua vulgar y publicaron el *Nouveau Testament de Mons* (1672) y la *Gran Biblia* en francés (1696), gracias al esfuerzo de Sacy. Traducciones que provocaban agudas polémicas porque entrañaban un contenido doctrinal innegable. Así lo juzgó Roma al condenar en la bula *Unigenitus* la proposición 80 de Quesnel: «*Lectio Sacrae Scripturae est pro omnibus*».

Aunque la Inquisición podía paralizar un tanto la propaganda exterior, la inquietud también existía en España. Hemos aludido a las protestas que provocó la simple nota marginal al *Catecismo Histórico* de Fleury en que Interián de Ayala se permitía recordar que en Francia las traducciones de la Biblia estaban autorizadas por los obispos y la defensa que hizo el catedrático de Salamanca de la necesidad de conocer la Escritura utilizando unas palabras de Fr. Luis de León.

Mayáns, amigo y corresponsal de Interián de Ayala, hizo reeditar la traducción del *Catecismo Histórico*. Una defensa explícita y pública por parte de don Gregorio de la necesidad o conveniencia de la lectura de la

(140) Prólogo XXIV.

(141) Es menester confesar, sin embargo, que no todos participaban de ese criterio, como tiene que reconocer el mismo Villanueva.



Biblia en lengua vulgar, no la recuerdo, y parece lógico que guardase el más escrupuloso silencio ante el decreto inquisitorial. Sin embargo, el pensamiento mayansiano puede deducirse con toda claridad de las siguientes palabras de la censura de la *Filosofía* de Juan Bautista Berní: «Ni tampoco ha sido muy leída (la *Filosofía* de Tosca) de los demás por estar en latín. El doctor Berní, con animosidad igual a la grandeza de su ingenio, ha escrito y desea publicar esta *Filosofía* en lengua común, para que no falte a España lo que tantos amadores del beneficio público echaban menos. No hay nación que no tenga su filosofía vulgar. Los romanos, los griegos y egipcios no escribieron de otro modo, habiendo sido tan sabios, y lo que es más la filosofía que aprendían los hebreos en hebreo está y en hebreo la dictó el Espíritu Santo» (142).

Si no podía decir que había que leer la Biblia en lengua vulgar y afirma que los hebreos la tuvieron en su lengua y dictada por el Espíritu Santo, está hablando en imágenes pero está queriendo indicar que la palabra de Dios debe leerse en la lengua de aquellos a quienes se destina. Más aún, si tenemos en cuenta el interés de Mayáns por el estudio de la Biblia, manifestada desde los primeros momentos, y el deseo de incitar a sus amigos a su lectura (143), no nos extrañará su conocimiento de las traducciones castellanas. «Es cierto que Casiodoro de la Reina tradujo la Biblia en español y que lo que hizo después Cipriano de Valera fue añadir unas notas a la margen. Yo hice este cotejo. De Reina no tengo noticias especiales ni de Valera» (144).

Ahora bien, los españoles seguían con interés las vicisitudes de la religiosidad europea que, necesariamente, repercutían entre nosotros. Un caso típico lo constituye las vicisitudes ocurridas alrededor de la traducción *Della regolata divozione* (1747) de Muratori. El bibliotecario de Modena publicaba en italiano el texto litúrgico —también la epístola y el evangelio— de la misa del domingo V después de la Epifanía. La obra fue traducida al castellano en 1763 (145), y un rápido cotejo demuestra el especial interés por hacer desaparecer los textos bíblicos pertenecientes a la festividad. «Yo he juzgado conveniente, dice el traductor, suprimir la literal traducción y procurar por otro medio los mismos fines que se propuso Muratori». Confiesa la necesidad de instruir a los fieles y censura los intentos franceses e italianos de dar el texto traducido de la misa, que sabe distinguir del sentido de la condenación de Quesnel, y se inclina por

(142) J. B. BERNÍ, *Filosofía Racional, natural, metafísica y moral*, Valencia 1738. Censura de don Gregorio Mayáns. En confirmación de esta interpretación puede verse entre los libros que desea obtener en 1748, además de las obras de los erasmistas españoles: *Biblia Sagrada traducida en valenciano, Biblia española impresa en Ferrara año 1553 en fol*, BN, 18982.

