

José María Iñurritegui Rodríguez

LAS HUELLAS DEL PETIT CONCILE EN EL CATOLICISMO ILUSTRADO HISPANO

DOI 10.19229/1828-230X/55072022

RESUMEN: *Los estudios de François Xavier Cuche y Fabrice Preyat han fijado una renovada imagen del Petit Concile, el cenáculo de estudios bíblicos que se reunía alrededor de Bossuet. La visión previa de un polo intelectual difuso ha dado paso al reconocimiento de una instancia cultural en el que se fraguó un programa social católico consagrado a estimular una dinámica de regeneración moral y de cristianización de las prácticas literarias. Ese viraje no sólo redimensiona el estudio de la cartografía católica francesa del tiempo y su evolución en el horizonte ilustrado. También permite contemplar bajo un prisma diferente la profundidad del proceso de recepción y la secuencia de traducción al castellano de las obras que dieron forma a aquel programa. Y así se abre la posibilidad de enriquecer las consideraciones sobre la naturaleza del catolicismo ilustrado hispano.*

PALABRAS CLAVE: *Bossuet- Catolicismo ilustrado- Filosofía moral- Monarquía de España - Petit Concile- Traducción.*

TRACES OF THE PETIT CONCILE IN THE HISPANIC ENLIGHTENED CATHOLICISM

ABSTRACT: *The work of François Xavier Cuche and Fabrice Preyat has established a renewal image for the Petit Concile, the cenacle of biblical studies that gathered around Bossuet. The previous vision of a diffuse intellectual pole has given a path to the recognition of a cultural instance in which a Catholic social program consecrated to stimulating a dynamic of moral regeneration and Christianization of literary practices was forged. This turn not only gives a new dimension to the study of French Catholic cartography of the period and its evolution in the enlightened horizon. It also allows contemplating the depth of the reception process and the sequence of translation into Spanish of the works that shaped that program from a different perspective. And therefore the possibility of enriching the considerations on the nature of Hispanic enlightened Catholicism opens up.*

KEYWORDS: *Bossuet- Enlightened Catholicism- Moral Philosophy- Petit Concile- Spanish Monarchy- Translation.*

1. Si asumimos que las ediciones de un texto constituyen un indicador fiable de su fortuna habrá de reconocerse que autores como Jacques Bénigne Bossuet, Fénelon o Claude Fleury ocuparon un lugar privilegiado en el altar de las preferencias lectoras hispanas del Setecientos¹. Sus obras no sólo fueron entonces sistemáticamente trasladadas al castellano mediante traducciones a su vez reiteradamente reeditadas. Lo que en verdad resulta significativo es que son pocos los textos, y desde luego prácticamente ninguno en

¹ Este trabajo se encuadra en las actividades del proyecto de investigación *La nación traducida. Ecologías de la traducción, 1668-1830* (PGC2018-095007-B-I00).

el plano de la traducción, cuya suerte editorial sea siquiera comparable a la que conocieron, de forma además sostenida en el tiempo, la *Politique tirée des propres paroles de l'Écriture Sainte* de Bossuet, *Les Aventures de Télémaque* de Fénelon o *Les Moeurs des Israélites* de Fleury. Y la afirmación no perdería ninguna validez si en lugar de la *Politique* se refiere el *Discours sur l'Histoire Universelle* del propio Bossuet. O si en la ilustración de la cálida acogida dispensada a las obras del abad Claude Fleury se flanquean sus *Moeurs* con el carácter llanamente referencial que en la escena hispana llegó a alcanzar su *Catéchisme historique, contenant en abrégé l'histoire sainte et la doctrine chrétienne*.

Compuesta en los momentos finales del XVII o muy iniciales del XVIII, la fortuna de esa literatura ha sido oportunamente apuntada desde el ámbito específico de la historia de la traducción. De hecho, no hay ninguna historia de la traducción que procure brindar una visión panorámica del Setecientos hispano en la que las obras de Bossuet, Fénelon o Fleury no comparezcan bajo encuadres disciplinares diversos que van desde la filosofía moral y la historia eclesiástica hasta la política y la novela. Y a su vez esa fortuna editorial tan indicativa de un proceso de recepción nada superficial tampoco ha pasado inadvertida, ni a la historiografía interesada por los gustos y hábitos de lectura, ni a los estudios que en la estela de Antonio Mestre y Joël Saugnieux se han interesado por la comparecencia y consolidación en la arena monárquica de planteamientos de impronta cultural jansenista. Lo que sin embargo no suele tenerse presente, aunque alguna insinuación se ha deslizado en ese sentido², es la posibilidad misma de contemplar la recepción de todos esos autores y textos también conjuntamente y no sólo de manera desagregada. Pero esa es una posibilidad que ahora puede tantearse con seguridad al hilo de algunas recientes propuestas historiográficas. Concretamente, atendiendo a los estudios que han apuntado la vinculación de todos esos autores con el conocido como *Petit Concile* y la manera en la que esa vinculación dejó impresa en sus obras de madurez una serie de rasgos comunes y distintivos que los distanciaban tanto del jansenismo como del jesuitismo. Recomponer esa dimensión y entidad como linaje textual puede por tanto inducir una aproximación novedosa en el análisis de su recepción hispana. Y así incorporar algún elemento más a la

² F. Lopez, «Ce qu'une Espagne a attendu de la France, de la fin du XVIII^e siècle à l'époque des Lumières», en J.R. Aymes (ed.), *La imagen de Francia en España en la segunda mitad del siglo XVIII*, Instituto Alicantino de Cultura Juan Gil Albert- Presses Sorbonne Nouvelle, Alicante, 1998, pp. 17-28.

acumulación de consideraciones que últimamente concurren sobre el particular proceso de articulación entre Ilustración y catolicidad que se sustanció en el universo hispano³.

2. Son pocos e inusuales los casos en los que se puede datar con cierta precisión y relativa seguridad el momento de la epifanía historiográfica de un sujeto o materia. Uno de esos casos excepcionales sería el del *Petit Concile*, marbete bajo el que se refiere el cenáculo intelectual dedicado a los estudios bíblicos que a finales del XVII, y ante todo entre 1673 y 1682, reúne alrededor de la influyente figura de Bossuet a devotos eruditos tan significados como Fénelon, Claude Fleury, Flechier, La Bruyère, Pierre Daniel Huet, Pellisson, Eusèbe Renaudot, o el Abad de Choisy. La imagen historiográfica clásica de ese cenáculo lo retrataba como una mera nebulosa intelectual y un simple agregado informal de una serie de eruditos cuyo perímetro de demarcación se confundía además con el del *Allée des philosophes* o con la *Académie* de Lamoignon. La verdadera ligazón entre ellos parecía circunscribirse al ámbito epistolar y al entrecruzamiento de paratextos que servían como presentación y aprobación de sus obras⁴. Pero varias investigaciones conducidas ante todo por François-Xavier Cuche y Fabrice Preyat han desmontado esa figuración. En primer lugar, la aparición en 1991 en la editorial Cerf del texto derivado de la tesis doctoral defendida en 1989 por Cuche: *Une pensée sociale catholique. Fleury, La Bruyère et Fénelon*. A continuación, la publicación en 2007 en Berlín, y como decantación también de una tesis doctoral, de *Le Petit Concile de Bossuet et la christianisation des mœurs et des pratiques littéraires sous Louis XIV* de Preyat. Y por último la recopilación de artículos publicados durante estas décadas por Cuche y que como homenaje al mismo editaban en 2017 dos de sus discípulos, Betrice Guion et Pierre Hartmann, bajo el esclarecedor título de *L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile. Bossuet, La Bruyère, Fénelon et leurs amis*. Liquidando aquella imagen del cenáculo como un espacio intelectual difuso, Cuche y Preyat han procedido en ellas a identificarlo alternativamente como un polo corporativo en el que a partir de la lectura y comentario de la Biblia, de una antigua Biblia de Vitré hoy perdida, se gestó un meditado y ambicioso programa de cristianización de las costumbres y las prácticas literarias tan distante del

³ Para una actualizada recapitulación al respecto, cfr., J. Viejo Yharrassarry, «El Caso Climent. ¿Ilustración católica o Catolicismo Ilustrado?». *Hispania*, 81/269 (2021), pp. 651-681, con el complemento de radio geográfico más amplio de P. Delpiano, «Un nuovo revisionismo. A proposito di Catholic Enlightenment». *Rivista Storica Italiana*, CXXXI/1 (2019), pp. 333-358.

