



Razón y nación en la política cultural del primer dieciocho

José Antonio Valero
University of Wisconsin-Eau Claire

[Localice en este documento](#)

La mayoría de los historiadores de la cultura del XVIII español están de acuerdo en que es necesario distinguir dos épocas que, aunque caracterizadas ambas por un impulso reformista, se diferencian en cuanto al alcance de las reformas reales, los grupos de poder que controlan la política cultural, los objetivos concretos perseguidos y los modelos propuestos. Habría según esta división una fase preilustrada, en que ciertos grupos intelectuales se plantean la necesidad de renovar una cultura nacional percibida claramente como decaída y menospreciada por las naciones “cultas.” El aspecto más destacable de esta “primer siglo XVIII,” como lo llama Maravall (319-326), es el esfuerzo por la renovación cultural, por la puesta al día respecto de Europa, que se manifiesta sobre todo en la lucha contra la superstición, el escolasticismo y la historia falseada. Aunque los indicios de una voluntad de cambio de orientación se remontan a la segunda mitad del siglo XVII, no es hasta el reinado de Carlos III, con la expulsión de los jesuitas y el triunfo de los manteístas, que se constituye la visión de mundo del ilustrado. François Lopez resalta la importancia de la identificación de la posibilidad de cambio con el fortalecimiento del Estado, una vez que éste se perfila claramente como dispuesto a combatir los privilegios señoriales y eclesiásticos. Comparativamente, los proyectos reformistas a nivel de estructuras sociales se mantuvieron en un nivel mínimo en las seis primeras décadas del siglo, e incluso la lucha contra la herencia escolástica y la cultura religioso-guerrera no fue apoyada más que de manera tibia e intermitente por el poder. A pesar de su relativa eficacia en el terreno político, no parece que Felipe V se esforzara por disputar el control de la cultura a la Inquisición y los jesuitas. Respecto de éstos últimos, no obstante, es necesario destacar que hacia la década de los 30 se observa una cierta apertura hacia la crítica historiográfica, el método experimental y el antiescolasticismo, formándose en el seno de la Compañía un significativo sector reformista, en el que destacarán nombres como Cerdá, Terreros, los hermanos Burriel, Rávago, Isla y, tras la expulsión, el grupo italiano de los Andrés, Lampillas, Arteaga y Masdeu.

Giovanni Stiffoni señala que durante la Guerra de Sucesión los jesuitas apoyaron, con pocas excepciones, al pretendiente borbón, mientras que las órdenes mendicantes fueron partidarias fervientes del archiduque. Así, finalizada la contienda éstas sufrieron una dura marginación, mientras que la Compañía fue ampliamente recompensada (*Verità* 78-79), extendiendo aún más su dominio de las instituciones culturales y educativas del país, a la par que los Colegiales Mayores, casi siempre educados en colegios de jesuitas, hacen sentir su peso político gracias a su mayoría en el Consejo de Castilla. Los colegiales y los jesuitas -todos los confesores reales de Felipe V y Fernando VI son miembros de la Compañía- logran casi siempre imponer sus criterios sobre los conatos reformadores, ante una Corona que parece depender de ellos para sus maniobras centralizadoras y antiforalistas. El antiforalismo que sigue a la Guerra de Sucesión, materializado en la Nueva Planta, tendrá por ello como consecuencia la impotencia cara al poder de la Compañía y del Tribunal de la Inquisición. Según Henry Kamen, la derrota de los proyectos regalistas de Macanaz en 1714 (intento de someter la Inquisición al poder real) “facilitó su actuación [la de la Inquisición] y protegió a la sociedad cerrada durante otra generación más” (cf. Stiffoni,

Verità 48). No es hasta el ascenso de Patiño que el poder político empieza poco a poco a abrir cauces oficiales a los partidarios de la experimentación y la crítica racional como formas de enfrentamiento al estancamiento social y cultural del país.

Resulta difícil exagerar el poder cultural de los jesuitas. La propia organización de la Compañía, altamente centralizada, era un modelo en pequeña escala del ideal que perseguía ahora la Corona. La reordenación de los estudios pasa a ser competencia suya. La nueva Universidad de Cervera, creada en 1717 “para teatro literario, único y singular de aquel Principado,” como rezaba el Real Decreto (cf. Stiffoni, “Intelectuales” 300), sustituyendo las suprimidas universidades catalanas por una institución controlada desde el centro, pasó también a estar en manos de la Compañía, siendo sus profesores reclutados por lo general en el Colegio jesuita de Cordelles, en Barcelona. Se les encomienda igualmente el Seminario de Nobles de Madrid, creado en 1727 y pronto el centro educativo de más prestigio de la corte. La Real Biblioteca, cuya creación fue aprobada en 1711, será el centro de reunión de los intelectuales madrileños desde su apertura al público en 1712. A la muerte de su primer bibliotecario mayor, Gabriel Álvarez de Toledo, los jesuitas bloquean la candidatura del afamado deán Martí y logran que la posición vaya a parar a su protegido Juan de Ferreras.¹ Fue Ferreras quien redactó el decreto fundacional y los estatutos de la Biblioteca en 1716, y éstos establecían que el director habría de ser siempre el confesor del rey (Escolar 338). Así pues, se aseguraba el control por los jesuitas de una institución central, atalaya privilegiada de la producción cultural, por cuanto que una real orden del mismo año 1716 obligaba a los impresores a entregar a la Biblioteca un ejemplar de todo lo que se imprimiese en el reino, reediciones incluidas (Escolar 340).²

La política cultural de los dos primeros borbones no se puede entender sin tener en cuenta las limitaciones que suponía el hecho de que los proyectos reformistas y las instituciones clave estuvieran en manos de la Compañía de Jesús. Y no sólo la política cultural, sino también los esfuerzos de concentración del poder en la Corona, en detrimento de los poderes intermedios (y externos: Roma) tradicionales. Hasta la caída del padre Rávago -paladín del regalismo en las negociaciones para el Concordato de 1753- como confesor real en 1754, siguiendo a la caída de Ensenada, fueron los jesuitas los que llevaron las riendas de la política regalista (Cortés Peña 50). En términos generales, de cualquier manera, la orden jesuita tenía una visión de la cultura menos inmovilista y más al tanto del cambiante panorama intelectual europeo que las otras órdenes. Para Russell P. Sebold es una gran paradoja que en el episodio de la condena inquisitorial del *Fray Gerundio* de Isla el rey Carlos III -recién estrenado en su cargo- se viera en la obligación de ponerse de parte de las órdenes religiosas más cerradas a la renovación cultural, y en contra de los jesuitas. Estos no dejaban de mirar con recelo el atrevimiento intelectual del siglo, pero eran el único sector de la Iglesia que podía suponer un firme apoyo para su política reformista y de concentración de poder:

Los jesuitas tendían quizás más que los benedictinos a erigir inexpugnables barreras teológicas ante lo que ellos consideraban excesos de la nueva filosofía, esa filosofía que los ministros de Carlos III, de espíritu enciclopedista, tratarían de introducir en las aulas españolas. Pero, al mismo tiempo, las escuelas de la Compañía no estaban viciadas por el puro formalismo de la Escolástica decadente, como la universidad y muchos seminarios religiosos. En lo teológico, los jesuitas no habían caído demasiado del alto intelectualismo de los Molinas y los Suárez, y mostraban curiosidad, aunque cautelosa, por todo lo nuevo. Además, se habían aliado, si bien con sus propias miras, con los Borbones en la lucha regalista. (“Introducción” xxxix-xl)

Con estos factores en mente, se comprende que la difusión de las luces tuviera que hacerse con suma cautela, procurando no herir sensibilidades, teniendo en cuenta la fragilidad de las alianzas resultantes de una guerra confusa, y, en definitiva, subordinando siempre, por usar el binomio que da título a la obra de Stiffoni, la verdad histórica a la razón del poder.