(143) Mayáns a Burriel, 9-I-1745, en G. MAYANS, *Epistolario II, Mayáns y Burriel*, n. 6.

(144) «Cuando estuve en el convento de Luchente este verano, vi que tenían por duplicados unos salmos de David de impresión plantiniana con unos índices de las interpretaciones de las voces propias de la Biblia, los compré y pagué bien... Casiodoro de la Reina tradujo el verso 10 del cap. 10 del Génesis sin erudición y con sencillez literal...». Mayáns a Cevallos, 7-X-1751, BAHM, 148.

(145) MURATORI, *La devoción arreglada del cristiano...*, traducida la pública el Dr. D. Miguel Pérez Pastor, Madrid 1763. Hay otras dos ediciones de 1776 y 1793.

dar los comentarios de Muratori, pero sin las palabras de la Biblia y aun sin el texto litúrgico de la misa.

El traductor, Miguel Pérez Pastor, pretende soslayar todos aquellos temas que puedan suscitar polémicas. Suprime en la traducción dos asuntos especialmente vidriosos: la conveniencia de comulgar dentro de la misa y la disminución de las fiestas de precepto. Muratori defendía que los fieles debían comulgar dentro de la celebración del sacrificio e insistía en la supresión de muchas fiestas. El traductor, por su parte, colma de elogios al bibliotecario de Modena, pero suprime ambos pasajes. «La verdad es que las cuestiones, cuya noticia se ha omitido, turbaron de algún modo la paz eclesiástica de la Italia y que en España no se han tratado, que yo sepa, sino especulativamente entre solos los doctos. Por esto no pareció razonable ponerlas en la noticia de todos, con el justo recelo de que se pudiesen suscitar entre nosotros las mismas controversias, sin excitar la devoción» (146). Pero no todos los españoles pensaban igual. Dos textos de Mayáns indican con toda claridad su pensamiento: «He sabido que Flórez hizo fuerte oposición para que no saliese entera la *Devoción regulada* de Muratori. Fraile había de ser el que sostuviese la superstición frailesca» (147). «En la traducción de la *Devoción regulada* de Muratori se omitió lo tocante al demasiado número de fiestas y a la explicación de la misa que erradamente llama al traductor traducción, y otras cosas importantes, que fielmente están traducidas al latín» (148).

Confieso, no obstante, mi sorpresa por el silencio que se observa ante el decreto pontificio de 1757. Benedicto XIV modificaba por ese documento la Regla IV del Índice. A partir de esa fecha podían autorizarse las traducciones de la Biblia, pero con la aprobación de la Santa Sede, siempre y cuando los pasajes difíciles fuesen explicados con notas sacadas de los Santos Padres y de los autores católicos recomendables por su doctrina. Pienso que la razón del silencio hay que buscarla en la actitud inquisitorial que no modificó sus normas respecto a la lectura de la Biblia en lengua castellana. Así podía escribir Blasco en 1770, con toda tranquilidad: «Porque primeramente ni el Sumo Pontífice, ni nuestros obispos, ni la santa Inquisición, han declarado aun que el pueblo esté en disposición de leer indiferentemente las Escrituras en la lengua que todos entienden» (149). Y en la nota marginal incluye una serie de datos: edición de los *Hechos de los Apóstoles* (1747) de los *Salmos* y una «Concordia Evangélica traducida a la letra del texto de los Evangelistas» (1755), todos tres en italiano. Pero nada dice del decreto papal de 1757 (150).

(146) *Ibid.*, 11-12. Razón que repite en la página 18 respecto a la supresión de días festivos, pese a que Benedicto XIV había permitido correr las obras publicadas en el momento en que prohibió continuar la controversia, Cf. E. APPOLIS, *Le Tiers Parti...*

(147) Mayáns a Asensio Sales, 2-IV-1764, BAHM, 166.