⁴ Como pudiera ser la *Approbation* de Jacques Bénigne Bossuet a Claude Fleury, *Les Mœurs des Israélites*, Gervais Clouzier, Paris, 1681.

rigorismo y el pesimismo antropológico propio del jansenismo como del probabilismo jesuítico⁵.

No se pretende con ello difuminar los diferentes perfiles e incluso las desavenencias que en la obra de madurez de esos devotos eruditos se terminarían rebelando y entablando en materia de espiritualidad, en su relación con el cartesianismo, o en su visión y posicionamiento sobre la tolerancia confesional. Es opción que ni siquiera cabe ya por la propia magnitud y resonancias europeas de la querrela del *pur amour* que enfrentaría a Fénelon y Bossuet⁶. Y no se trata tampoco de visualizarlo en unos términos de organicidad similares a los de Port-Royal o la Compañía de Jesús, aún sabiéndose ahora que los mismos tampoco estaban exentos de tensiones y disensiones doctrinales de poca profundidad⁷. Más bien se trata de aplicar la mirada que algo antes de iniciarse esa secuencia de estudio del *Petit Concile* dispensó Alain Tallon a la *Compagnie du Saint Sacrement* (1629-1667), al emplear los escritos y la correspondencia de sus miembros para perfilar un espíritu común, evitando en ello generalizar abusivamente trazas individuales, pero conjurando paralelamente el peligro de que la excesiva atención a esas trazas impida visualizar un sustrato compartido y unas influencias recíprocas⁸. Y lo que así historiográficamente se ha identificado en ese cenáculo reunido alrededor de Bossuet es una fibra común anudada por la adopción de los textos bíblicos como depósito y referente de imitación de modelos morales, religiosos y antropológicos, pero también de modelos políticos, sociales y económicos. Según anunciaba Fleury en la apertura misma de *Les Moeurs des Israélites*, su exploración y estudio tenía una intencionalidad bien precisa:

Le peuple que Dieu avait choisi pour conserver la véritable religion, jusqu'à la predication de l'Évangile, est un excellent modèle de la vie humaine, la plus conforme à la nature. Nous voyons dans ses moeurs, les manières les plus raisonnables de subsister, de s'occuper, de vivre en société; nous y pouvons apprendre, non seulement la morale, mais encore l'économique et la politique⁹

⁵ D. Tricoire, «The Fabrication of the Philosopher: Catholicism, Court Culture, and the Origins of Enlightenment Moralism in France», *Eighteenth-Century Studies*, 51/4 (2018), pp. 453-77. Como muestra de la compleja y delicada retícula de encuentros y desencuentros entre esas posiciones, cfr. ahora, P. Touboul, L. Devillairs y A. Frigo (eds.), *Fénelon et Port Royal*, Garnier, Paris, 2017.

⁶ A. Ferrari, «Bossuet et Fénelon: La lettre qui tue», *Littératures Classiques*, 59 (2006), pp. 299-316 y R. Spaermann, *Reflexión y espontaneidad: estudios sobre Fénelon*, EUNSA, Pamplona, 2021, cap. 1.

⁷ J.P. Gay, *Jesuit Civil Wars: Theology, Politics, and Government under Tirso González (1687-1705)*, Ashgate, Farham, 2012.

⁸ A. Tallon, *La Compagnie du Saint Sacrement (1629-1667)*, Cerf, Paris, 1990, pp. 14-15.

⁹ Fleury, *Les Moeurs des Israélites*, p. 1. Sobre el pasaje, y en general para la aproximación al texto, cfr., V. Kapp, «Introduction générale», en Claude Fleury *Les Moeurs des Israélites*, V. Kapp (ed.), Honore Champion, Paris, 2018, pp. 11-114.

Esa obra de Fleury -que en su segunda edición en 1682, a cargo de Adrian Moetjens, se presenta con el significativo título de *Les Moeurs des Israélites, où l'on voit le modèle d'une politique simple et sincère pour le gouvernement des états et la réforme des mœurs*- es en palabras de Cu-che la que mejor captura el *esprit* del cenáculo y la que dejó una huella más profunda en la reflexión de sus miembros¹⁰. De ahí que a su vez la titulación dispensada a la recopilación de los trabajos del propio Cu-che, *L'absolu et le monde*, diste mucho de ser una mera licencia literaria de sus editores. Dice tanto de su labor, de la amplitud de miras de su investigación, como de la complejidad de su objeto de estudio, de la dimensión social de una tentativa de reforma que fusionaba la recuperación de las estructuras, la práctica y la teología de la iglesia primitiva con la adopción también del cristianismo primitivo como modelo cuya resurrección había de sanar moralmente el *gouvernement* y les *mœurs*. Y tampoco por ello mismo carece de sentido el que ese cuerpo recopilatorio de los trabajos de Cu-che se articule sobre cuatro grandes ejes temáticos -«*Spiritualité, philosophie, morale*»; «*Écriture*»; «*Histoire, ecclésiologie*» y «*Politique, économie, société*»- que retratan bien que las inquietudes teológicas y eclesiales de aquellos devotos eruditos no se interponían en su implicación y preocupación por las cuestiones terrenas.

Esa determinación que en las sesiones del cenáculo maduró aquella variedad de juristas, filósofos, hebraístas, teólogos o poetas para transitar desde la específica esfera de la exégesis y la hermenéutica bíblica a la intervención en la ciudad terrena, con el diseño de guiarla moralmente, habría venido además acompañada por una profunda reflexión sobre los saberes y la forma literaria a la que encomendarse en semejante cruzada. El convencimiento de que los saberes clásicos se antojaban aún indispensables para el logro de la maduración moral de una sociedad cuyos miembros operasen en concordancia con la ley natural y la ley divina, y siempre en busca del bien común, marcaría la pauta en ese sentido¹¹. Y junto a ello, la convicción de que esa masa textual que estaban dispuestos a poner en circulación para guiar su empeño de regeneración moral de la sociedad solo sería realmente efectiva en la práctica si abandonaban las estrategias narrativas herméticas u escolásticas que

¹⁰ F.X. Cu-che, *L'Absolu et le monde. Études sur les écrits du Petit Concile*. Bossuet, La Bruyère, Fénelon et leurs amis, Honoré Champion, Paris, 2017, p. 47.

¹¹ Ch. Noille-Clauzade, *L'Eloquence du Sage. Platonisme et rhétorique dans la seconde moitié du 17e siècle*, Honoré Champion, Paris, 2004 y V. Kapp, «Introduction au Discours sur Platon», en Claude Fleury, *Écrits de jeunesse. Tradition humaniste et liberté de l'esprit*, N. Hepp y V. Kapp (eds.), Honoré Champion, Paris, 2003, pp. 183-192.

agotaban su recorrido en una élite intelectual¹². De hecho, dentro de su indisimulado aprecio, el único recelo de entidad con el que la mayoría de esos devotos miraba hacia el cartesianismo no obedecía a la ruptura de Descartes con la filosofía escolástica, sino a que tras consumir esa ruptura el cartesianismo no hubiera dejado de producir textos abstractos, dirigidos a una minoría intelectual, en lugar de articular una filosofía práctica de amplio espectro que ejerciera una función realmente directiva en la comprensión de lo social y lo político. Nada tiene así de casual ni que Bossuet, Fénelon, La Bruyère o Fleury renunciasen al latín en su escritura para decantarse en la inmensa mayoría de las ocasiones por la lengua vernácula. Ni que fueran sumamente cuidadosos con la claridad expositiva y despreciasen la retórica de la citación; esto es, la práctica que heredada del humanismo llevaba a poblar los textos con largas citas clásicas que la mayoría de los lectores no podía llegar a comprender¹³.