En un principio, como apunta el propio Stiffoni, lo único que estaba claro era que el triunfo borbónico representaba la ruptura cultural con la España imperial de los Austrias; lo que aún había que concretar era la dirección que inauguraría tal ruptura (*Verità* 79). Terminada la fase irredentista de la política exterior de Alberoni, comienza a prender la idea de que la cultura “pudiera ser un arma muy válida para la construcción de un consenso, que necesariamente había de ser más amplio y socialmente abierto para que los programas reformadores pudieran pasar de la teoría a la práctica.” Y la tarea prioritaria para la construcción del nuevo proyecto cultural no podía sino ser un ejercicio de interpretación histórica, de definición del presente por oposición a un pasado inmediato que se empezaba a superar:

Ahora, uno de los puntos centrales que legaba la política del poder a la política de la cultura era la necesidad de una relectura crítica de la historia. Una relectura que fuese por una parte funcional cara a la comprensión del verdadero importe histórico de la *novedad* político-institucional y cultural que en su conjunto representaba la nueva dinastía, y por otra funcional para la exacta comprensión de la verdadera cualidad y cantidad del espesor histórico sobre el que era necesario incidir para operar los cambios requeridos para una efectiva modernización del país. (Stiffoni, *Verità* 80; traducción nuestra).

La historiografía oficial nace con una multiplicidad de funciones, que a veces entran en choque entre sí: debe ser vehículo a la vez de conocimiento, de creación de consenso, y de propaganda. Consciente de la tensión entre verdad histórica y razón del poder -su Mayans sufrió en más de una ocasión las consecuencias de esa tensión- ya Antonio Mestre se había propuesto socavar la identificación entre reformismo ilustrado o preilustrado y esfuerzo desde esferas oficiales. Desde éstas, insiste Mestre, se antepone siempre el interés político, que puede o no coincidir con los planteamientos reformistas de individuos o grupos ilustrados. Cuando no coinciden, el esfuerzo ilustrado queda marginado y neutralizado por la acción oficial. La reacción ante la

historia crítica es quizás el ejemplo más claro. La esfera oficial (y a ella se subordinaron en este aspecto figuras como Feijoo y Flórez) prefirió con frecuencia el apoyo a una historia acrítica, tradicional, de afirmación de supersticiones piadosas nacionalistas, y en su defensa calló a menudo a los más rigurosos representantes de la historia crítica y racional, entre los que sobresale Mayans. Por ejemplo, tras una serie de polémicas entre Juan de Ferreras y el clero aragonés, en 1720 Felipe V sanciona un decreto inquisitorial prohibiendo la publicación de críticas sobre la tradición del Pilar (Lopez 25). Son muchos también los ejemplos dados a conocer por Mestre a lo largo de sus trabajos. Al publicar en 1742 Mayans la *Censura de historias fabulosas* de Nicolás Antonio, junto con una biografía de éste, el Consejo de Castilla, gobernado por el cardenal Gaspar Molina, decretó el embargo no sólo de esa obra sino de todos los manuscritos conservados por Mayans. En contraste, una obra basada en un falso cronicón, la *España primitiva* (1738) del diarista Francisco Xavier de la Huerta y Vega, encontró el apoyo del Consejo y una gran acogida por las Academias de la Lengua y de la Historia. El favor que recibió del gobierno el agustino Enrique Flórez y su *España sagrada* es otro ejemplo. Aunque Flórez comparte con Mayans el interés por desmitificar la historia de España, el espíritu crítico deja paso al conformismo cuando se trata de las tradiciones eclesiásticas y piadosas más arraigadas y “nacionales,” como la jacobea. Según Mestre, es este nacionalismo lo que explica el triunfo oficial de Flórez. Y hay que tener en cuenta, además, que durante la Guerra de Sucesión el sector -mayoritario- de la Iglesia española que apoyó a Felipe V vio en él, como indica Stiffoni (*Verità* 78) un enviado de Dios contra la coalición “protestante” que apoyaba al archiduque.

Relatado a menudo por Mestre, el episodio de la censura de Mayans a la *España primitiva* de Huerta, con la consiguiente relegación al ostracismo del valenciano por la élite cultural cortesana, es también ilustrativo de los límites del reformismo oficial. Según Mestre, casos como éste pueden tomarse como marca del comienzo de una política cultural oficial claramente “despótica.” A partir de ellos, “las grandes líneas de la política cultural española estaban claramente trazadas, al menos por muchos años. El hombre de letras debía ser complaciente con el poder si quería recibir favores del gobierno. Y en el caso concreto de la historia, debería atenerse a los límites trazados por los grupos que en cada momento dirigiesen los resortes administrativos” (*Mayans* 131). Mestre, interesado siempre en defender la figura de Mayans, no puede menos que lamentar esta unión entre reformismo cultural y poder, que marcará el resto del siglo, por sus efectos limitadores y marginadores. Con diferentes ojos ve las cosas Stiffoni: es fundamental, desde su punto de vista, no olvidar que el reformismo cultural no se movía en el puro terreno de las ideas, no se guiaba por el puro afán de conocimiento, sino que quería sobre todo incidir en la transformación social del país. Mayans, desde esta perspectiva, “había demostrado [con el episodio de la *España primitiva*] no entender la necesidad de andarse con pies de plomo en la marcha de la difusión de las luces . . . [y] era incapaz de soportar los necesarios compromisos de una política cultural que quiere medirse no sólo en la realidad de las ideas sino en la estructura social y política del país” (“Intelectuales” 109).

Las diferencias de interpretación entre Mestre y Stiffoni responden a dos maneras de entender y justificar el proceso histórico de modernización racionalizadora, y apuntan a las dos posiciones básicas en el debate central hoy día sobre el significado y actualidad del proyecto de la Ilustración europea. Lo que muestran es la necesidad de distinguir entre dos sentidos diferentes de las nociones de “razón” o “racionalismo.” La incapacidad para reconocer esta diferencia es la fuente de muchos de los malentendidos y callejones sin salida en que desemboca ese debate. Por una parte debe distinguirse un racionalismo crítico que pone en cuestión los fundamentos de legitimación irracionales de un orden tradicional, los cuales apelan a una divinidad o esfera mágica que queda excluida como objeto posible de debate racional, a la vez que subordina a sus postulados todo uso admisible de la razón. Esta es la noción de racionalismo a que apunta el *sapere aude* kantiano, la liberación de los prejuicios y de la autoridad heredada. Implica un esfuerzo de introspección en busca de pseudoconocimiento reificado, y es el sentido que tiene en mente Habermas cuando afirma que lo que nos hace falta es “más Ilustración.” Por otra parte puede distinguirse un racionalismo ordenancista o regulador, que sustituye las jerarquías tradicionales por un jerarquía nueva sobre el fundamento legitimador de la razón técnico-instrumental. Es un racionalismo de los medios, no aplicado a los fines, reducidos éstos a la reproducción social y no a la universalización del acceso a la racionalidad comunicativa. Apunta más bien a la renovación de los mecanismos de reproducción social en tiempos en que ésta se está volviendo problemática según los viejos usos. Podríamos recordar aquí las palabras tantas veces citadas del *Gatopardo* de Lampedusa: “si queremos que todo siga igual, es preciso que todo cambie.” Sus parámetros son la utilidad, la eficacia, la verticalidad y claridad en la cadena de mando, la estratificación meritocrática en el seno del Estado. Cuando en el debate actual se condena el racionalismo ilustrado por haber puesto los cimientos de la jaula de hierro (es la famosa expresión de Weber) a que está condenada, sin aparentes visos de escapatoria, la sociedad moderna, es este racionalismo el que se tiene en mente. Zygmunt Bauman aclara la diferencia distribuyéndola entre una Ilustración “ideal” y una Ilustración “real”:

La Ilustración ha quedado fijada en nuestra memoria colectiva como un impulso poderoso por esparcir el conocimiento, por devolver la claridad a aquellos cegados por la superstición, por hacer sabio al ignorante, por desbrozar el camino para el progreso, definido como el paso de la oscuridad a la luz, de la ignorancia al saber . . .