(148) *Ibid.*, 30-IV-1764, *id.*

(149) Fr. L. de LEON, *De los nombres de Cristo*, Prólogo VIII-IX.

(150) Del interés que sentían los ilustrados por el estudio de la Sagrada Escritura puede juzgarse por estas tres publicaciones, y no son las únicas: J.B. COARACHAN, *Mathesis Sacra*, València 1757, con un extenso prólogo de Mayáns; J.A. PELLICIER, *Ensayo de una Biblioteca de traductores españoles donde se da noticia de las traducciones que hay en castellano de la Sagrada Escritura...*, Madrid 1778; J. RODRIGUEZ DE CASTRO, *Biblioteca española. Tomo primero que contiene la noticia de los escritores rabínicos...*, Madrid 1781.

Quien sí alude al decreto de Benedicto XIV es el P. Diego González que preparó la *Exposición del libro de Job* (1779): «La Sagrada Congregación del Índice declaró el año pasado de 1757 que las versiones de la Biblia en lengua vulgar, que se deben permitir a los fieles, han de estar aprobadas por la Silla Apostólica, o impresas con anotaciones de los Santos Padres, o de autores doctos y católicos. Aprobó esta determinación con su Decreto N. SS. P. Benedicto XIV de feliz memoria» (151). Evidentemente, lo que pretende el P. González con estas palabras es justificar los conocimientos técnicos, la doctrina y piedad de que estaba dotado Fr. Luis para emprender semejantes trabajos—en este caso la traducción de un texto bíblico, el libro de Job— «utilísimos sin duda a toda clase de gentes y por lo mismo aplaudidos sobre manera por todos los prudentes que saben estimarlos».

No contento con ello, el P. González transcribe el Breve de Pío VI a Antonio Martini, más tarde arzobispo de Florencia, que acababa de publicar una traducción italiana de la Biblia. En un momento en que tantos libros combaten la religión, con gran peligro para la salud espiritual de los ignorantes, el papa alaba el interés de Martini por excitar a los cristianos a que lean las divinas letras, fuente que debe estar abierta a todos para que puedan buscar la santidad de la doctrina y de las costumbres, libres de los errores y de la corrupción de nuestros tiempos. «Quod abs te factum affirmas, cum easdem Divinas Litteras ad captum cuiusque vernáculo sermone redditas in lucem emissisti; praesertim cum confitearis et prae te feras, eas addidisse animadversiones, quae a Sanctis Patribus repetitae, quodvis abusus periculum amoveant».

Con estricta justicia, el P. González, al editar la *Exposición del libro de Job*, intenta celebrar el mérito de la obra, dos siglos inédita, al tiempo que busca para su autor los elogios que Pío VI dedica a Martini. Pero no deja de pensar en un planteamiento general de la conveniencia de dar el texto bíblico en la lengua del pueblo. Así, basado en el Breve pontificio, escribe: «En esta carta no sólo aprueba el Sumo Pontífice el hecho del sabio Martini de haber acomodado a la capacidad del vulgo la doctrina que Dios inspiró para luz y gobierno de la vida y costumbres de todos los hombres, sino que le alaba y celebra como medio muy conducente y eficaz para precaver a los fieles de las malas y perniciosas doctrinas». Ni que decir tiene que eso mismo pensaba Fr. Luis de León al emprender sus espléndidas traducciones de la Sagrada Escritura. Y González transcribe en apoyo de su criterio, además del Breve de Pío VI, las famosas palabras del prólogo a los *Nombres de Cristo* en que el agustino lamentaba la tragedia de que el pueblo de Dios, dadas las circunstancias, estuviera privado de la lectura de la palabra revelada, al tiempo que explicaba las dificultades y ocupaciones que hasta el momento le habían impedido realizar su proyecto de escribir su obra para alimento espiritual de los fieles.

---

(151) Prólogo, sin paginación.