Eslabones de una misma cadena, la sensibilidad cultivada hacia la trascendencia de lo que se dilucidaba en el *metier d'écrivain*, y que conduce en casos como el de La Bruyère a toda una cuidadosa consideración de los efectos perlocutorios que entrañaba la selección de las palabras y el estilo y los ritmos expositivos, engarza con naturalidad con la sentida preocupación por la educación que impregna toda la reflexión de los participantes del cenáculo y que les llevó a desplegar una serie de estrategias complementarias. Entre ellas se sitúa la captura de posiciones e instancias de influencia política desde las que poder desplegar su programa de cristianización de las costumbres y las prácticas sociales. No resulta así la menor de las muescas distintivas del *Petit Concile* el que buena parte de sus miembros, comenzando por Bossuet y siguiendo por los casos de Fleury o Fénelon, se convirtieran en preceptores de los miembros de la familia real o de familias como los Condé o los Conti. Es en ese terreno, en esa práctica y con esa vocación donde se fraguan piezas como las *Aventuras de Télémaco*, la odisea de iniciación política compuesta por Fénelon en su condición de tutor del duque de Borgoña y que estaba llamada a

¹² F. Preyat, «Auctorialité, croyances religieuses et vérité romanesque dans l'apologétique littéraire à l'aube des Lumières», en F. Gugelot; F. Preyat y C. Vanderpelen-Diagre (eds.), *La Croix et la Bannière. L'écrivain catholique en francophonie (xviiie-xxie siècles)*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruselas, 2007, pp. 53-73.

¹³ V. Kapp, «Intertextualité et rhétorique des citations?», en M.M.Müncch (ed.), *Recherches sur l'histoire de la politique*, Lang, Frankfurt a.M./Berna, 1984, pp. 237-254 y del mismo autor, «Le savoir livresque et/ou le estyle "naturel": la métamorphose de la culture oratoire du XVIe au XVIIe siècle (Jacques Faye d'Espeisses et Claude Fleury)», *XVII siècle*, 227 (2005), pp. 195-210.

tener una fortuna editorial inmensa¹⁴. La particular sedimentación del *savoir du prince* no dejará de percibirse por Bossuet o Fleury como una dimensión especialmente adecuada también para la defensa de algún otro de los motivos con los que estaban más comprometidos. Y ante todo uno: el de las libertades de la iglesia galicana, componiendo para ello textos de los que con el paso del tiempo los autores jansenistas se erigirían en albaceas¹⁵. Pero es sin duda en aquellas *Aventuras* donde se encerraba la expresión quizás más elevada de una comprensión de la educación no como una acumulación de saberes sino como una propedeútica para la virtud que era objeto de consideración sistemática entre los miembros del cenáculo, como lo acredita bien el *Traité du choix et de la méthode des études* de Fleury¹⁶.

Dispuesto sobre una historia crítica de la *traslatio studiorum*, que se saldaba con la descalificación de las escuelas modernas y en particular del modelo educativo jesuítico¹⁷, el *Traité* encerraba en realidad algunas de las constantes esenciales del despliegue del *Petit Concile* capturadas por los trabajos de Cuche y Preyat y que permiten reconfigurarlo historiográficamente en su verdadera entidad. Por un lado, el llamamiento a desandar el camino que entendían había llevado a la escolástica medieval a postergar la herencia de la patrística y el saber de las Sagradas Escrituras y, así, a desatender la filosofía de las costumbres velando su verdadera esencia como conjunción de todas las ciencias y saberes encaminada a la capacitación moral del hombre también como miembro de la sociedad civil. Y por otro, la vibrante reivindicación de la eficacia y operatividad que para el despliegue de una filosofía cristiana continuaba teniendo la antigüedad clásica. Pero sin olvidar que esa funcionalidad requería recuperar el sentido en el

¹⁴ J. Le Brun, «Du privé au public: l'éducation du prince selon Fénelon», en R. Halévi (ed.), *Le savoir du prince. Du moyen âge aux lumières*, Paris, Fayard, 2002, pp. 235-260 y Ch. Schmitt-Maaß, S. Stockhorst y D. Ahn (eds.), *Fénelon in the Enlightenment: Traditions, adaptations and variations*, Rodopi, Amsterdam, 2014.

¹⁵ Como ejemplo, el *Discours de M. l'abbé Fleury sur les libertz de l'Église gallicane*, compuesto en 1690 aunque sólo publicado por vez primera en 1733 (Émery, Paris). Y cfr., C. Maire, «Quelques mots piégés en histoire religieuse moderne: jansénisme, jésuitisme, gallicanisme, ultramontanisme», *Annales de l'Est, Association d'historiens de l'Est*, 2007, pp.13-43.

¹⁶ Claude Fleury, *Traité du choix et de la méthode des études*, P. Auboin, P. Émery et C. Clousier, Paris, 1686. Y cfr., R. Wanner, *Claude Fleury (1640-1723) as an Educational Historiographer and Thinker*, Martinus Nijhoff, La Haya, 1975, pp. 109-159. Para el entendimiento feneloniano de la educación como un saber a construir, M. Fourgnaud, «Fénelon, du conte didactique au conte à visée morale et philosophique», en *Le Conte à visée morale et philosophique. De Fénelon à Voltaire*, Garnier, Paris, 2016, pp. 175-205.

¹⁷ Para el modelo jesuítico colocado en el punto de mira, cfr., R.A. Maryks, *Saint Cicero and the Jesuits: The influence of Liberal Arts and the Adoption of Moral Probabilism*, Ashgate, Aldershot, 2008.

que el cristianismo primitivo y la patrística habían sabido emplear las obras de los poetas y los filósofos gentiles para preparar el camino a la moral cristiana, conjurando el deslumbramiento por los saberes clásicos y el encumbramiento de su moralidad que Fleury imputaba al humanismo renacentista.

3. Con las oportunas matizaciones que no han dejado de apuntarse¹⁸, la identificación de un pensamiento social católico susceptible de ser definido como propio y genuino del *Petit Concile* no sólo introduce por tanto un matiz de complejidad en el panorama del catolicismo francés, que ya no sólo está poblado por jesuitas y jansenistas¹⁹. También permite visualizar mejor, y bajo una dimensión igualmente colectiva, la implicación de ese cenáculo de devotos eruditos en cuestiones epistemológicas y narratológicas que entonces se debatían intensamente. De entrada, cuando proclamaban la necesidad que aún se tenía de operar con la cultura clásica para superar los restos de barbarie derivados de una oscuridad medieval todavía no superada, aquellos devotos eruditos obviamente se estaban posicionando en el bando de los *antiguos* en la querrela que se mantenía con quienes afirmaban por el contrario la superioridad cultural de los *modernos*²⁰. Por su previa implicación y activa participación en el ambiente letrado de la Academia del presidente del Parlamento de París, Guillaume Lamoignon, muchos de ellos, como Bossuet, Cordemoy o Fleury, en realidad llegaban al *Petit Concile* ya curtidos en la denuncia del daño irreparable que entrañaba la ruptura de todos los puentes con la antigüedad. Y coincidiendo casi con el inicio de las sesiones del cenáculo, desde 1674, uno de sus miembros, Pierre-Daniel Huet, comenzaba la formidable empresa de la edición de los clásicos griegos y latinos *ad usum delphini* en las prensas de la Imprenta Real, figurándola como un preservativo contra la ignorancia y la barbarie²¹. Huet podía además ser singular en el cuadro del *Petit Concile* por la censura del cartesianismo con la que impregnaba toda esa colección. Pero no lo era en las batallas en las que se implicaba.

¹⁸ Cfr. la reseña del propio François-Xavier Cuhe a la monografía de Preyat en *Dix-septième siècle*, 257 (2012/4), pp. 736-740.

¹⁹ Un autorizado acceso a ese particular universo católico francés en D. Van Kley, *Los orígenes religiosos de la revolución francesa*, Ediciones Encuentro, Madrid, 2002, cap. 1.

²⁰ M. Fumaroli, *Las abejas y las arañas. La Querrela entre los Antiguos y los Modernos*, Acantilado, Madrid, 2008, pp. 156 y ss.

²¹ A.G. Shelford, *Transforming the Republic of Letters: Pierre-Daniel Huet and European Intellectual Life, 1650-1720*, University of Rochester Press, Suffolk, 2007, pp. 153 y ss.