Y sin embargo, bajo un atento escrutinio, la sustancia del radicalismo ilustrado se nos revela como el impulso por legislar, regular y organizar, más que por diseminar conocimiento. (74; traducción nuestra)

Es patente que Bauman se cuenta entre los acusadores de la Ilustración, pero se ve por la cita que recurre a un substancialismo mediante el cual reduce un fenómeno complejo, el racionalismo ilustrado, a una de sus formas de manifestación. Viene a decir que si hubo racionalismo crítico, este se impulsó siempre como medio al servicio del racionalismo regulador. Lo que

sí puede quizás argumentarse, sin caer en juicio tan extremado, es que es esa manifestación “ordenancista” la que tuvo mayor peso históricamente; pero el peligro está en sentenciar el componente de racionalismo crítico al inculpar a la Ilustración en su conjunto, sin más discriminaciones. En el caso de la España del XVIII parece incuestionable que se lleva la palma el racionalismo ordenancista, que Stiffoni parece primar sobre el primero, representado según Mestre por Mayans al menos en el terreno de la crítica historiográfica. Se dieron poderosas razones estructurales para cohibir el racionalismo crítico. El poder económico, político y cultural de la Iglesia es sólo la más obvia de ellas. La alianza, siempre inestable, del reformismo oficial con la Compañía de Jesús durante el primer dieciocho supone un refuerzo en la posibilidad de llevar adelante el proyecto ordenancista, legislador, que busca legitimarse en base a una política cultural nacionalista y centralista, pero a la vez supone una rémora en la posibilidad, percibida y actualizada en general por los monarcas ilustrados de la Europa del dieciocho, de utilizar el racionalismo crítico como arma contra los sectores sociales opuestos al avance del racionalismo ordenancista. También es central para el escaso desarrollo en España del racionalismo crítico el hecho de que no hubiera intelectuales “flotantes” al modo de los *philosophes* franceses, que se distinguían por la carencia de un estatus tradicional o una función específica en la sociedad (Bauman 25). En España los intelectuales reformistas son por lo general funcionarios del Estado o clérigos. Esto de alguna forma impide la estructuración horizontal que caracteriza la “república de las letras” de los *philosophes*, la cual permite erigir el consenso racional en criterio de certeza, tras dos siglos de crisis de escepticismo. Paul Bénichou ha argumentado para el caso francés que el nuevo “sacerdocio laico” de los escritores del XVIII, elevados a un prestigio sin precedentes, ha de entenderse en términos de la necesidad de un consenso entre nobleza y burguesía para superar la crisis de fundamentos de la sociedad tradicional (23-48). En España esa crisis de escepticismo había sido sofocada, o reducida a la clandestinidad, en su raíz. No podía haber en la misma medida crisis respecto a la fuente divina de toda certeza; no se hizo por tanto tan urgente la alternativa del consenso racional o público por lo menos hasta pasada la avalancha de crisis sucesivas, el curso acelerado de aprendizaje en la capacidad de crítica de la tradición, que representa todo el periodo desde la Revolución francesa hasta la muerte del último monarca absoluto en 1833. Desde este momento, prefigurado ya en el Cádiz de la Guerra de Independencia y durante el Trienio, es ya claro que el consenso es el único criterio viable de certeza, la única forma de legitimación aceptable de las decisiones del poder. Otra cosa es que ese consenso se apañe de una u otra forma por los que controlan los medios de comunicación y de represión (censura). Lo que se busca no es un consenso libre y racional entre todas las capas de la población, sino básicamente un consenso entre burguesía comercial y financiera y aristocracia terrateniente. La forma de encubrir ese carácter clasista del consenso será recurriendo a una retórica nacionalista particularista, del tipo que hasta entonces habían opuesto las élites modernizadoras, porque había sido esgrimida por los defensores de la sociedad tradicional y de sus fundamentos mágicos excluidos del debate racional. Por una ironía histórica, la implantación del consenso racional como forma de legitimación se fundamentará en una apelación primaria a lo irracional, a la nación como esencia, presupuesto que, como aquellos

fundamentos mágicos, rige el debate sin ser a la vez objeto posible de ese debate. El reformismo del XVIII, veremos a continuación, es nacionalista de otra manera.

Durante el reinado de Felipe V aparecen ya importantes espacios institucionales que habrán de servir de base material desde la que la política cultural oficial intentará imponer su hegemonía sobre los focos tradicionales de propagación cultural. La creación de la Biblioteca Real (1711), después Nacional, la Real Academia Española (1713) y la Real Academia de la Historia (1735) supone -ha escrito Díaz Plaja- “el otorgamiento de una función de Estado a lo que corría a cargo de particular iniciativa (academias y tertulias literarias y bibliotecas nobiliarias y reales)” (123). Hay que señalar, sin embargo, que es sobre todo desde el ecuador del siglo que el Estado se empeñará en asegurar un control cerrado y absoluto de estas instituciones, y su principal instrumento en ese control será el círculo de intelectuales cortesanos reunido en torno a la influyente figura de Agustín de Montiano y Luyando.

Cuando se crea la Academia de la Lengua, a iniciativa del marqués de Villena, todos los concurrentes coinciden en dos cosas. En primer lugar, en una conciencia viva del estado de decadencia de la cultura y de la lengua de la nación. En segundo lugar, en el reconocimiento, de mala gana o con abierta admiración, de la situación comparativamente esplendorosa, tanto en lo cultural como en el estado de la lengua, de los vecinos del norte. La Academia nace a imitación de la existente en París desde 1637, y sus primeros objetivos, el Diccionario, la Gramática, y la Poética, se copian igualmente de los proyectos establecidos por la *Académie*.³

Pero sólo un entendimiento limitado y, en este contexto, anacrónico del fenómeno del nacionalismo puede llevar a pensar en esa imitación como algo ajeno, algo a lo que debía oponerse todo buen nacionalista del momento. Dejando aparte los nacionalismos que algunos hoy llaman “periféricos,” es necesario distinguir entre al menos tres formas de nacionalismo: un nacionalismo de emulación o imitación, un nacionalismo particularista o de distinción, y un nacionalismo centralista. En su retórica de exaltación unos y otros pueden ser difíciles de distinguir a veces, pero corresponden a programas culturales a veces claramente diferenciados, y es muy distinto también el campo de recepción de cada uno.

El nacionalismo de emulación, característico del XVIII y de una república literaria concordante respecto a ciertas normas básicas de comunicación, responde más bien a necesidades de afirmación de la imagen propia por parte de las élites intelectuales nacionales *vis a vis* la república literaria europea, en el marco de una concepción clasicista y universalista de la cultura y dentro de una concepción patrimonialista de la nación, por la cual la gloria de la nación viene a identificarse con la ostentación del esplendor de la monarquía. Una muestra entre muchas de esta identificación la proporciona Juan de Iriarte en su discurso de admisión en la Real Academia Española (1743), al

alabar el celo del fundador de la institución en pro “del bien público, del esplendor de la monarquía y del mayor lustre de la Nación Española” (Hernández González 135). Otra, curiosa por su elaboración silogística, se encuentra en la dedicatoria a Carlos III por los hermanos Rodríguez Mohedano: “Dios . . . produjo hombres, y espíritus, para tener la gloria de mandar a racionales De aquí se sigue naturalmente, que tanto mayor gloria es dominar en una Nación, quanto es más racional y sabia. . . . Por tanto, no puede dejar de ser muy glorioso a V. M. que conozcan todos la sabiduría de la Nación Española.” En consecuencia, la apertura al extranjero va acompañada de una apertura a la herencia cultural nacional, descuidada en lo que escapa al estrecho casticismo de raíces contrarreformistas y aristocráticas, que acabaría sobreviviendo al nacionalismo ilustrado e insistiendo en identificar ese nacionalismo rival, de emulación, como esencialmente afrancesado. Frente a tal identificación, no del todo superada aún en nuestros días, no está de más recordar con Pérez Magallón que “nuestro siglo ilustrado no es el siglo afrancesado, sino el siglo en que las fuerzas intelectuales del país intentan coger el paso del progreso que avanza en Europa, integrándolo en la recuperación paralela de un patrimonio nacional descuidado y olvidado” (48). Esa recuperación, de todas formas, era poco menos que una necesidad lógica, ya que no podía haber otra base para superar la tensión entre la afirmación nacionalista y el reconocimiento de la superioridad cultural extranjera.