## *El pensamiento de Joaquín Lorenzo Villanueva*

Por muy independiente respecto a Roma que se manifestase la Inquisición española, el Breve pontificio, hecho público desde el primer momento, tenía que repercutir en España, si tenemos en cuenta, además, que gran parte de los ilustrados, los llamados «jansenistas», participaban del mismo criterio. Ocupaba el cargo de Inquisidor General Felipe Bertrán. Educado en la Universidad de Valencia, había experimentado personalmente el viraje intelectual y religioso, del que hemos hablado anteriormente, ocurrido alrededor de los años 40 (152). Por otra parte, es conocida su íntima amistad con Pérez Bayer (153). ¿Puede resultar extraño, después de cuanto llevamos dicho, que Felipe Bertrán aprovechara el Breve de Pío VI para modificar las normas inquisitoriales sobre la lectura de la Biblia en la lengua del pueblo? En 1782, la Inquisición declaraba públicamente el derecho de los católicos españoles a leer la Sagrada Escritura en su propia lengua sin temor alguno.

Como era de suponer, el decreto inquisitorial provocó polémicas. El mismo Joaquín Lorenzo Villanueva, que se hace eco de las protestas de los italianos ante la carta de Pío IV a Martini, confiesa que «no se han desmandado así nuestros españoles contra el decreto del Santo Oficio». No obstante, polémicas hubo. De ahí que los defensores de la lectura del texto sagrado en las lenguas vernáculas tuvieron que defender su criterio. Y lo que era más importante, actuaron.

En 1790 aparecía en Valencia *La Biblia vulgata latina traducida en español y anotada conforme al sentido de los Santos Padres y expositores católicos por el padre Phelipe Scio de San Miguel. Nuevo Testamento, I: Los cuatro Evangelios*. La traducción continuó con el Antiguo Testamento y constituye un hito en la historia del biblismo español. El P. Scio de San Miguel, plenamente consciente de cuanto significaba la edición del texto bíblico en castellano en la historia religiosa española, no duda en dedicarla al rey Carlos IV. En sus palabras puede leerse el contenido de una tradición de pensamiento soterrada y que en ese momento aflora con fuerza. «Ya por fin llegó el feliz momento de dar al público con la debida autoridad por la primera vez la Sagrada Biblia, puesta en nuestra lengua castellana, para que se haga común su lectura a tanto número de fieles, como son los del dominio y lenguaje español... y así puedan todos beber de lleno las saludables aguas de la Divina Sabiduría y tratar sin cesar con aquel divino Maestro, que es sólo quien nos habla palabras de vida eterna».

Scio de San Miguel mira, al traducir la Biblia, la corrupción de costumbres del siglo en que vive y, sobre todo, a los libertinos y a quienes promue-

(152) A. MESTRE, *Influjo erasmiano en la espiritualidad del Inquisidor General Felipe Bertrán (1704-1783)*, en «Anales Valencinos», I (1975) 277-298; ID., *La reforma de la predicación en el siglo XVIII...* (Ya citado).

(153) A. MESTRE, *Un grupo de valencianos en la corte de Carlos III*, en «Estudios» 4.

ven el «tolerantismo», llámense filósofos o ilustrados, que incitan «al hombre a la independencia y se le induce a que crea que tan solamente ha nacido para sí y que no tiene otro que le gobierne ni a quien rinda vasallaje, sino a sus deseos y caprichos». En este sentido, la lectura de la Sagrada Escritura será el mejor antídoto.

Pero Scio de San Miguel no busca en el pasado el rastro de quienes defendieron su criterio, antes bien prefiere marcar las diferencias con Quesnel, condenado en la Bula *Unigenitus*, y también con Erasmo, condenado por la Sorbona en 1527. Este paralelismo, sin matices, es lo suficientemente expresivo. Y, por supuesto, pasa por alto toda la tradición española que, a lo largo del XVI, participaba del pensamiento erasmiano y había defendido cuando en 1790, después de dos siglos, le era permitido a Scio de San Miguel.