Como puso en evidencia Paolo Rossi, Huet fue igualmente un maestro en un género de operación con la que también estaba plenamente comprometido Bossuet: la reconducción de todas las historias profanas al seno de la historia sagrada y la paralela afirmación de que todos los pueblos habían recibido sus enseñanzas de los profetas. Era su respuesta al cuestionamiento de la cronología bíblica y a los audaces paralelismos que entonces se venían estableciendo entre historia sacra e historia profana. Y era su reacción frente al desafío que suponía la afirmación de una moralidad de los pueblos paganos igual o superior a la ética de los pueblos cristianos, o a la reducción del relato del Antiguo Testamento a la condición de una crónica de historia local²². Es en el momento de más intensa actividad del *Petit Concile* cuando Huet emprende la escritura de su *Demonstratio evangelica* contra Isaac La Peyrère por haber sostenido la existencia de unos pueblos preadamíticos, despojando al texto bíblico de su condición de historia universal, y por haber negado, como también lo había hecho Hobbes y lo haría Spinoza, que Moisés hubiera sido el autor del Pentateuco. Y es en el contexto de las deliberaciones del cenáculo en el que Bossuet compone su *Discours sur l'histoire universelle* y madura su crítica contra el propio Spinoza, pero también y de manera especial contra Richard Simon, precisamente porque su *Histoire critique du Vieux Testament* (1685) estaba escrita desde una posición de estricta implicación católica²³.

Como es sabido, la cuestión en ese concreto caso no se dilucidó exclusivamente en el terreno de la crítica²⁴. Bajo la imputación de impiedad y libertinaje, Bossuet auspició la inmediata confiscación de los ejemplares del texto que Simon había publicado con la aprobación de la Sorbona y de la Congregatio Oratorii Iesu et Mariae a la que pertenecía. Afamado hebraísta, Simon había demostrado, con una erudición muy superior a la acreditada por La Peyrère, Hobbes o Spinoza, que Moisés no era el autor del Pentateuco y la oscuridad de muchos de los pasajes de Job, los Proverbios, los Salmos y los Profetas. Pero lo había hecho además con una intencionalidad bien diferente a todos ellos: la de convertir el criticismo bíblico en un eficaz mecanismo de

²² P. Rossi, *I Segni del tempo. Storia della Terra e storia delle nazioni da Hooke a Vico*, Feltrinelli, Milán, 2003, pp. 150-225.

²³ G. Gusdorf, *Les origines de l'herméneutique*, Les Éditions Payot, Paris, 1988, cap. IV; R. Popkin, *Isaac La Peyrère (1596-1676): His Life, Work and Influence*, E.J. Brill, Leiden, 1987 y N. Malcolm, "Hobbes, Ezra, and the Bible: The History of a Subversive Idea", en N. Malcolm, *Aspects of Hobbes*, Oxford University Press, Oxford, 2002, pp. 383-430.

²⁴ P. Lambe, «Biblical Criticism and Censorship in Ancien Régime France: the Case of Richard Simon», *Harvard Theological Review*, 78 (1985), pp. 149-177.

defensa para la iglesia católica frente a las confesiones reformadas. Si en ellas no se aceptaba ningún otro fundamento de autoridad que el bíblico, Simon encontraba la mejor forma de reivindicación de la centralidad de la tradición en el reconocimiento de la fragilidad de la Biblia y su carácter contradictorio y viciado por la historicidad. Se trataba así de afirmar que la Iglesia, enraizada en la tradición, era la única instancia legitimada y capacitada para imponer una regla de fe que la Biblia por sí misma no podía establecer. Por tanto, y aún susceptible de ser leído como una réplica de Bossuet al antiagustinismo de Simon²⁵, lo que ese episodio sin duda encerraba era una cuestión de orden mayor. Se trataba, tal y como lo refirió Arnaldo Momigliano, de una cumplida operación de bloqueo de toda una novedosa y rupturista tentativa de asunción católica del criticismo bíblico:

The Protestants had used Bible criticism and the study of the Fathers to buttress their position. The initiative in the criticism of literary texts was theirs. Richard Simon deluded himself when he thought that he could carry Bible criticism into the Catholic camp: Bossuet, with an eye to Spinoza, decided that his attempt should be exposed and punished²⁶.

Ahora bien, pese a ello ni Bossuet ni el *Petit Concile* parecían dispuestos a encerrarse en el mundo del anticuarismo. Su empeño precisamente era el muy alternativo de colocar el centro de preocupación sobre la sociabilidad virtuosa y las formas políticas descritas en las Sagradas Escrituras con la vocación de aplicarlo a la reordenación moral del presente. Replicar a quienes erosionaban el entendimiento de la historia sagrada como principio y fuente para la reconstrucción de la génesis de toda la humanidad era indisociable de su negativa a aceptar cualquier forma de relativizar el carácter y la condición radicalmente indispensable que había de asignarse a la historia del pueblo hebreo como fundamento para el escrutinio crítico de la vida moral y social presente²⁷. En ese sentido, también por tanto se estaba cursando una llamada al combate. Porque justo es en aquel momento de inicios de la década de los setenta en la que inician sus sesiones esos devotos eruditos cuando Spinoza acababa de decretar el cierre de la edad de oro -ante todo inglesa y holandesa- de la literatura sobre la *respublica Hebraeorum* que atribuía un valor normativo al modelo de

²⁵ J. Le Brun, «L'antiaugustinisme de Richard Simon», *Revue de l'histoire des religions*, 229/ 2 (2012), pp. 257-273.

²⁶ A. Momigliano, «The Rise of Antiquarian Research», en *The Classical Foundations of Modern Historiography*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles, 1990, p. 73.

²⁷ P. Rossi, *Le sterminate antichità e nuovi saggi vichiani*, La Nuova Italia, Florencia, 1999.

la *politeia* bíblica²⁸. Y frente a ello los autores del *Petit Concile* no sólo se empeñaban además en un ejercicio de conjurar la pretendida liquidación de la influencia que la historia hebrea había tenido sobre la de todos los demás pueblos. Buscaban aquilatar también una experiencia de alteridad que posibilitase mirar críticamente el presente que tanto y con tanto énfasis ensalzaban los *modernos*. Como bien se ha significado, esa resultaba ser la más honda sustancia del relativismo histórico del abad Fleury cuando invitaba a «regarder les Israélites dans les circonstances des temps et des lieux où ils vivaient [...] pour entrer dans leur esprit et leurs maximes». O el de La Bruyère cuando, con motivo de su atención a la Grecia de Teofastro, se cuidaba de señalar que

si quelques-uns se refroidissaient pour cet ouvrage moral par les choses qu'ils y voient, qui sont du temps auquel il a été écrit, et qui ne sont point selon leurs moeurs, que peuvent-ils faire de plus utile et de plus agréable pour eux que de se défaire de cette prevention pour leurs coutumes et leurs manieres²⁹.

Que a partir de esa conciencia de agudo extrañamiento de las costumbres antiguas los partidarios de los *anciens* estuvieran promoviendo una especie de pacto entre las diferentes épocas es lo que ha sugerido Larry Norman en su propuesta de relectura de la *Querelle*³⁰. De todos modos, remarcar la mutabilidad de las costumbres en el tiempo y en el espacio constituía una muy meditada estrategia de denuncia de las zonas de sombra del *siècle* de Louis XIV que los *modernos*, según sabemos por Fumaroli, se obstinaban en velar. Era una posición que admitía conjugación también para el caso de la iglesia. El presente no soportaba la comparación con los tiempos primitivos en la *Histoire Ecclésiastique* de Fleury, o en la serie de *Discourses préliminaires* que complementaba cada volumen de esa *Histoire*³¹. Llamada a ser incorporada sin dilación al *Index* inquisitorial romano, el estudio de la historia de la iglesia durante sus primeros siglos brindaba lo que Fleury entendía como un modelo de perfección que resultaba indisoluble de un sistema de gobierno colegiado, articulado sobre la

²⁸ L. Campos Boralevi, «La politeia bíblica nel pensiero politico dell'Europa moderna», en L. Felici (ed.), *Alterità. Esperienze e percorsi nell'Europa moderna*, Firenze University Press, Florencia, 2014, pp. 11-22.

²⁹ P. Force, «Différence temporelle, différence culturelle et style dans Les Caractères de La Bruyère», *Dix-septième siècle*, 258 (2013), pp. 35-44.

³⁰ L. Norman, *The Shock of the Ancient. Literature and History in Early Modern France*, University of Chicago Press, Chicago, 2011, pp. 7 y ss.