El nacionalismo particularista se da primero en el XVIII como reacción casticista ante lo que se percibe como desprecio de lo propio por parte del resto de Europa. Responde también al ideal de autarquía cultural propio de los sectores aristocráticos y eclesiásticos que ven en el reformismo oficial una amenaza a sus privilegios. Pero en su versión liberal, sobre la que volveremos con más detenimiento, responde a necesidades de integración social en momentos de gran conflictividad social y profunda transformación a todos los niveles, con la consiguiente confusión de valores ante la pérdida o puesta en cuestión de los mecanismos tradicionales de cohesión. Desde sectores tradicionalistas durante el XVIII, y de modo casi generalizado durante el XIX y luego con la historiografía franquista, se intenta presentar la tensión entre nacionalismo e imitación de modelos extranjeros como contradicción. Desde el nacionalismo de distinción el nacionalismo de emulación es impensable, y tal prejuicio ha dado lugar a una persistente visión estereotipada de la vida cultural del XVIII. Esa visión tuvo su origen en el romanticismo conservador e historicista, que se opuso a un filosofismo abstracto al que se culpaba de todas las conmociones sociales de los últimos tiempos, desde el Terror revolucionario hasta el asalto al poder económico de la Iglesia. Un filosofismo cuyo cultivo en España, por muy ciego al hecho que se mantuviera, en su esquematismo histórico, ese romanticismo, fue más bien insignificante.

Los dos nacionalismos difieren también, como señalábamos, respecto de los interlocutores a quienes sobre el papel se dirigen. Cuando Mayans escribe sobre su “deseo de propagar la fama de los escritores españoles más prestigiosos y la gloria que se les debe” (cf. Mestre, *Mayans* 37), tiene en mente la república literaria europea (y quizás la posibilidad de un trabajo

intelectual en la corte). Cuando se invoca la grandeza literaria de la nación en la década de 1840, se tiene en cuenta el público “nacional” medio, y se busca reforzar el orgullo patriótico de la población general y, frecuentemente, tener éxito en el mercado cultural o escalar puestos en la burocracia estatal.

Que el nacionalismo de emulación tiene como interlocutora explícita la “república literaria” europea, en los momentos iniciales de reformismo cultural del XVIII, se comprueba en multitud de textos del periodo de los dos primeros borbones. Los intelectuales españoles de la vanguardia reformista quieren reestablecer el contacto perdido con la filosofía y la ciencia europeas, y piensan que los pasos a dar han de ser por un lado propagandísticos, para recuperar un crédito nacional perdido dos siglos ha, y por otro lado de contención de los escritores decadentes del interior que promueven la mala imagen del país en el extranjero. En una de sus *Cartas eruditas*, elogiando la *España sagrada* de Flórez, Feijoo manifiesta su padecimiento “de ver tantos infelices escritos como en este siglo salen de nuestras prensas, que en vez de acreditar en otras naciones la literatura española, la infaman y desacreditan,” y obras como la de Flórez las recibe “como unos justos vindicadores o restauradores del crédito que hacia los extranjeros nos presentan los malos” (cf. Stiffoni, “Intelectuales” 130). En la dedicatoria al rey que abre el primer tomo del *Diario de los literatos* (1737), ideado sobre el modelo del *Journal des savants*, el objetivo que justifica la petición de protección y patrocinio real es el de “promover el crédito de nuestra Nación,” y los diaristas ofrecen al rey, como modelo a imitar, “otros Príncipes Estrangeros” que han otorgado su protección a la “admirable invención de los Diarios,” quienes están “persuadidos de lo mucho que se interessa el recíproco comercio literario de las Naciones cultas, de la mayor ocasión de conocer los más selectos Autores, assí los propios para el premio, como los estraños para el uso, y de ser medio eficacíssimo para contener la importuna presumpción de los que sin el estudio conveniente usurpan el caracter de Escritores” (dedicatoria no paginada). La clave de la reforma de las letras está en el intercambio con el extranjero, pero para que en el extranjero no nos den de lado es necesaria una labor de purificación interna. De ahí la fórmula asimétrica que proponen los diaristas, y que se repetirá a menudo a lo largo del siglo: comercio de ideas con el exterior, control de ideas en el interior.

Debe además diferenciarse otra forma de retórica nacionalista que no es estrictamente equiparable a ninguna de las otras dos, aunque se conjuga con cada una de ellas de una manera determinada. Se trata del nacionalismo centralista que surge como componente fundamental de la ideología oficial tras la Guerra de Sucesión, con los Decretos de Nueva Planta y el esfuerzo por acabar con el sistema foral mantenido por los Austrias para Aragón, Cataluña y Valencia, al que acompañó también alguna arremetida -si bien mucho más ligera- contra los privilegios vasco-navarros (Vázquez de Prada). Es el antecedente inmediato del nacionalismo de distinción, en cuanto que representa una fuerza centrípeta y persigue fines homogeneizadores, pero se diferencia de él en que los mecanismos de identificación que pone en juego no se basan en la diferenciación respecto del “exterior” de la nación, sino solamente en la oposición a la desunión interna. El foco de irradiación de este nacionalismo, los grupos reformistas oficiales, coincide con el del

nacionalismo de emulación, con el que establece una relación de complementariedad. Ésta relación queda ejemplificada claramente en el caso de Feijoo, que en nombre de la nación aboga por la apertura a la cultura europea a la vez que se gana el favor de Patiño y del reformismo cortesano con la proclama nacionalista centralizadora que representa su discurso “Amor a la patria y pasión nacional” (1729, tomo III del *Teatro crítico universal*). Ahí distingue, por una parte, una forma de pasión nacional que halla su causa en que “[l]a vanidad nos interesa en que nuestra nación se estime superior a todas, porque a cada individuo toca parte de su aplauso” (144). Por otra parte, este abuso, que “ha llenado el mundo de mentiras, corrompiendo la fe de casi todas las historias,” es un vicio inocente si se compara con otro más común:

Hablo de aquel desordenado afecto que no es relativo al todo de la república, sino al propio y particular territorio. No niego que debajo del nombre de patria, no sólo se entiende la república o estado cuyos miembros somos y a quienes podemos llamar patria común, más también la provincia, la diócesi, la ciudad o distrito donde nace cada uno, y a quien llamaremos patria particular. Pero asimismo es cierto, que no es el amor a la patria, tomada en este segundo sentido, sino en el primero, el que califican con ejemplos, persuasiones y apotegmas, historiadores, oradores y filósofos. La patria a quien sacrifican su aliento las almas heroicas, a quien debemos estimar sobre nuestros intereses particulares, la acreedora a todos los obsequios posibles, es aquel cuerpo de estado donde, debajo de un gobierno civil, estamos unidos con la coyunda de unas mismas leyes. Así, España es el objeto propio del amor del español, Francia del francés, Polonia del polaco . . .

El amor de la patria particular, en vez de ser útil a la república, le es por muchos capítulos nocivo. Ya porque induce división en los ánimos, que debieran estar recíprocamente unidos para hacer más firme y constante la sociedad común; ya porque es un incentivo de guerras civiles y de revueltas contra el soberano, siempre que, considerándose agraviada alguna provincia, juzgan los individuos de ella que es obligación superior a todos los demás respetos el desagravio de la patria ofendida; ya, en fin, porque es un grande estorbo a la recta administración de justicia en todo género de clases y ministerios. (145)

Feijoo se está enfrentando a dos vicios: uno de ellos pecado venial, que correspondería a la actitud básica de lo que venimos llamando nacionalismo castizo, al que responde implícitamente con una propuesta de nacionalismo de emulación; y el otro pecado mortal: el “paisanismo,” como lo llama él, o localismo disgregador, introductor de “sediciones, desobediencias, cismas, batallas,” contra el que opone un nacionalismo integrador y centrípeto, agradable al centralismo gubernamental.