Fue Joaquín Lorenzo Villanueva quien defendió con razones teóricas lo que Scio de San Miguel había hecho en la práctica y, al narrar la historia de la polémica sobre la lectura de la Biblia en lengua vernácula, encontró una serie de testimonios del siglo XVI en defensa de la necesidad de que el pueblo conociera directamente la palabra de Dios. Villanueva, educado en la Universidad de Valencia y en el ambiente intelectual dominado por Mayáns, Pérez Bayer y Blasco, era protegido del Inquisidor Bertrán, el autor del decreto favorable a la lectura de la Biblia en lengua vernácula. E ironías de la vida, Villanueva, generalmente acusado de jansenista, busca una fuente de inspiración religiosa en los teólogos españoles de nuestro XVI.

Resultaría incomprensible *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares* (1791), sin entroncarlo con el prólogo de Blasco a *De los Nombres de Cristo* que anteriormente hemos estudiado. Un punto que vimos especialmente desarrollado por Blasco era la propuesta de lectura de Fr. Luis de León, precisamente por estar basado en la Sagrada Escritura, para combatir el laxismo. Una breve alusión de Villanueva nos recuerda este pensamiento: «Notorias son las opiniones laxas que de dos siglos a esta parte se han introducido en la moral y las cuestiones ridículas y sentencias peligrosas... La época de estas novedades da a entender que su principio ha sido la ignorancia de las Escrituras» (154).

Pero el punto fundamental desarrollado por Villanueva es el alcance de la Regla IV del Índice Romano que prohibía la lectura de la Biblia en lengua vulgar. Pese al decreto de la Jerarquía, que veía los peligros de la lectura de la Sagrada Escritura por el pueblo, Blasco, siguiendo en ello a Fr. Luis, confesaba los perjuicios religiosos que se derivaban de tal decreto.

---

(154) J. L. VILLANUEVA, *De la lección...*, 57 n.

Es el punto de partida de Villanueva. Se trata de un asunto disciplinar, de ninguna manera dogmático, y, en consecuencia, mudable. La Jerarquía, Roma y la Inquisición española, han creído llegado el momento oportuno de cambiar la disciplina. Por otra parte, nadie puede decir que objetivamente la lectura de la Sagrada Escritura en la lengua del pueblo sea contraria a la fe o destruya las buenas doctrinas. Y, en este sentido, con el decreto del Santo Oficio la iglesia española está conforme con la práctica de las demás de Europa.

Esta es la argumentación básica de Villanueva. Pero lo que me interesa constatar en estas páginas es la importancia del *Apéndice I que contiene varios testimonios de autores españoles acerca de la lección de la Sagrada Escritura*. Ante la acusación de Kortolt: «*Quis unquam terrarum locus in Sacrorum Bibliorum lectores laicos maiori furori saevit quam Hispania?*» (155), Villanueva intenta demostrar que, frente a teólogos que reservaban la lectura de la Biblia a doctos y concedores de las lenguas clásicas, también en España existió una serie de escrituristas, obispos y teólogos, no menos sabios y ortodoxos, que defendieron la necesidad de la lectura por parte del pueblo en su propia lengua.

La relación sería monótona y pesada. Para señalar el entronque con la línea que venimos observando en estas páginas, es necesario especificar los siguientes puntos:

1. Teólogos y espirituales ya indicados por Mayáns en las primeras décadas del siglo: Alexio Venegas, Fr. Luis de Granada, Juan de Avila, Fr. Luis de León, Fr. Luis de la Puente, Francisco Ruiz, Pedro López de Montoya. Hay que advertir que el «autor» de Mayáns, Arias Montano, aparece citado en el texto de la obra, aunque no en el Apéndice.

2. Teólogos especificados exclusivamente por Vicente Blasco: Bartolomé de Carranza, Antonio Porras.

3. Espirituales añadidos por Villanueva: Felipe Meneses, Juan de Molina, Alfonso de Avendaño, Francisco de Monzón, Miguel de Medina, Furió Ceriol...

Es necesario advertir, sin embargo, que Furió aparece citado en el texto, pero no fueron utilizadas las referencias de *Bononia* en el Apéndice (156).

(155) *Ibid.*, Apéndice I.