³¹ B. Basdevant-Gaudemet «Autorité du pape, du roi ou des évêques d'après le *Discours sur les Libertés de l'Église Gallicane* de Claude Fleury», *Revue historique de droit français et étranger*, 86/4 (2008), pp. 523-538.

deliberación y el consejo, en el que incluso cabía la intervención del pueblo cristiano en su conjunto³². Si el clero de la iglesia primitiva consideraba además que ese procedimiento consultivo resultaba necesario para discernir la voluntad de Dios, era precisamente porque no había olvidado el precepto de Cristo a sus apóstoles de que no debían imitar el comportamiento de los reyes terrenales tendente siempre al despotismo. La constante comunicación horizontal e intercambios epistolares entre obispos y diócesis, la centralidad de los concilios abiertos a la participación del bajo clero, o la asimilación de la falibilidad del pontífice, dejaban de ser en esa *Histoire* tan sólo unas libertades galicanas para transformarse más bien en una auténtica *constitución* de la iglesia primitiva cuya declinación procuraba neutralizarse.

Cumplía así la *Histoire* en la dimensión eclesiástica con una función de problematizar el presente que resultaba ser la misma que guiaba en la moral social la indagación de los *moeurs* de los Israelitas o, en el caso de La Bruyère, la Atenas de Teofastro. La Atenas de uno y el antiguo Israel de otro retrataban una forma de vida natural, sencilla y virtuosa moralmente muy superior a la de la Francia de finales del Seiscientos, que en sus textos se presentaba como lastrada por la corrupción cortesana, la ociosidad nobiliaria, el lujo del mundo urbano y la pobreza del medio rural. Era la identificación ya previa de esos vicios la que al fin y al cabo movía a Fleury a promover una forma de estudio que tocara todos los aspectos de la vida y condujese a una mejora moral integral. Y textos como el de las *Costumbres de los Israelitas* marcaban la pauta en ese camino de reconfiguración radical de un cuadro de valores contemporáneos, ejemplificando a su vez la asignación de un fin social legitimador de las prácticas literarias que distingue al *Petit Concile*.

4. Existe sin duda un amplio consenso historiográfico en la distinción de las *Aventuras de Telémaco* de Fénelon como la expresión más cumplida e influyente de esa vocación germinada en el *Petit Concile* que estimulaba la adopción del formato literario como medio y soporte para la diseminación de una precisa propuesta de moralidad política nada complaciente con el despliegue de Luis XIV. Bajo la tutela de Minerva corporeizado en la figura del sabio Mentor, a lo largo de su agitado periplo mediterráneo Telémaco, el hijo de Ulises y futuro rey

³² B. Hours, «Claude Fleury et le pouvoir romain: *L'Histoire ecclésiastique*», en S. De Franceschi (ed.), *Histoires antiromaines. L'antiromanisme dans l'historiographie ecclésiastique catholique (XVIIe -XXe siècles)*, RESEA-LARHRA, Lyon, 2011, pp. 66-83 y D. Van Kley, «Civic Humanism in Clerical Garb: Gallican Memories of the Early Church and the Project of Primitivist Reform, 1719-1791», *Past & Present*, 200 (2008), pp. 77-120, esp. pp. 98 y ss.

de Ítaca, adquiriría un conocimiento directo de las diversas formas de gobierno monárquico. Algunas eran despóticas y degradadas, corrompidas por el lujo y el espíritu de conquista, como la de Pigmalión o la establecida por Idomeneo tras su llegada a Salente. Y otras virtuosas e incluso excelentes, como las de Sesostris en Egipto, Minos en Creta o Baleazar en Tyro, que ilustraban las bondades de un gobierno ajustado a la ley y ajeno a veleidades expansivas. Del contraste entre unas y otras emergía una de las enseñanzas más presentes en el discurso de Mentor: por un lado, que el despotismo y el lujo eran los dos males que precipitaban inexorablemente la decadencia y la ruina de las entidades políticas; y por otro, la disposición jerárquica de ambas, reiterándose al respecto que mientras el despotismo entrañaba la degradación del monarca el lujo conllevaba la corrupción de toda la nación³³. Pero la descripción de la Bética que Telémaco y Mentor escuchaban de Adoan, el capitán fenicio del navío en el que huían de la isla de Calypso, les situaba ante una forma de sociabilidad cualitativamente distinta, propia y genuina de la edad de oro. A orillas del río Guadalquivir, en una tierra fértil de clima agradable, sus felices y austeros moradores, libres e iguales, que aborrecían la guerra y se abstendrían de toda forma innecesaria de comercio y navegación para evitar la corrupción de sus costumbres, desarrollaban una vida frugal y confortable fundada en la agricultura y la ganadería, ajena al lujo y al dinero, y para la que no se requerían ciudades, estado político, propiedad privada, desigualdades ni rangos.

Tal y como detectó hace ya medio siglo Lionel Rothkrug, la Bética plena de resonancias utópicas, y que emergía como el estadio más elevado de una civilización material ajena al lujo, encontraba su inspiración en *Las costumbres de los Israelitas* de Fleury³⁴. Modelada sobre la historia sagrada, la Bética, como ocurría con los israelitas de Fleury o los griegos de La Bruyère, venía así a desempeñar un papel equivalente al que jugaba el estado de naturaleza en la argumentación de los autores iusracionalistas³⁵. La más honda sustancia de la Bética se hacía de hecho plenamente evidente al contraponerse con la visión del reino de Salente gobernado por Idomeneo al que poco después de escuchar al fenicio Adoan llegaban Telémaco y Mentor. Frente a la idílica Bética, y como su antítesis, Salente se alzaba ante ellos como el

³³ P. Schuurman, «Fenelon on luxury, war and trade in the *Telemachus*», *History of European Ideas*, 38/2 (2012), pp. 179-199 y Ph. Bonolas, «Fénelon et le luxe dans le *Télémaque*», *Studies on Voltaire and the Eighteenth Century*, 249 (1987), pp. 81-90.

³⁴ L. Rothkrug, *Opposition to Louis XIV. The political and social origins of the French Enlightenment*, Princeton University Press, Princeton, 1965, pp. 234-298.

³⁵ E. Adams, *Liberal Epic. The Victorian Practice of History from Gibbon to Churchill*, University of Virginia Press, Charlottesville, 2011, pp. 24-26.

reino irracional del lujo, las pasiones, el mal gobierno y la guerra. Verdadera clave de bóveda del entramado argumental de las *Aventuras*, la contraposición entre ese *monstruoso Salente* y la Bética no se agotaba de todos modos en sí misma. Si Istvan Hont apuntó que las *Aventuras* pueden entenderse como una historia tripartita del lujo es justamente porque la secuencia narrativa que abría una Bética ajena al lujo, y continuaba un Salente entregado al mismo, se terminaba abrochando con el enunciado de la ambiciosa tarea de reforma emprendida y consumada por Mentor para el reino de Idomeneo³⁶.

A diferencia de lo que podía ocurrir con la *constitución* eclesiástica detectada por Fleury en los tiempos de la iglesia primitiva, dicha reforma no suponía en este caso ninguna tentativa de resurrección del orden moral de la Bética. Su imitación se entendía imposible en una sociedad compleja que había atravesado ya el estadio del lujo, el comercio y la guerra. De lo que se trataba era más bien de restañar las heridas derivadas de ese estadio mediante una intervención legislativa que, básicamente, se articulaba sobre cinco polos: la desarticulación de la economía urbana del lujo mediante la promulgación de leyes suntuarias y una ley agraria; la creación de un puerto inspirado en Tyro, pero sometido a una draconiana regulación que contuviera al comercio, al igual que ocurría con las manufacturas, en el plano de la complementariedad con la agricultura y la cobertura de las necesidades elementales; la renuncia a una política de conquista para en su lugar buscar la afirmación de Salente como fiel del equilibrio de poderes en su entorno; el establecimiento de un sistema social jerárquico dividido en siete rangos, en cuya cúspide se situaban los más antiguos linajes aristocráticos; y la promoción de un sistema educativo y de instrucción pública llamado a auspiciar la moralización de las costumbres.