* * *

Una particularidad del nacionalismo de emulación es que puede llevar a emular el propio impulso nacionalista. Tal sucede con la Academia de la Lengua en su momento inicial. Según Nicolás Marín, la Academia “no es una simple consecuencia, inexplicablemente tardía, de la francesa, sino un reflejo casi inmediato de la exaltación nacionalista que en ella había producido la *quérelle des anciens et des modernes* y en la que se había proclamado la superioridad universal de la lengua y la cultura francesas,” y que se manifestará en “una voluntad tan nacionalista como la de nuestros vecinos” (79). Resultado de tal voluntad, y de la conciencia del estado de confusión y transformación de la lengua, es la decisión de formar el diccionario, a diferencia del de la *Académie* de 1694, en base a autoridades “clásicas,” al no tener, como los franceses, “la posibilidad de unir su fundación con el esplendor de una obra literaria propia [o sea, contemporánea] ni con un reinado glorioso” (Marín 78). El *Diccionario de Autoridades*, pues, responde por una parte a la necesidad de limpiar y fijar la lengua, dentro de la política centralista de unificación y normalización lingüísticas de la nueva dinastía, pero por otra parte satisface la necesidad que tiene la élite letrada de la nación, en frase de Marín, de “inventar su clasicismo.” El diccionario es así un primer acto de canonización en masa por parte de la cultura oficial. En cuanto tal acto de canonización oficial no tiene precedentes que le sirvan de modelo de actuación; de ahí que las autoridades que se incorporan sean, desde una perspectiva crítica que se irá imponiendo en los años subsiguientes entre los intelectuales cortesanos de talante reformista, una mezcla indiscriminada de “auténticos” clásicos y de poetas decadentes que tienen su parte de responsabilidad en la corrupción de la poesía nacional durante el XVII.⁴

Pero más que autores individuales, apunta Marín, de lo que se trata con el *Diccionario* es de canonizar una “edad de oro” de las letras, una época que sirva de referencia y fundamento para épocas venideras, por muy poco fijos que sean sus contornos históricos. Andando el siglo, esa época irá tomando contornos más definidos: será el siglo XVI de los humanistas que miran hacia el pasado grecolatino y de los poetas que incorporan la versificación italiana. En 1780 ya no existe la misma necesidad de justificar la lengua mediante la selección de autoridades. Hay ya un canon bastante bien perfilado, y algunas de las autoridades de la edición primera del diccionario han sido rechazadas como modelos por la historiografía literaria. Es así que se explica que la nueva edición del diccionario, que aparece ese año, base sus definiciones en criterios expresamente lógicos y racionales, abandonando las autoridades.

Para el nacionalismo de emulación, la reivindicación de la nación y las propuestas imitativas van casi de la mano, una vez reconocido el estado de decadencia por el que atraviesa la nación. La imitación se justifica y alaba hasta en la propia persona real, como se comprueba en la ya citada dedicatoria al rey del primer tomo del *Diario de los literatos*, en que los diaristas no sólo proponen “[l]a imitación de la económica cultura de los Estrangeros,” sino que además le recuerdan a Felipe V “las incomparables virtudes de su dignísimo Abuelo el Gran LUIS XIV que *con la imitación* se

trasladaron todas al heroyco Pecho de V. M. para gloria, y felicidad de las Españas” (cursivas nuestras).

El nacionalismo de imitación será una nota característica del primer núcleo de intelectuales reformistas apoyados en instituciones culturales oficiales que desarrolla una incipiente labor de historiografía literaria. En torno a la figura influyente de Agustín de Montiano y Luyando se forma una constelación de intelectuales que se esforzarán en una lucha contracorriente por imponer en la producción y lectura histórica de la poesía y el teatro nacionales una ortodoxia clasicista privilegiadora de modelos grecolatinos y franceses, pero interesada a la vez en definir un canon clásico nacional. Nada habrá de contradictorio en ese doble empeño: “Incluso cuando acuden a modelos franceses” -escribió hace tiempo Sebold- “no por eso creen amenazada la identidad de la literatura nacional. Al contrario, sienten robustecida la personalidad de las letras patrias y encuentran afirmada su propia conciencia de hispanidad al darse cuenta de que doscientos años antes España fue árbitro y fuente del gusto literario de Europa, señaladamente de Francia” (*El rapto* 81). Montiano, Blas de Nasarre, Luis José Velázquez, los diaristas, incluido Juan de Iriarte, y algunos jesuitas de talante reformista, como Andrés Marcos Burriel y José Francisco de Isla, forman un estrecho círculo de intelectuales con base en las Academias de la Historia y de la Lengua y en la Biblioteca Real, instituciones cuya actividad y orientación se esfuerzan en controlar. Un satélite mayor del grupo, con estancias intermitentes en Madrid, fue Ignacio de Luzán, cuya *Poética* vino a ser punto de referencia obligado en los escritos de aquéllos. Aparte de esas instituciones oficiales, también formó este círculo -incluido Luzán- el grueso de los concurrentes a la Academia del Buen Gusto, que amparó entre 1749 y 1751 la Condesa de Lemos.

Entre sus apoyos en el poder se cuentan los nombres más importantes de la política nacional en torno a la mitad del siglo: el jesuita Rávago, confesor real, y los dos ministros, Carvajal y Ensenada, cuyas diferencias debía, por encargo real, mediar el confesor. El año 1754 marca el fin de este apoyo, con la muerte de Carvajal y la caída de Rávago y Ensenada, por las intrigas de la reina, el embajador inglés, el antijesuita Wall, y la participación, con el duque de Huéscar (luego de Alba) a la cabeza, del “Partido Español” de los aristócratas antirreformistas (Egido 192-225).

Las conexiones jesuitas de este primer núcleo de transmisión de la poética clasicista son bastante evidentes. Glendinning ya se percató con cierta sorpresa de la existencia de “estrechas relaciones entre los círculos reformistas y los jesuitas en España” (341), centrando sus observaciones en este círculo cortesano de mediados de siglo, que recibió el aliento no sólo de los jesuitas del interior, en su afán de diseminación de la preceptiva neoclásica, sino también de los del exterior, como lo muestran los elogios a la *Poética* de Luzán aparecidas en las *Memorias de Trévoux*. Luzán fue alumno de los jesuitas en Italia, y Juan de Iriarte lo fue en Francia. Alumnos de la Compañía fueron asimismo Nasarre en Zaragoza y Velázquez en Granada. Velázquez sería desterrado, como el que había sido su protector, el marqués de la Ensenada -cuyo primer destierro le había sido levantado al acceder al trono Carlos III- a raíz del motín de Esquilache y de la expulsión

de los jesuitas, por sospechas de haberles ayudado. Carvajal y Rávago eligieron al jesuita y gran amigo del confesor real, Andrés Marcos Burriel, para dirigir la Comisión de Archivos (1750-56), ideada en un principio como “ardid de los regalistas para amedrentar a la Santa Sede” (Simón Díaz 132) cara a las negociaciones que darían lugar al Concordato de 1753. Burriel elogió a Velázquez por su historia de la poesía, y su hermano, también jesuita, publicó en 1757 un *Compendio de arte poético* netamente neoclasicista, basado en la *Poética* de Luzán, para uso en el Seminario de Nobles de Madrid (Sebold, “Prólogo” 57-58) creado en 1716 a imitación del colegio Louis-le-Grand de París y encomendado a los jesuitas. Bien conocida es la labor contra el estilo barroco en la predicación por parte de otro ignaciano, el padre Isla. Un amigo de éste, el también jesuita Luis de Losada, fue el “Jorge Pitillas” autor de la beligerante sátira contra los escritores barrocos, pasados y de su tiempo, aparecida en el tomo VII (1742) del *Diario de los literatos* (Ruiz Veintemilla). En las traducciones que a mediados de siglo utilizaban los jesuitas como textos en el Seminario de Nobles, era evidente la influencia francesa. María Angeles Galino señalaba que incluso la Historia de España se estudiaba en una traducción del compendio sobre ese tema del jesuita francés Duchesne (138). El marqués de la Ensenada, según informa la misma autora, pensionó a unos cuantos jesuitas en París para investigar los nuevos métodos de enseñanza con vistas a su aclimatación en España (143). En fin, podemos aceptar sin riesgo la opinión de Glendinning: “Sin duda alguna, la influencia de los jesuitas en la educación de la nobleza y de los intelectuales españoles de la época contribuyó enormemente -tanto o más probablemente que los libros de Luzán y Velázquez- al auge del neoclasicismo y al destierro de Góngora y del estilo oscuro en la literatura española en las décadas cincuenta y sesenta, y en la generación que se formó en sus colegios por entonces” (341-42). Ese esfuerzo reformista en el terreno de las letras tuvo una continuación, seguramente mejor conocida, en la labor crítica y erudita de los jesuitas expulsos en Italia.