(156) Las referencias a Furió Ceriol son frecuentes en la correspondencia cruzada entre Mayáns y Cerdá, pero hablan fundamentalmente del *Concejo* y los *consejeros del Príncipe*, cuya edición preparó Cerdá en 1779. Mayáns manifestaba en 1754 interés por poseer la obra (Mayáns a J. Finestres, 12-X-1754, *FINESTRES, Epistolari. Suplement*, Barcelona 1969, n. 1468) y J.L. Villanueva hace dos veces alusión a *Bononia* en el texto *De la lección de la Sagrada Escritura en lenguas vulgares*, pero siempre unida a la obra de Richard Simon.

Un análisis de cada uno de los personajes desbordaría las posibilidades y pretensiones de este trabajo. Pero es menester confesar la importancia que adquieren los erasmistas, como ya había observado Eugenio Asensio (157). En el fondo, era una idea expuesta con verdadera pasión por Erasmo en su *Paraclesis*. El Índice Inquisitorial de Fernando Valdés (1559) no acabó con las ideas erasmianas. Al menos, respecto a la lectura de la Biblia en lengua vulgar, continuó vivo el planteamiento de Erasmo en muchos teólogos españoles del XVI. Por eso, cuando el problema surge de nuevo en el Siglo de las Luces, los defensores de la libertad del pueblo de Dios a leer la Escritura en su lengua, acusados de jansenistas, recurren a sus antecesores respetados por su ciencia y santidad. A dos siglos de distancia sintonizan en el espíritu ante la misma batalla. Pero esta vez su victoria fue clara. La evolución de Jovellanos, al menos exterior, es significativa. Al redactar el *Reglamento* para el Seminario de Calatrava, dentro de la necesidad de leer la Biblia, todavía aconseja la lectura de las introducciones latinas preparadas por el Seminario de Padua (1775), «que llevarán los colegiales bien leídas y de tal manera entendidas y meditadas que puedan decir en castellano el contenido de cada una». Sin embargo, unos años más tarde, en documento escrito en el castillo de Bellver, manifiesta con claridad la nueva situación:

«A este estudio sucederá el de la quinta tanda, que tendrá por objeto la lectura seguida de la santa Biblia en castellano. Para hacerla más provechosa deberá ser precedida de algunas breves y claras explicaciones acerca de la antigüedad, integridad, autoridad, carácter y estilos de este divino libro, y acompañada de la sencilla exposición de los lugares oscuros o difíciles que fuere ofreciendo en su curso.— El objeto de uno y otro no debe ser formar profundos escriturarios, sino facilitar la inteligencia e infundir amor y veneración a este libro inspirado por el mismo Dios, y que es el verdadero código del cristiano. Por fortuna está ya dirimida aquella antigua controversia, que no sé si con descrédito de nuestra piedad, se suscitó acerca de su lectura, negada por algunos a los legos como peligrosa, y abierta temerariamente por otros al uso e interpretación de todo el mundo» (158).

Las páginas anteriores entrañan un problema de interpretación sobre el siglo XVIII español. Muchos de los autores a que hemos hecho referencia aparecen acusados de jansenistas. Evidentemente, estaban en la línea de muchos grupos de pensadores europeos, cristianos como ellos y con idénticas o similares inquietudes. No he analizado todos los aspectos que implica la palabra jansenismo en España. Me he limitado a especificar algunos puntos esenciales. Y en todos ellos, surge una base doctrinal que viene del siglo XVI. ¿Sólo el recuerdo de Erasmo? Por supuesto que no. Pero al lector que haya seguido la exposición no le quedará duda de que unos autores, especialmente vinculados al movimiento erasmista español, con todos los matices que queramos, con todas las aportaciones persona-

(157) E. Asensio, *El erasmismo...*, 49-51.

(158) JOVELLANOS, *Obras*, B.A.E., 46, 259.

les que entrañan Fr. Luis de Granada, Fr. Luis de León, Juan de Avila o Arias Montano, están en la base del pensamiento religioso de gran parte de nuestros ilustrados. Eran, en el fondo, más fieles a la tradición hispánica de cuanto ha venido diciéndose.