Identificando su primera definición en las obras de Fleury, con referencia también al anti-maquiavelismo y anti-escepticismo de sus *Pensées politiques*, Rothkrug catalogó ese planteamiento de abierta desafección hacia la lógica del mercantilismo auspiciada por Colbert bajo la plástica etiqueta de *agrarianismo cristiano*. Más recientemente, autores como Henry C. Clark han podido matizar su enunciado, incidiendo en que ese *Christian agrarianism* no conllevaba realmente una enmienda a la totalidad contra el universo del comercio como el que pudiera deducirse del esquema de Rothkrug. Se ha venido así a señalar que esa línea de exaltación de la simplicidad de la vida rural arraigada en la agricultura no desarrollaba una crítica contra un «mundane

³⁶ I. Hont, «The early Enlightenment debate on commerce and luxury», en M. Goldie y R. Wokler (eds.), *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*, Cambridge U.P., Cambridge, 2008, pp. 379-387.

commerce of necessities» sino específicamente contra un «commerce of luxury that would aim at dynastic glory»³⁷. Esto es, en un universo en el que el ascendente poder real se había erigido en el principal promotor de los valores del comercio, conformándose así una experiencia de comercio dinástico que dificultaba la distinción entre comercio y lujo y corrupción cortesana, el acento de Fleury o Fénélon no habría recaído abstracta y genéricamente sobre la moralidad del comercio. Se habría posado de manera más específica sobre la determinación de una modalidad de comercio que conllevaba la degradación moral del reino. Ahora bien, aun asumiéndose esas precisiones, lo que parece evidente es que los autores vinculados al Petit Concile estaban lejos de coincidir con quienes en aquel momento, al modo y manera de Samuel Pufendorf, estaban formulando la alternativa idea de un proceso civilizatorio cuyo estadio último y superior correspondería al desarrollo del comercio³⁸. Y a su vez, tampoco ha dejado de significarse que, al situar sus análisis en los términos en los que lo hacían, estaban abriendo algunos de los debates nucleares de la Ilustración, como el referido a la moralidad del lujo.

5. La visión de la historia europea que entonces se iba forjando al compás de aquella retórica civilizatoria del comercio no dejó de disponerse en términos que resultaban específicamente desafiantes para la monarquía católica. En especial desde el momento de comparecencia de la literatura y la historiografía definida por Pocock como la narrativa de Utrecht³⁹. La misma se empeñaba en ensalzar los acuerdos de Utrecht como el alumbramiento de un sistema de estados de signo confederal que, engarzado por tratados, intercambios comerciales y la civilización de la *politness* y las *manners*, liquidaba la amenaza histórica de la monarquía universal y las guerras de religión. Una celebración de ese signo llevaba entonces la firma de autores que, con

³⁷ H.C. Clarke, *Compass of Society. Commerce and Absolutism in Old-Regime France*, Lexington Books, Lanham, 2007, pp. 27-72 y A. Scornicki, «La France des Lumières et l'humanisme commercial. Bilan et perspectives historiographiques», *Histoire, Économie & Société*, 4 (2013), pp. 76-89.

³⁸ I. Hont, «The language of sociability and the theoretical foundations of the 'Four-Stages Theory'», en A. Pagden (ed.), *The languages of political theory in Early Modern Europe*, Cambridge University Press, Cambridge, 1987, pp. 253-276 y del mismo autor, *Jealousy of Trade. International competition and nation-state in historical perspective*, Belknap Press, Cambridge Mss., 2005. También, A. Alimento y A. Della Fontana (eds.), *Histories of Trade as Histories of Civilization*, Palgrave Macmillan, Basingstoke, 2021.

³⁹ J.G.A. Pocock, «Commerce, Credit and Sovereignty. The Nation-State as Historical Critique», en B. Kapossy; I. Nakhimovsky; S.A. Reinert y R. Whatmore (eds.), *Markets, Morals, Politics. Jealousy of Trade and The History of Political Thought*, Harvard University Press, Cambridge & Londres, 2018, pp. 267-269.

Montesquieu al frente, cursaban abiertamente el requerimiento de la desnaturalización moral y política de la monarquía de España, alegando su incapacidad para integrarse en el universo civilizado si no acometía un proceso de profunda reconfiguración identitaria⁴⁰. Las señales emitidas por la cultura hispana ante dicho requerimiento no serían sin embargo equívocas⁴¹. Sin abdicar de sus supuestos propios, para afrontar ese reto se pudo entonces emprender una selectiva y meditada tarea de recepción de unos registros discursivos que se entendían compatibles con su tradición moral. Y es en ese horizonte y en ese contexto donde vino a concretarse la recepción de la cosecha de textos derivada de la siembra del *Petit Concile*.

Lo cultura hispana no estaba por entonces huérfana de estudios consagrados al comentario de las Sagradas Escrituras. Las *Res Biblicae* constituían en realidad la sección más amplia de la *Biblioteca Hispana* que a finales del Seiscientos componía Nicolás Antonio para acreditar el poso y el peso de la cultura literaria propia⁴². Lejos no obstante de cualquier umbral de saturación, las renovadas posibilidades que abrían los textos compuestos y derivados de la atmósfera intelectual del *Petit Concile* parecieron detectarse tempranamente. En 1712 se publicaba en La Haya una anónima traducción al castellano del *Telémaco* de Fénelon⁴³. Desde algo antes, 1709, Manuel Villegas y Piñateli tenía traducido el *Traité du choix et de la méthode des études* de Fleury, que publica en 1717, ya como académico de la lengua, institución en la que coincide con Juan Interián de Ayala, que en 1718 hace lo propio con el *Catecismo histórico* del mismo Fleury⁴⁴. Y una década después, mientras se traduce el *Discurso sobre la historia*

⁴⁰ P. Fernández Albaladejo, «Entre la gravedad y la religión. Montesquieu y la tutela de la monarquía católica en el primer Setecientos», en *Materia de España. Estudios de historia política*, Marcial Pons, Madrid, 2007, pp. 149-176.

⁴¹ P. Fernández Albaladejo, *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del siglo XVIII (1737-1766)*, Marcial Pons, Madrid, 2006; P. Sánchez León, «Science, Customs, and the Modern Subject: From Emulation to Education in the Semantics of Spanish Enlightenment», *Contributions to the History of Concepts*, 12 (2017), pp. 98-120 y J. Astigarraga (ed.), *The Spanish Enlightenment Revisited*, Voltaire Foundation, Oxford, 2015.

⁴² B. Clavero, «Beati dictum: Derecho de linaje, economía de familia y cultura del orden», *Anuario de Historia del Derecho Español*, 63-64 (1993-94), pp. 7-48, esp. p. 33.

⁴³ Fénelon, *Las Aventuras de Telémaco, hijo de Ulises*, Amberes, Enrico y Cornelio Verdussen, 1712. Cfr., J.M. Iñurritegui, «Images of Baetica. The ambivalent hispanic reception of Les Aventures de Télémaque», *Culture & History*, 8/1 (2019), pp.153-167.

⁴⁴ Claude Fleury, *Tratado de la elección y método de los estudios. Escrito en lengua francesa, por Monsieur Claudio Fleury, Abad de Loc-Dieu, y [h]oy Confesor de su Magestad Christianissima Luis XV*, Imprenta de Francisco de el Hierro, Madrid, 1717 y Claude Fleury, *Catecismo histórico que contiene un compendio de la sagrada escritura y la doctrina cristiana*, Manuel Román, Madrid, 1718.

universal de Bossuet, Gregorio Mayans reedita ese *Catecismo*, impulsa a Blas Nasarre a verter al castellano las *Instituciones de Derecho Eclesiástico* de Fleury y, en cuestión de pocos años, alienta a Manuel Martínez Pingarrón a aplicarse a esa misma tarea con los *Moeurs* también de Fleury, tanto de los israelitas como de los cristianos⁴⁵.