Hubo pues una significativa colaboración de los jesuitas en el proyecto de reforma de las letras nacionales y de propagación del ideario clasicista. Una ojeada a las obras teóricas, críticas e historiográficas de Luzán (1737), Nasarre (1749), Montiano (1750, 1753) y Velázquez (1754) hará ver claro que la labor de nacionalización y regulación de la cultura del círculo reformista cortesano toma como terreno privilegiado de actuación el del teatro. Es necesario entonces confrontar el hecho de que un sector, quizás el más numeroso, de la Compañía seguía abanderando la lucha no por la reforma sino por la erradicación total del teatro, lucha mantenida sin tregua a todo lo largo del siglo anterior y continuada después hasta bien entrado el XIX. Esta oposición desde la teología atribuía a las representaciones teatrales prácticamente todos los males sociales imaginables, y llegaba a condenar como pecado mortal tanto la actuación como la asistencia (“concupiscencia de los ojos,” en palabras del célebre fray Diego José de Cádiz) al espectáculo. Aunque el grueso de la ofensiva se desarrolló por medio de la predicación, no escasearon los ataques por escrito. El más sonado de la época que ahora nos ocupa fue el publicado en 1742 por el padre Gaspar Díaz, jesuita cordobés, que dio lugar a una larga serie de ataques y defensas. El

jesuita había pretendido dictar la ley por su cuenta, pasando por encima de los representantes de la corona y apelando a la primacía de la ley divina. Publicó en Cádiz, sin la necesaria licencia del Consejo de Castilla (lo cual supuso una fuerte multa al impresor y la recogida de los ejemplares aún no distribuidos) pero con una larga retahíla de aprobaciones de autoridades religiosas locales, su *Consulta teológica acerca de lo ilícito de representar y ver representar las Comedias, como se practican el día de oy en España*. La condena de la comedia se hace en los términos habituales: es un incentivo a todo tipo de vicios, y principalmente “*ad libidinem*”:

Las [comedias] que se ven impresas casi todas contienen en alguna de sus tres jornadas algún trato o relación amorosa donde los ingenios de sus autores esfuerzan la agudeza de sus discursos en hipérboles de la hermosura, en fineza de amor profano, en lances estrechos de pretensiones de amantes, en la consecución de alguna belleza, unas veces libre, otras ligadas con el vínculo del matrimonio, correspondencias de una adorada hermosura, venganzas de algún sujeto agraviado, duelos de nobles ofendidos, iras, rabias, desesperaciones de mal correspondidos; alegrías, complacencias de los bien admitidos; riesgos y asechanzas de la más recatada inocencia; perjurios, desobediencias a los príncipes, padres y mayores; artes y ardidés para buscar comunicaciones peligrosas por jardines, ventanas y sitios excusados; tercerías y premios para las sollicitaciones de doncellas o casadas, y arbitrios para muchos vicios con aplausos por la destreza de conseguir, y blasones de haber hallado con industria el fin de sus malos deseos. (en Cotarelo y Mori 1904: 233-34)

Reproducimos este pasaje representativo para mostrar que los términos morales en que se critica al teatro desde los sectores religiosos que buscan su supresión no difieren demasiado de los términos en que critican la comedia antigua y sus derivaciones populares dieciochescas los neoclásicos. Por ejemplo, Nicolás de Moratín en su *Desengaño I al teatro español* (1763) no duda en poner de su parte a los predicadores como defensores de su misma causa, y ve en el teatro del día “la escuela de la maldad, el espejo de la lascivia [esto lo escribe el autor del *Arte de las putas*], el retrato de la desenvoltura, la academia del desuello, el exemplar de la inobediencia, insultos, travesuras y picardías” (cf. Cotarelo y Mori 1904: 471). Lo que diferencia la crítica teológica al teatro de la crítica neoclásica es que mientras la primera condena el medio en sí, sea de la naturaleza que sea, la segunda pretende sólo su reconversión, ya que es de la opinión (sigo con Moratín padre) que “[d]espués del púlpito, que es la cátedra del Espíritu Santo, no hay escuela para enseñarnos más a propósito que el teatro.” En el fondo esta diferencia apunta a una tensión fundamental, más importante que los acuerdos de superficie: cuando la oposición teológica se enfrenta a la inmoralidad del teatro, se está enfrentando además a un medio de comunicación en su conjunto por cuanto que representa una amenaza al monopolio que ejerce la Iglesia por medio del púlpito en el control de la moral del pueblo. Cuando el neoclásico condena la inmoralidad del teatro, lo que tiene en mente -con más claridad ya en el reinado de Carlos III- es un

teatro alternativo que haga las veces de foco de difusión de una nueva moral social, asentada sobre bases seculares.

Se entiende entonces que la colaboración circunstancial entre los jesuitas y el incipiente reformismo cultural de los intelectuales de la corte impusiera necesariamente limitaciones a la clara definición de un programa cultural encaminado a facilitar la modernización de la nación, que no hubiera podido impulsarse sino desde una perspectiva secularizante. La reforma de la educación, en concreto, resultaba seriamente obstaculizada por el casi absoluto control de las instituciones de enseñanza, a todos los niveles, por la Compañía. Cualquier cambio cuya propuesta no saliera del interior de la propia orden era recibido con recelo u hostilidad. Así, la aparición en 1760 de la versión castellana del *Verdadero Método de Estudiar*, del portugués Luis Antonio Verney, apodado el Barbadiño (1746), desata una serie de diatribas emanadas en buena parte de autores jesuitas. El libro, que tuvo una gran acogida entre los reformistas cortesanos, ataca la escolástica, el desdén por la experimentación, el derecho basado en la memorización, la teología de sutilezas, etc., y traza un modelo de pedagogía ilustrada, tanto para el nivel escolar como el universitario: “las clases poco numerosas, los métodos activos, la enseñanza atractiva, la disciplina fundada en la amistad entre alumnos y profesores, y proscrib[e] los castigos corporales” (Sarrailh 201). Uno de los primeros en mostrar su oposición al Barbadiño fue el mismísimo padre Isla, defensor en el terreno de la oratoria de la claridad frente al oscurantismo barroco, pero ciego a los adelantos posibilitados por esa claridad en el terreno científico: “según Isla la ciencia moderna no presenta ventaja alguna sobre la antigua, sólo las diferencia el uso de diferente terminología” (Peset y Lafuente 273). Si la Compañía había de abrazar la causa del reformismo, sería sólo con la condición de que se le dejara dictar el paso del cambio.

Estas limitaciones explican que no sea hasta Carlos III y el inicio de la política antijesuita que se plantee seriamente el papel de la literatura como instrumento de ingeniería social, como medio para cambiar las maneras de pensar y de obrar de los súbditos. No deja de ser significativo que sea inmediatamente después de la expulsión de los jesuitas cuando se ponga manos a la obra, con las medidas y proyectos concretos auspiciados por el conde de Aranda, al intento de transformación desde arriba de la práctica teatral de la capital. Rinaldo Froldi da una serie de razones en favor de la restricción del concepto a la época que comienza con el reinado de Carlos III, que representa “una realidad cultural decididamente nueva” (66). Ve más elementos de cambio y ruptura que de continuidad entre este periodo y el “primer dieciocho.” Señala, entre las novedades, el influjo del pensamiento sensista, el reformismo en el pensamiento religioso, el auge en los estudios de economía política y en la búsqueda de reformas económicas y, lo que no interesa destacar ahora, “[e]l concepto de la necesidad de difundir la cultura, y de una educación básica y extendida, [que] suplanta el academicismo elitista que caracterizó los reinados de Felipe V y Fernando VI” (67). Otro elemento de cambio que se puede añadir a la enumeración de Froldi es el que tiene lugar en la institución literaria. Hasta el inicio de la nueva política, la institución literaria “feudal-absolutista” (por usar el término de Bürger)

había funcionado básicamente como una esfera, de participación reducida a una élite de burócratas estatales, dentro de la cual se proponían o representaban modelos político-morales que eran aristocráticos, sin duda, pero que estaban basados en una idea secularizada de la virtud, y fundados sobre el principio de racionalidad, independientes por tanto de la legitimación teológica. A la vez, se combatía la práctica literaria barroca, que suponía un intento de contención ante el avance de la razón analítica modernizadora y que era favorecida, según los géneros, por círculos aristocráticos y religiosos tradicionalistas. Con la nueva función de la literatura al servicio de la conformación moral de los individuos, estamos entrando en lo que propiamente podemos denominar la institución literaria ilustrada. “El proceso de modernización” -estamos con Bürger- “se dota así de una nueva cualidad: su carácter de proyecto consciente. En la medida en que esto ocurre en el terreno de la literatura, la literatura deviene una institución central de la vida social” (10).

Central incluso, y esto también será una novedad, en la agenda política del gobierno. La reforma de la Biblioteca Real, la supresión de los autos sacramentales, los proyectos teatrales auspiciados por el conde de Aranda, son indicativos de este paso a primer plano de la institución literaria en la década de los sesenta, correspondiendo con el relevo de colegiales y jesuitas por los manteístas al frente de las principales instituciones culturales. Los *Diálogos de Chindulza* del abogado Manuel Lanz de Casafonda, escritos hacia 1761, son una elocuente denuncia de la rémora que significa para la cultura nacional el control jesuita-aristocrático de estas instituciones. El problema con los jesuitas es que “como en todas partes tengan fama de que son los únicos que profesan todo género de Letras, y que no hay otros como ellos para educar la juventud, y han tenido arte para hacerle creer, no se cuidan de aprender las ciencias para enseñarlas, y todo su anhelo es traer a sus Estudios gentes de todas clases, y arruinar las de otras Religiones y Universidades, lo que han llegado a conseguir por su poder y mando” (66). Lo que la Compañía persigue no es la educación de la nación, sino su monopolio absoluto en esa educación, que le reporta pingües beneficios. Pero aún más dañino es, en el cuadro que traza Lanz de Casafonda, el *modus operandi* de los colegiales, cuya moral es “la que gastan todos los que viven animados de un espíritu de confederación y partido” pues entre ellos “todo es parcialidad, liga, bandos, monipodios para prestarse favor y ayuda sin reparar en ningún medio [U]na máxima fundamental de su refinada política . . . [es] que se han de ayudar aún atropellando la ley” (143). Es claro el propósito de la denuncia: presentar a los colegiales como un grupo que se pretende no sujeto a la autoridad central, a la voluntad del monarca. Y la presentación corresponde bastante bien a la realidad: los colegiales encarnan la altivez arisca e independiente de la aristocracia tradicional, que siente amenazados sus privilegios y su protagonismo político por el aumento del poder impersonal del Estado. Tras extenderse Bartolli -uno de los dos dialogantes italianos del escrito de Lanz de Casafonda- en detalles de las prácticas de los colegiales, comenta su interlocutor, Sabelli: “Esos, según todas las señas, son unos verdaderos Flacmasones [sic].” Añade Bartolli: “Y sin riesgo de ser castigados por la Inquisición.” La implicación es clara: los colegiales y la Inquisición, dominada por los jesuitas, son la misma gente,

son un mismo grupo de interés. Sabelli pregunta por qué no se ha intentado remediar la situación haciéndola presente al Rey. La respuesta es a la vez una invitación a la acción, hábilmente pergeñada, al monarca recién estrenado: “Hasta aquí no ha sido posible, porque [los colegiales] tenían cogidos todos los pasos para que llegasen a oídos de los Reyes los gritos y clamores de la Nación, y la inicua desigualdad de los premios” (149). Los reyes anteriores no intervinieron por no estar enterados de la ignominia. El nuevo rey, una vez informado, no puede dejar de hacerlo.

Y, efectivamente, no deja de hacerlo. Por las razones que sean, hacia mediados de la década de los sesenta está ya bien asentado el convencimiento de que la coalición con el poder jesuita para la reforma cultural supone más un freno que un potenciamiento. La opción por el cambio sustancial en la dirección política y cultural del país se evidencia en la elevación de manteístas a altos puestos políticos, como la de Campomanes a fiscal del Consejo de Castilla en 1762, o la de Roda a secretario de Gracia y Justicia en 1765. En los años sucesivos se acabará con el poder jesuita y se emprenderá la reforma de los Colegios mayores. La supresión de los autos sacramentales en ese mismo año de 1765, y anticipándose en dos a la expulsión de los jesuitas, opuso pocas resistencias porque, como demuestra René Andioc (345-379), ya no era un género demasiado popular, a pesar de que sus apologistas, del momento y posteriores, aseguraran lo contrario, y porque, además, suscitaban la crítica de una buena parte de los eclesiásticos, a quienes repugnaba ver la esfera de lo sagrado sometida a un tratamiento profano y en clave de farsa, que destruía el temor reverencial que los misterios debían inspirar. No se trataba, por tanto, de que fuera una medida antipopular y difícil de tomar para gobiernos anteriores. Lo que faltaba antes era la convicción respecto de la importancia capital del control de las prácticas culturales y de la puesta en marcha de una cultura dirigida activa. La reanimación de la imprenta nacional por parte de Campomanes, con medidas como la supresión de la tasa de libros, la exención del servicio militar a los trabajadores de la imprenta, el control gubernamental de la censura eclesiástica, y la creación de la Real Compañía de Impresores y Libreros (bajo la protección vitalicia del propio Campomanes), atestigua el cambio de orientación. Otra importante manifestación de ese cambio será el gradual asalto, precipitado por el sonado incidente del bachiller Ochoa en 1770 (Sarrailh 207-09), a la autonomía universitaria, que viene a suponer su traspaso de la jurisdicción eclesiástica a la jurisdicción estatal, y que se justificó, como apunta Puelles Benítez, como necesaria “vuelta a los orígenes, a la gloriosa Universidad del Siglo de Oro” (39). Vemos aquí ejemplificado el valor práctico, en manos del gobierno, de las construcciones historiográficas del clasicismo nacionalista.

De hecho, este será un periodo de intensificación del nacionalismo oficial, que encuentra un arma eficaz en la noción de una era “clásica,” cara a su intento de acallar el nacionalismo casticista opuesto a las reformas, cuya capacidad de movilización acababa de hacerse patente en los motines de 1766 que llevaron a la caída de Esquilache. Se manifiesta también en algunas decisiones del conde de Aranda, elevado a presidente del Consejo de Castilla a raíz de los disturbios, encaminadas a la reforma de los teatros: el encargo

en 1767 a Bernardo de Iriarte de buscar entre las comedias españolas antiguas obras suficientemente arregladas, que pudieran surtir de manera provisional los teatros de la corte (Palacios Fernández 1990), y su incitación a los autores del día a contribuir a la creación de tragedias de tema nacional, que daría lugar, entre 1769 y 1770, a obras como el *Pelayo* de Jovellanos, la *Hormesinda* de Moratín padre y el *Sancho García* de Cadalso (Andioc 385 ss.). Curiosa o significativamente, es hacia esos años que el reaccionarismo hispano empieza a ser cada vez más un producto de importación, como ha demostrado Javier Herrero, a raíz de las traducciones, desde 1769 y a lo largo de la década siguiente, de los más afamados “ultras” franceses, como Nonnotte y Bergier, con su visión alarmista de la conspiración de los *philosophes* contra el trono y el altar, fundamentos del orden social. Parecería que los reformistas van ganado la batalla por la representación nacional desde una óptica universalista. Ironías de la historia, sus herederos liberales procederán a un acercamiento al nacionalismo casticista y, como habían venido haciendo los viejos abanderados reaccionarios de ese casticismo, encontrarán su justificación teórica en el extranjero.

Notas

- (1) Casos como los de Macanaz y Martí muestran, en palabras de Mestre, “una conexión política evidente. Entre una visión de la cultura hispana basada en la retórica y el mesianismo y otra que contemplase la necesidad de adaptación a la realidad apoyada en la experimentación y la racionalidad, triunfaba de nuevo la interpretación mesiánica, propiciada por el Consejo de Castilla dominado por los Colegiales Mayores con el apoyo, por supuesto, del confesor regio, el jesuita Daubenton. El fracaso demostraba, al mismo tiempo, la debilidad de los partidarios de las reformas que, sin el apoyo del poder político, difícilmente podrían triunfar” (“Reflexiones” 304).
- (2) Además, se obligaba a los tasadores de librerías a informar a la Biblioteca de los inventarios de éstas y del precio de sus libros.
- (3) La *Académie* se dio también como tarea componer una Retórica; en la Academia Española, se estimó que era trabajo innecesario. Así lo indica el estatuto (1º del cap. 5) que señala los proyectos a realizar: “en quanto a la Rhetórica, podrá excusarse de trabajar de nuevo, porque hai bastante escrito.”
- (4) Nigel Glendinning demuestra que en el primer tercio del XVIII la crítica al “estilo culto” no suele incluir al propio Góngora -¿quizás porque se trataba de una figura “sagrada” de la cultura aristocrática?- e incluso se suele contraponer a la poesía corrupta, como es el caso con la *Oración en que se exhorta a seguir la verdadera idea de la eloqüencia española* de Mayans, en su edición de 1727. Hacia 1735, con el propio Mayans, y con la *Poética* de Luzán (1737), se le hace a Góngora por fin culpable de los mismos defectos que sus imitadores.