La recepción así asentada no resultaría además puntual ni efímera. Desde mediados de siglo sobre ese estrato de inicial recepción se superpone el programa de traducción conducido por Miguel José Fernández, secretario del marqués de Ariza, que abarca desde la *Política* y las *Historia de las variaciones de las Iglesias Protestantes* de Bossuet al *Diálogo de los muertos antiguos y modernos* de Fénelon⁴⁶. Y de inmediato entra en escena la generación de Josep Climent, que continúa confiando plenamente en la vigencia de aquellos textos compuestos en las décadas finales del Seiscientos que adoptaban la Biblia como lugar de aprendizaje de la moral, pero también de lo político y lo social. Climent reedita las obras de Fleury traducidas por estímulo de Mayans⁴⁷. Y a ellas se encomienda al intervenir en debates como el del lujo o el de la *forma ecclesiae*, en la órbita de lo que Dale Van Kley ha denominado *Gallican Enlightenment*⁴⁸. La traducción de dos textos de Bossuet, en 1755 su *Exposición de la doctrina de la Iglesia Católica sobre los puntos de controversia*, y en 1771 su *Defensa de la declaración de la Asamblea del clero de Francia de 1682*, testimonian el valor referencial que las obras de impronta galicana gestadas en el Petit Concile iban adquiriendo entre quienes, como era el caso de Pedro Rodríguez de Campomanes, promovían un replanteamiento de la estructura interna de la Iglesia y de la forma en la que debía insertarse en los entramados políticos del mundo católico. A esas alturas, y en ese debate que encuentra uno de sus momentos críticos a partir de la celebración

⁴⁵ Claude Fleury, *Las Costumbres de los Israelitas*, Juan de Zúñiga, Madrid, 1737 y *Las Costumbres de los Cristianos*, Juan de Zúñiga, Madrid, 1737, que se intercalan entre la traducción de ambos textos por Juan Bautista de Barry: Claude Fleury, *Las Costumbres de los Israelitas*, Pedro White, París, 1734 y *Las Costumbres de los Cristianos*, Pedro White, París, 1738. Cfr., también, Jacques-Bénigne Bossuet, *Discurso sobre la Historia Universal*, Viuda de Juan García Infanzón, Madrid, 1728 y Claude Fleury, *Instituciones de Derecho Eclesiástico*, Antonio Marín, Madrid, 1730.

⁴⁶ *Política deducida de las propias palabras de la Sagrada Escritura*, Antonio Marín, Madrid, 1743; *Historia de las variaciones de las Iglesias Protestantes, y exposición de la doctrina de la Iglesia Católica, sobre los puntos de controversia*, Imprenta del Mercurio, Madrid, 1755; *Diálogos de los muertos antiguos y modernos*, Imprenta de Don Antonio Muñoz del Valle, Madrid, 1759.

⁴⁷ Claude Fleury, *Las Costumbres de los Israelitas*, Tomás Piferrer, Barcelona, 1769 y Claude Fleury, *Obligaciones de los amos y de los criados*, Manuel Martín, Madrid, 1771.

⁴⁸ D. Van Kley, *Civic Humanism in Clerical Garb* cit. y J.M. Iñurrategui, *Images of Baetica* cit.

en 1786 del Sínodo de Pistoia, las obras de Bossuet o Fleury pasaban a flanquear con naturalidad la recepción de los combativos planteamientos sobre el ajuste entre las potestades eclesiástica y civil que venían promoviendo Febronio o Antonio Pereira de Figueiredo⁴⁹.

Alguno de los episodios de ese proceso, y ante todo el anudado por la figura de Climent, ha sido interpretado como uno de los eslabones referenciales en la conformación para el ámbito hispano de una Ilustración católica⁵⁰. Asumiendo como nudo argumental las pretensiones de impronta galicana de un poder político movido por la voluntad de consolidar una iglesia nacional, es ese un esquema en el que se conjugan dos trinidades; una de sujetos, integrada por el poder político, el jansenismo y el jesuitismo; y otra de tiempos, con una primera mitad del XVIII marcada por la alianza de las instancias de gobierno con la Compañía de Jesús, la posterior basculación de ese polo político hacia posiciones jansenistas, y el cierre del siglo marcado por el repliegue que en esa línea precipita la experiencia revolucionaria francesa⁵¹. Ahora bien, la propia comprensión del sintagma Ilustración católica con la que se opera en esa lectura no esta exenta de cierta controversia⁵². Sirve de muestra y la precisión de Richard Buterwick al reseñar el *Enlightenment and Catholicism* editado por Jeffrey D.

⁴⁹ J.M. Portillo Valdés, «Algunas reflexiones sobre el debate regalista del Setecientos como precipitado histórico del área católica», en Ch. Continisio y C. Mozzarelli (eds.), *Repubblica e Virtù. Pensiero politico e Monarchia Cattolica fra XVI e XVII secolo*, Bulzoni, Roma, 1995, pp. 121-150 y A. Mestre Sanchis, «Religión y cultura en el siglo XVIII español», en R. García de Villoslada (dir), *Historia de la Iglesia en España*, BAC, Madrid, 1979, IV, pp. 583-743.

⁵⁰ Cfr. tres trabajos de A. Smidt, «Piedad e Ilustración en relación armónica. Josep Climent i Avinent, obispo de Barcelona, 1766-1775», *Manuscripts*, 20 (2002), pp. 91-109; «Luces por la Fe: The Cause of Catholic Enlightenment in 18th-century Spain», en U.L. Lehner y M. Printy (eds.), *A Companion to the Catholic Enlightenment*, Brill, Leiden, 2010, pp. 403-452; y «Josep Climent i Avinent (1706--1781): Enlightened Catholic, Civic Humanist, Seditionist», en J.D. Burson y U.L. Lehner, (eds.), *Enlightenment and Catholicism in Europe: A Transnational History*, University of Notre Dame Press, Notre-Dame, 2014, pp. 327-349.

⁵¹ A. Smidt, «Bourbon Regalism and the Importation of Gallicanism: The Political Path for a State Religion in Eighteenth-Century Spain», *Anuario de Historia de la Iglesia*, 19 (2010), pp. 25-53.

⁵² Sobre la génesis e inicial empleo del concepto de Ilustración católica continúa siendo de utilidad M. Rosa, *Settecento religioso. Política della ragione e religione del cuore*, Marsilio, Venecia, 1999, pp. 149-184. Para la posterior inserción de la literatura sobre la misma en las coordenadas historiográficas de la más amplia reconsideración dispensada al ropaje de la secularización que originalmente había marcado la comprensión de los fenómenos ilustrados, cfr., D. Sorkin, *The Religious Enlightenment. Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna*, Princeton University Press, Princeton, 2011; J.M. Sandberg, «Religion and the Enlightenment(s)», *History Compass*, 8 (2010), pp. 1291-1298; J. Sheehan, «Enlightenment, Religion, and the Enigma of Secularization. A Review Essay», *American Historical Review*, 108 (2003), pp. 1061-1080.

Burson y Ulrich L. Lehner y en uno de cuyos capítulos dedicados al caso hispano Andrea J. Smidt se ocupa de Climent:

The editors have chosen to use “Catholic Enlightenment” and “Enlightenment Catholicism” interchangeably in a minimalist, yet expansive definition, which encompasses any author who sought to integrate modern science and thought into Catholic teaching and also all those who wanted a reformed Catholic Church to contribute significantly “to the Enlightenment pursuit of happiness and social justice” (13–14). For the present, semantically inclined reviewer, the former is “Enlightened Catholicism” and the latter is “Catholic Enlightenment”⁵³.

El fundamento de su crítica residía así sobre un argumento que el propio Butterwick había apuntado ya en las páginas de su contribución al *Companion* de Brill editado por Ulrich L. Lehner y Michael Printy: la omisión como fundamente interpretativo de que ese *Enlightened Catholicism* fuera compatible con una *anti-Enlightenment* y que por el contrario esa compatibilidad nunca pudiera darse en el alternativo caso de una *Catholic Enlightenment*⁵⁴. Y es precisamente a partir de ese género de precisión como ahora se ha conducido una muy innovadora aproximación a la Ilustración católica en el universo hispano centrada en la exploración y detección de la mecánica cultural mediante la que no un genérico catolicismo, sino el específico catolicismo hispano, hizo sus cuentas con motivos como el del interés y el amor propio⁵⁵. Ha podido con ella ponerse además en evidencia que las exploraciones entonces ensayadas de compatibilización entre Ilustración y catolicidad hispana con el designio de configurar una ciudadanía católica no estuvieron exentas del influjo de algunos moralistas franceses de finales del Seiscientos. Pero, tal y como se ha insistido, la referencia a la que en ese sentido se encomendaban los valedores de la aceptación que algunos de los conceptos nodales del lenguaje de la sociedad comercial podían llegar a tener en la monarquía católica no procedía del universo intelectual del *Petit Concile*, sino de posiciones contemporáneas al mismo como las que encarnaba Pierre Nicole.

Donde alternativamente se hacía notar la profunda impronta de aquellos devotos eruditos reunidos alrededor de Bossuet era en los ambientes empeñados en restaurar una república literaria propia y en retomar ante todo el discurso del humanismo cristiano allá donde

⁵³ *Journal of Jesuits Studies*, 3/4 (2016), pp. 709-711.

⁵⁴ R. Butterwick, «Catholicism and Enlightenment in Poland-Lithuania», en U.L. Lehner y M. Printy (eds.), *Companion to the Catholic Enlightenment*, cit., pp. 297-358.

⁵⁵ J. Viejo, *Amor propio y sociedad comercial en el siglo XVIII hispano*, Servicio de Publicaciones de la Universidad del País Vasco, Bilbao, 2018.

lo habían dejado Fray Luis de León, Fray Luis de Granada o Benito Arias Montano⁵⁶. Y en ese sentido resulta de particular significación como episodio de traducibilidad cultural que los nombres que dan forma a la recepción de autores como Fleury estuvieran implicados al mismo tiempo en tareas de edición de ese género de clásicos propios. No es casual desde luego casual que Interián de Ayala combinase la traducción del *Catecisme historique* con la edición de una pieza atribuida a Fray Luis de León⁵⁷; que Mayans se ocupase de editar la traducción castellana dada por Pedro de Valencia al *Dictatum Christianum* de Arias Montano mientras alentaba a Martínez Píngarrón a traducir los *Moeurs*⁵⁸; y a su vez, que cuando Climent emprendía la reedición de esas traducciones de las obras de Fleury se hallase inmerso en la edición de la *Retórica eclesiástica* de Fray Luis de Granada⁵⁹. Lo que así adquiría forma era por tanto un sumatorio cuya genética guardaba más estrecha relación con fibras intelectuales como la del agustinismo político, ahora detectada por Sánchez Blanco⁶⁰, que con la distintiva de los fenómenos ilustrados encaminados a la liquidación de cualquier incidencia de la ciudad de Dios sobre la ciudad terrena.

6. Sobre esa traducibilidad, y al margen de las basculaciones del poder político hacia los polos del jansenismo y el jesuitismo, no hubo ningún debate de verdadera entidad que afectase a la sustancia católica de la monarquía en el que aquellos devotos eruditos de finales del Seiscientos francés no fueran llamados en causa. En ocasiones, como

⁵⁶ Cfr. los trabajos de Antonio Mestre, particularmente, *Influjo Europeo y herencia hispánica: Mayans y la ilustración valenciana*, Publicaciones del Ayuntamiento de Oliva, Valencia, 1987, pp. 181-236; «La influencia del pensamiento de Van Espen en la España del siglo XVIII», en A. Mestre, *Apología y crítica de España en el siglo XVIII*, Marcial Pons, Madrid, 2003, pp. 289-319; «¿Hubo católicos ilustrados? El caso de Gregorio Mayans», *Estudis*, 27 (2011), pp. 347-360 y el reciente *Religiosidad, cultura y política. Mayans y la Compañía. De la amistad a la ruptura*, Facultad de Teología San Vicente Ferrer, Valencia, 2019

⁵⁷ *Traducción y Exposición Parafrástica del Salmo 50, en verso castellano, con una canción a Cristo crucificado*, José Rodríguez Escobar, Madrid, 1727.

⁵⁸ *Lección 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*, Juan de Zúñiga, Madrid, 1739.

⁵⁹ Fray Luis de Granada, *Los seis libros de la Rhetórica eclesiástica o de la manera de predicar... dados a luz de orden del Ilmo. Sr. obispo de Barcelona*, Juan Jolis y Bernardo Pla, Barcelona, 1770.

⁶⁰ F. Sánchez Blanco, «Agustinismo político y moral en la España del siglo XVIII», en M. Mestre, J. Pérez Magallón y Ph. Rabaté (eds.), *Augustin en Espagne. XVIe-XVIIIe siècle*, Presses Universitaires du Midi, Toulouse, 2014, pp. 289-309.

objeto de impugnación por auspiciar intervenciones tan delicadas como la de la sustitución del estilo lógico y proposicional de la teología escolástica por la forma retórica de fuentes patrísticas más puras⁶¹. Pero en la mayoría de los casos, como un referente seguro. Lejos de contemplarse como meras reliquias del pasado, sus textos se antojaron de singular vigencia y operatividad para promover un replanteamiento de la estructura interna de la Iglesia, y de la forma en la que debía insertarse en los entramados políticos del mundo católico, para identificar al lujo como la encarnación suprema de un proceso de degradación moral, para esgrimir las Sagradas Escrituras como depósito de formas políticas capacitadas para la contención del despotismo, o para cuestionar la vigencia de la Inquisición sin por ello comprometer el entendimiento de la catolicidad como principio identitario sustantivo y constitutivo. Y su convocatoria se acompasó además con una secuencia de traducción, en la que no falta la réplica de Bossuet al criticismo bíblico de Simon, o su defensa de los artículos del clero galicano, que significativamente adquiriría cada vez mayor densidad y se extiende también hasta el momento mismo de concretarse otra traducción, la de la nación a la gramática constitucional, con edición en 1812 del *Discurso sobre la historia eclesiástica* de Fleury⁶².

Esa propia densidad de traducciones, y la misma amplitud de los debates para los que así fueron convocados, ha podido diluir la huella corporativa que anidaba en sus obras. Pero los estudios de François-Xavier Cuhe y Fabrice Preyat, junto a los que luego han ido enriqueciendo su planteamiento, posibilitan ahora contemplar esa dinámica de recepción bajo un prisma renovado: el del testimonio de la vigencia que, desde el reconocimiento de una compatibilidad de fondo con sus registros genuinos, una cultura propia descubrió y procuró dar al pensamiento social católico modulado en aquel cenáculo cuyas sesiones tenían lugar en Versalles o en los jardines de Saint-Germain en Laye. Un prisma sin duda con múltiples caras, como pudiera ser la de aquel *Discurso sobre la historia universal* compuesto por Bossuet sobre el modelo forjado por Eusebio de Cesarea, Paulo Orosius u Otto de Freisinga y al que tanto había de recurrirse para cerrar el paso a la gran narrativa histórica modulada por

⁶¹ Como muestra de esa línea de crítica, cfr., Juan Marqueti. *Crítica de la Historia eclesiástica y de los Discursos del señor Abad Claude Fleury*, Imprenta de la Administración del Real Arbitrio de Beneficencia, Madrid, 1801.

⁶² Jacques-Bénigne Bossuet, *Defensa de la declaración de la Asamblea del Clero de Francia*, Manuel Martin, Madrid, 1771; Jacques-Bénigne Bossuet, *Defensa de la tradición y de los Santos Padres*, Blas Román, Madrid, 1778; Claude Fleury, *Discurso sobre la Historia Eclesiástica*, Cádiz, 1812.

Gianonne, Voltaire, Hume, Robertson o Gibbon con su división tripartita de la historia entre civilización de la Antigüedad, milenio de cristiandad bárbara y advenimiento final de una modernidad liberal e ilustrada⁶³. Pero al fin y al cabo, tanto ese *Discurso* de Bossuet como el *Telémaco* o los *Moeurs* de Fleury, no dejaban de ser esquejes de una muy específica planta y linaje textual enraizado en la Biblia y de abierta vocación de intervención en la ciudad terrena que aportó buena parte de su savia al catolicismo ilustrado hispano. Y con ello, al genuino magma cultural en el que finalmente aquella operación de traducción de la nación a la gramática constitucional se sustanció en una clave antropológica católica⁶⁴.

⁶³ J.G.A. Pocock, *Barbarism and Religion*, vol. III: *The First Decline and Fall*, Cambridge University Press, Cambridge, 2003, pp. 325-331.

⁶⁴ J.M. Portillo Valdés, *Revolución de nación. Orígenes de la cultura constitucional en España, 1780-1812*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 2000.