Obras citadas

Andioc, René. *Teatro y sociedad en el Madrid del siglo XVIII*. 2ª ed., corregida y aumentada. Madrid: Castalia, 1987.

Bauman, Zygmunt. *Legislators and Interpreters: On Modernity, Postmodernity and Intellectuals*. Ithaca: Cornell U P, 1987.

Bénichou, Paul. *Le sacré de l'écrivain, 1750-1830: Essai sur l'avènement d'un pouvoir spirituel laïque dans la France moderne*. Paris: Librairie José Corti, 1985.

Bürger, Peter. *The Decline of Modernism*. Trad. Nicholas Walker. University Park, Pennsylvania: Pennsylvania State U P, 1992.

Cortés Peña, Antonio Luis. *La política religiosa de Carlos III*. Granada: U de Granada, 1989.

Cotarelo y Mori, Emilio. *Bibliografía de las controversias sobre la licitud del teatro en España*. Madrid: Establecimiento tipográfico de la Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos, 1904.

Diario de los Literatos de España. [1737-38] 7 tomos. Edición facsímil, con estudio introductorio de Jesús M. Ruiz Veintemilla. Barcelona: Puvill Libros, 1987.

Díaz-Plaja, Guillermo. *Hacia un concepto de la literatura española (ensayos elegidos 1931-1941)*. Madrid: Espasa-Calpe, 1942.

Egido López, Teófanos. *Opinión pública y oposición al poder en la España del siglo XVIII (1713-1759)*. Valladolid: U de Valladolid/ Secretariado de Publicaciones, 1971.

Escolar, Hipólito. *Historia de las bibliotecas*. Madrid: Fundación Germán Sánchez Ruipérez/Ediciones Pirámide, 1985.

Feijoo, Benito Jerónimo. "Amor de la patria y pasión nacional." *Teatro Crítico Universal*, tomo III. [1729] *Obras escogidas del Padre Fray Benito Jerónimo Feijoo y Montenegro*. B.A.E., tomo LVI. Madrid: Atlas, 1952. 141-148.

Froldi, Rinaldo. "Apuntaciones críticas sobre la historiografía de la cultura y de la literatura españolas del siglo XVIII." *Nueva Revista de Filología Hispánica* XXXIII (1984): 59-72.

Galino Carrillo, María Angeles. *Tres hombres y un problema. Feijoo, Sarmiento y Jovellanos ante la educación moderna*. Madrid: C.S.I.C., 1953.

Glendinning, Nigel. "La fortuna de Góngora en el Siglo XVIII." *Revista de Filología Española* XLIV (1961): 323-349.

Hernández González, Carmen. "La 'Oración' (1743) de Juan de Iriarte en la Academia." *Boletín de la Biblioteca de Menéndez Pelayo* LXVI (1990): 131-138.

Herrero, Javier. *Los orígenes del pensamiento reaccionario español*. Madrid: Cuadernos para el Diálogo, 1971.

Lanz de Casafonda, Manuel. *Diálogos de Chindulza (sobre el estado de la cultura española en el reinado de Fernando VI)*. [1761] Edición, introducción y notas de Francisco Aguilar Piñal. Oviedo: Cátedra Feijóo-U de Oviedo, 1972.

Lopez, François. "Aspectos específicos de la Ilustración española." *II Simposio sobre el Padre Feijoo y su siglo (Ponencias y Comunicaciones)*. Vol. I. Oviedo: Centro de Estudios del Siglo XVIII, 1981. 23-39.

Luzán, Ignacio de. [1737] *La poética, o reglas de la poesía en general, y de sus principales especies*. Edición y prólogo de Russell P. Sebold. Barcelona: Labor, 1977.

Maravall, José Antonio. *Estudios sobre la historia del pensamiento español (Siglo XVIII)*. Madrid: Mondadori, 1991.

Marín, Nicolás. "Decadencia y Siglo de Oro." *1616. Anuario de la Sociedad Española de Literatura General y Comparada* Vol. 5 (1983): 69-79.

Mayans y Síscar, Gregorio. [1727] *Oración en que se exhorta a seguir la verdadera idea de la eloquencia española*. Ed. Antonio Mestre Sanchís. *Obras Completas*. Tomo II: *Literatura*. Valencia: Ayuntamiento de Oliva/Diputación de Valencia, 1984. 567-582.

Mestre, Antonio. *Mayans y la España de la Ilustración*. Madrid: Instituto de España-Espasa Calpe, 1990.

———. "Reflexiones sobre el marco político y cultural de la obra de Feijoo." *Bulletin Hispanique* 91 (1989): 295-312.

Palacios Fernández, Emilio. "El teatro español en una carta de Bernardo de Iriarte al Conde de Aranda (1767)." *Cuadernos de Teatro Clásico* 5 (1990): 43-63.

Pérez Magallón, Jesús. *En torno a las ideas literarias de Mayans*. Alicante: Instituto de Cultura "Juan Gil-Albert"/Diputación de Alicante, 1991.

Peset, José Luis, y Antonio Lafuente. "Ciencia e historia de la ciencia en la España ilustrada." *Boletín de la Real Academia de la Historia* 178 (1981): 267-299.

Puelles Benítez, Manuel de. *Educación e ideología en la España contemporánea (1767-1975)*. Barcelona: Editorial Labor (Colección Labor), 1991.

Real Academia Española. *Diccionario ["de Autoridades"] de la lengua castellana*. 6 tomos. Madrid: Imprenta de Francisco del Hierro, 1726-1739. (Ed. facsímil, Madrid: Gredos, 1963).

Rodríguez Mohedano, Pedro y Rafael. *Historia literaria de España, desde su primera población hasta nuestros días*. 10 tomos. Madrid: Imp. de Antonio Pérez de Soto, 1766-1791.

Ruiz Veintemilla, Jesús M. "En torno a Jorge Pitillas y a don Hugo Herrera de Jaspados." *Revista de Literatura* XL (1978): 71-101.

Sarrailh, Jean. *La España Ilustrada de la segunda mitad del siglo XVIII*. Trad. Antonio Alatorre. México: Fondo de Cultura Económica, 1957.

Sebold, Russell P. "Introducción." José Francisco de Isla, *Fray Gerundio de Campazas*. 2 tomos. Madrid: Espasa-Calpe, 1960. Tomo I: vii-xcvii.

———. "Prólogo" a I. de Luzán, *La poética, o reglas de la poesía en general y de sus principales especies*. Barcelona: Labor, 1977. 11-76.

———. *El rapto de la mente. Poesía y poética dieciochescas*. Edición corregida y aumentada. Barcelona: Anthropos, 1989.

Simón Díaz, José. "El reconocimiento de los Archivos Españoles en 1750-1756." *Revista Bibliográfica y Documental* IV (1950): 131-170.

Stiffoni, Giovanni. "Intelectuales, sociedad y Estado." *La cultura española entre el Barroco y la Ilustración (circa 1680-1759)*. *Historia de España* fundada por Ramón Menéndez Pidal. Tomo XXIX. Madrid: Espasa-Calpe, 1985. 3-148.

———. *Verità della storia e ragioni del potere nella Spagna del primo '700*. Milano: Franco Angeli, 1989.

Vázquez de Prada, Valentín. "Los comienzos del centralismo en España. Un problema a replantear por la historiografía." *Actas del Simposio sobre posibilidades y límites de una historiografía nacional*. Madrid: Instituto Germano-Español de Investigación de la Goerres-Gesellschaft, 1984. 191-213.

© José Antonio Valero 2002

Espéculo. Revista de estudios literarios. Universidad Complutense de Madrid

El URL de este documento es <http://www.ucm.es/info/especulo/numero22/razon18.html>

2010 - Reservados todos los derechos

Permitido el uso sin fines comerciales

Súmesese como [voluntario](#) o [donante](#) , para promover el crecimiento y la difusión de la [Biblioteca Virtual Universal](#). www.biblioteca.org.ar

Si se advierte algún tipo de error, o desea realizar alguna sugerencia le solicitamos visite el siguiente [enlace](#). www.biblioteca.org.ar/comentario

